

9

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

Ks. Artur Mezglewski (redaktor naczelny)
Ks. Piotr Stanisław
Marta Ordon

RECENZENCI TOMU

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Góralski, UKSW
Ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL



9
/2006

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2006

REDAKCJA
Elżbieta Struś

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Hanna Prokopowicz

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH
Agnieszka Smreczyńska-Gąbka

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2006

ISBN 83-7363-426-6
ISBN 978-83-7363-426-8

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

Druk i oprawa:
„Wschód” Agencja Usługowa Filas Stanisław
ul. Długa 5, 20-346 Lublin
www.wschod.lublin.pl

ZDZISŁAW ZARZYCKI

UDZIAŁ KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW
WYZNANIOWYCH W REALIZACJI ZADAŃ Z ZAKRESU
OCHRONY ZDROWIA PSYCHICZNEGO W POLSCE

Z preambuły do ustawy z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego (zwanej dalej: ustawą) dowiadujemy się, że „zdrowie psychiczne jest fundamentalnym dobrem osobistym człowieka, a ochrona praw osób z zaburzeniami psychicznymi należy do obowiązków państwa”¹. Pomimo anormatywnego charakteru preambuły ma ona jednak znaczenie przy wykładni właściwego tekstu ustawy, która po ponad 10-letnim okresie obowiązywania doczekała się już kilku nowelizacji i była przedmiotem zainteresowania orzecznictwa i doktryny².

¹ Dz. U. nr 111, poz. 535 ze zm. Pomimo że ustawa zaczęła obowiązywać od 21 stycznia 1995 r., proces wydawania aktów wykonawczych zakończył się dopiero w 1997 r.; nie wszystkie z nich dostosowane są np. do nowej ustawy o pomocy społecznej z 2004 r.

² S. Dąbrowski w pracy S. Dąbrowski, J. Pietrzykowski, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego. Komentarz*, Warszawa 1997, s. 16, podaje, że prace nad ustawą o ochronie zdrowia psychicznego trwały prawie 65 lat, a nad ostatnim projektem rozpoczęły się w 1972 r. Ustawa ta „zapełnia dotkliwie odczuwaną przez psychiatrów i pacjentów lukę prawną i otwiera niełatwy etap przyswajania i stosowania nowych przepisów. Przepisy tej ustawy dotyczą nie tylko lecznictwa psychiatrycznego, pomocy społecznej i sądów opiekuńczych, lecz także innych dziedzin służby zdrowia, w tym głównie podstawowej opieki zdrowotnej” (s. 15). „Potrzeba prawnej regulacji ochrony zdrowia psychicznego wynika [...] również z obowiązującej od 9 sierpnia 1991 r. ustawy o zakładach opieki zdrowotnej, która stanowi, że pacjent ma prawo do wyrażania zgody lub odmowy korzystania z określonych świadczeń (art. 19 pkt 2)” (s. 16).

Wdrożenie omawianej ustawy spowodowało konieczność uwzględnienia problematyki psychiatrycznej w ustawie o pomocy społecznej z 2004 r. i stworzyło podstawy prawne specjalistycznych domów pomocy społecznej i usług opiekuńczych przystosowanych do szczególnych potrzeb osób z zaburzeniami psychicznymi oraz włączenia środowiskowych domów samopomocy do pojęcia placówek wsparcia³.

Sprawy związane ze zdrowiem człowieka (psychicznym w szczególności) są na tyle istotne dla jednostki, jej rodziny czy społeczeństwa, że obowiązek zapewnienia ochrony zdrowia psychicznego w Polsce wzięło na siebie państwo; nie bez znaczenia pozostają także społeczne odczucia towarzyszące zjawisku choroby psychicznej. Realizację zadań w tej dziedzinie powierzono organom administracji rządowej i samorządowej oraz instytucjom do tego powołanym, wymienionym w art. 1 ust. 1 ustawy. Na zasadzie dobrowolności do realizacji tych zadań zostały włączone kościoły i inne związki wyznaniowe oraz stowarzyszenia, organizacje społeczne, fundacje, samorządy zawodowe oraz grupy samopomocy pacjentów i ich rodzin, a także inne osoby fizyczne (także duchowni) i prawne (art. 1 ust. 2 ustawy)⁴.

Z treści powołanego wyżej przepisu i preambuły do ustawy wynika, że obowiązek realizacji ustawowych zadań spoczywa w istocie nie tylko na organach państwa, ale i na wszystkich obywatelach, a więc, moim zdaniem, także na osobach duchownych⁵, np. w formie pomocy duszpasterskiej, o której więcej w końcowej części artykułu.

W myśl art. 2 ustawy ochrona zdrowia psychicznego polega w szczególności na:

- promocji zdrowia psychicznego i zapobieganiu zaburzeniom psychicznym,

³ S. Dąbrowski, J. Pietrzykowski, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, s. 36. Pełna realizacja sieci domów pomocy społecznej dla osób psychicznie chorych oraz środowiskowych domów samopomocy miała nastąpić w ciągu dziesięciu lat od dnia wejścia w życie ustawy (art. 55 ust. 3 ustawy).

⁴ K. Gromek, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego. Komentarz*, Warszawa 2004, s. 41-50.

⁵ Por. *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, wprowadzenie L. K. Paprzycki, Kraków 1996, s. 10.

- zapewnieniu osobom z zaburzeniami psychicznymi⁶ wielostronnej i powszechnie dostępnej opieki zdrowotnej oraz innych form opieki i pomocy niezbędnych do życia w środowisku rodzinnym i społecznym,
- kształtowaniu wobec osób z zaburzeniami psychicznymi właściwych postaw społecznych, a zwłaszcza zrozumienia, tolerancji, życzliwości i przeciwdziałaniu ich dyskryminacji.

1. PODSTAWY PRAWNE DZIAŁALNOŚCI CHARYTATYWNO- OPIEKUŃCZEJ KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Znakomita większość działających w Polsce kościołów i związków wyznaniowych za jeden z głównych celów pozareligijnych stawia sobie rozwijanie działalności opiekuńczo-charytatywnej⁷. Dominujący w naszej kulturze Kościół katolicki oraz inne kościoły chrześcijańskie i niechrześcijańskie podtrzymują bogate doświadczenia z przeszłości dalszej i bliższej w dziedzinie organizowania i świadczenia różnorodnych form pomocy potrzebującym w zakresie ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego. Doświadczenia są na tyle znaczące, że znalazły odpowiednie odzwierciedlenie w treści konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.⁸ Z art. 21 ust. 1 tego źródła prawa dowiadujemy

⁶ M. Balicki, *Przymus w psychiatrii – regulacje i praktyka*, „Prawo i Medycyna” 1999, nr 1, s. 40 nn., uważa, że ustawa o ochronie zdrowia psychicznego wyodrębnia trzy kategorie osób z zaburzeniami psychicznymi: 1) osoba chora psychicznie, tzn. wykazująca zaburzenia psychotyczne (np. schizofrenia, psychoza afektywna, majaczenie alkoholowe); 2) osoba upośledzona umysłowo; 3) osoba wykazująca inne zakłócenia czynności psychicznych, które zgodnie ze stanem wiedzy medycznej zaliczane są do zaburzeń psychicznych, a osoba ta wymaga świadczeń zdrowotnych lub innych form pomocy i opieki niezbędnych do życia w środowisku rodzinnym lub społecznym (np. zaburzenia osobowości, zaburzenia nerwicowe).

⁷ Działalność charytatywno-opiekuńcza każdego z kościołów i związków wyznaniowych ma własne podłoże religijne i doktrynalne. W przypadku Kościoła katolickiego będzie to nakaz mający źródło np. w Biblii, Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 2447), Kodeksie Prawa Kanonicznego (kan. 222 § 2, kan. 529 § 2).

⁸ Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

się, że „Odpowiednie instytucje kościelne mają prawo prowadzenia, każda zgodnie ze swą naturą, działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym. W tym celu mogą one tworzyć struktury organizacyjne i urządzić publiczne zbiórki”⁹.

Zakres i sposób realizacji społecznych i zdrowotnych obowiązków organizacji pozarządowych (w tym o charakterze wyznaniowym) został skonkretyzowany także w innych, nawet wcześniejszych aktach prawnych. Udział kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji zadań ochrony zdrowia psychicznego (na etapie prewencyjnym i opieki zdrowotnej) jest przede wszystkim częścią realizacji zadań z zakresu pomocy społecznej i przez jej pryzmat należy charakteryzować udział podmiotów organizujących ją i świadczących.

Hierarchicznie niższym źródłem prawa, z którego wynikają powyższe uprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, są ustawy, a wśród nich m.in. ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁰.

W myśl cytowanej wyżej ustawy (art. 24 ust. 1) „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 [także dla upośledzonych umysłowo]¹¹, szpitale i inne zakłady lecznicze, żłobki i schroniska dla dzieci”. Środki na realizację tej działalności mogą pochodzić z ofiar pieniężnych i w naturze, spadków, zapisów i darowizn krajowych i zagranicznych, dochodów z imprez i zbiorów publicznych, subwencji, dotacji i ofiar od krajowych instytucji i przedsiębiorstw państwowych, społecznych, wyznanio-

⁹ J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 324; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006³, 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.

¹⁰ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.jedn.: Dz. U. z 2000 r., nr 26, poz. 319 ze zm.) przewiduje, że kościoły i inne związki wyznaniowe na zasadzie równouprawnienia mogą prowadzić działalność charytatywno-opiekuńczą oraz tworzyć organizacje mające na celu przeciwdziałanie patologiom społecznym i ich skutkom (art. 19 ust. 1 i 2 pkt 14-15).

¹¹ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 180.

wych i prywatnych, odpłatności za usługi świadczone przez instytucje charytatywno-opiekuńcze kościołów i innych związków wyznaniowych oraz z dochodów instytucji kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 24 ust. 2).

Podobne w treści przepisy o wyznaniowej działalności charytatywno-opiekuńczej, w tym w zakresie ochrony zdrowia psychicznego, znajdziemy w szeregu ustaw indywidualnych regulujących położenie kościołów i związków wyznaniowych w Polsce¹². Podstawę tego rodzaju działalności spotykamy m.in. 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 rozdziale 6 ustawy „Działalność charytatywno-opiekuńcza Kościoła” w trzech artykułach (38-40) zakreślono ramy organizacyjno-funkcjonalne działalności charytatywno-opiekuńczej¹³. Przede wszystkim to osoby prawne Kościoła katolickiego mają prawo prowadzenia właściwej dla każdej z nich działalności charytatywno-opiekuńczej¹⁴.

Przedmiotowy zakres ustawowej działalności charytatywno-opiekuńczej Kościoła katolickiego (i niektórych innych kościołów) jest bardzo szeroki i wśród ustawowego przykładowego wyliczenia (art. 39) znajduje się: prowadzenie zakładów dla osób upośledzonych umysłowo oraz innych kategorii osób potrzebujących opieki, prowadzenie szpitali i innych zakładów leczniczych, organizowanie pomocy

¹² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005³, s. 277; także W. Bar, *Charytatywna działalność kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003², s. 350-351, wymienia działalność charytatywno-opiekuńczą w ustawach o stosunku państwa do następujących Kościołów w RP: ewangelicko-augsburskiego (art. 25), ewangelicko-reformowanego (art. 10, 20-21), polskokatolickiego (art. 11, 28-29), starokatolickiego mariawitów (art. 11, 18, 27-28), 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-metodystycznego (art. 22, 24, 29 ust. 5, 30-31), katolickiego mariawitów (art. 17), gmin wyznaniowych żydowskich (art. 18).

¹³ Podobnie w ustawie z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w RP (Dz. U. nr 66, poz. 287 ze zm.).

¹⁴ 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.). Z przepisem o podobnej treści (art. 32 ust. 1) spotykamy się też w ustawie wymienionej w przyp. 13.

sierotom, osobom dotkniętym klęskami żywiołowymi i epidemiami, ofiarom wojennym, krzewienie idei pomocy bliźnim, a także kształtowanie postaw społecznych temu sprzyjających. Możliwe są też inne formy organizowania i świadczenia kościelnej pomocy z zakresu ochrony zdrowia psychicznego.

Określony w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP (art. 40) przykładowy katalog źródeł pochodzenia środków (nie tylko pieniężnych) na realizację działalności charytatywno-opiekuńczej jest w zasadzie identyczny jak w cytowanej ustawie o gwarancjach¹⁵. O źródłach finansowania tego rodzaju kościelnej działalności wzmiankują również akty podustawowe¹⁶. Równie ważnym aktem prawnym, określającym sposoby z zakresu realizacji zadań ochrony zdrowia psychicznego przez kościelne osoby prawne i jednostki organizacyjne, jest ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie¹⁷, jak też wymieniona już wyżej ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej¹⁸.

Kościół i związki wyznaniowe mogą zatem prowadzić działalność charytatywną w ramach wewnętrznych struktur organizacyjnych lub przez specjalnie do tego powołane jednostki organizacyjne

¹⁵ Z tym że w przypadku Kościoła katolickiego środki na ten rodzaj działalności mogą ponadto pochodzić z dochodów z działalności gospodarczej prowadzonej przez Caritas Polską i Caritas diecezji bezpośrednio lub w formie wyodrębnionych zakładów i dochodów instytucji kościelnych. Należy zauważyć, że darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą pochodzące od osób fizycznych są wyłączone w całości z podstawy opodatkowania darczyńców podatkiem dochodowym. Por. uchwałę Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 14 marca 2005 r. (FPS 5/04), opublikowaną w ONSAiWSA 2005, nr 3, poz. 49, według której przepisy dotyczące darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą zawarte w ustawach indywidualnych, dotyczących Kościoła katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, są *lex specialis* wobec przepisów ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych. Por. glosa aprobująca P. Czerskiego, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2005, nr 7-8, s. 387.

¹⁶ Np. rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego (Dz. U. nr 61, poz. 354).

¹⁷ 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).

¹⁸ Zresztą w ustawie o pomocy społecznej grupa podmiotów wyznaniowych została określona nieco inaczej niż w omawianej ustawie, bo mowa jest tam o „Kościółce katolickim, innych kościołach i związkach wyznaniowych”.

(organizacje i stowarzyszenia katolickie i kościelne oraz zakony), które tworzą – zgodnie ze swoimi charyzmatami – placówki o charakterze opiekuńczym (światlice środowiskowe dla dzieci, stacje opieki), leczniczym lub rehabilitacyjnym¹⁹. Dla przykładu (2001), około 2300 zakonnic katolickich pracuje w charakterze pielęgniarek, w tym 555 siostr w placówkach, które są własnością zakonów, oraz w placówkach Caritas Polska i Caritas diecezji²⁰. W praktyce kościelna działalność w dziedzinie ochrony zdrowia psychicznego – świadczonej w ramach pomocy społecznej i socjalnej – jest mocno zróżnicowana.

Działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez kościelne osoby prawne, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą podobnym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe (art. 22 ust. 1 konkordatu)²¹, chociaż, zdaniem J. Krukowskiego, powyższe zrównanie ma znaczenie głównie na płaszczyźnie dostępu do dotacji z budżetu państwa²².

2. SUBSYDIARNY (POMOCNICZY) CHARAKTER DZIAŁALNOŚCI ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH W OCHRONIE ZDROWIA PSYCHICZNEGO W POLSCE

W preambule do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.²³ znajdziemy odwołanie do zasady pomocniczości (subsydiarności), „umacniającej uprawnienia obywateli i ich współ-

¹⁹ 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.

²⁰ W. Bar, *Charytatywna działalność*, s. 353-354.

²¹ Natomiast dodany z mocą od dnia 30 maja 1998 r. art. 21a ustawy o gwarancjach przewiduje, że „Działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez osoby prawne kościołów i innych związków wyznaniowych, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe”.

²² J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 324.

not”, oraz wezwanie „o zachowanie przyrodzonej godności człowieka”. Konstytucja RP zawiera szereg przepisów gwarancyjnych, które odnoszą się do kategorii praw podmiotowych człowieka, jakim jest zdrowie (art. 68 ust. 1-2 i art. 69). W myśl art. 68 ust. 1 „Każdy ma prawo do ochrony zdrowia”²⁴. Kolejny przepis (art. 68 ust. 2) przewiduje, że „obywatelom, niezależnie od ich sytuacji materialnej, władze publiczne zapewniają równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej finansowanej ze środków publicznych, a w szczególności dotyczy to dzieci [...], osób niepełnosprawnych i osób w podeszłym wieku”. Ponadto „Osobom niepełnosprawnym władze publiczne udzielają, zgodnie z ustawą, pomocy w zabezpieczaniu egzystencji, przy sposobieniu do pracy oraz komunikacji społecznej” (art. 69).

W działalność ochrony zdrowia psychicznego w Polsce na zasadzie dobrowolności zostały włączone organizacje pozarządowe, w tym kościoły i inne związki wyznaniowe. Zatem w ochronę zdrowia psychicznego zaangażowanych jest wiele podmiotów, z których jedne organizują pomoc (państwo), a drugie ją świadczą. Pozycja tych ostatnich ma charakter subsydiarny (pomocniczy) lub wspierający te pierwsze²⁵.

W obowiązującej ustawie o ochronie zdrowia psychicznego nie precyzuje się wzajemnej współpracy tych dwóch kategorii podmiotów (organów administracji rządowej i samorządowej z organizacjami pozarządowymi), ale trudno byłoby nie opierać jej na zasadach part-

²³ Dz. U. nr 78, poz. 483. Na temat charakteru wstępu do konstytucji zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Kraków 2000, s. 10-11.

²⁴ S. Dąbrowski, J. Pietrzykowski, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, s. 41, uważa, że art. 23 k.c., w którym zawarto przykładowy katalog dóbr uznawanych za dobra osobiste człowieka, a wśród nich ogólnie „zdrowie”, przez co należy rozumieć także „zdrowie psychiczne” jako „fundamentalne” dobro osobiste.

²⁵ W trosce o należyte realizowanie zadań ustawowych państwo posiłkuje się organizacjami pozarządowymi na wielu frontach zadań społecznych. Takie m.in. 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” 8(2005), s. 73-102. Więcej na temat zasady pomocniczości zob. S. Kawula, *Pomocniczość i wsparcie. Kategorie pedagogiki społecznej*, Olsztyn 2002, s. 77-80.

nerskich. Do takiego poziomu wzajemnych relacji zobowiązują 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 znacząca liczba podmiotów wyznaniowych realizuje swoje zadania z dziedziny ochrony zdrowia psychicznego na podstawie ustawy z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (art. 2 ust. 2).

Dzielenie się państwa zadaniami z organizacjami pozarządowymi (z Kościołem katolickim oraz z innymi związkami wyznaniowymi) jest zjawiskiem coraz bardziej zauważalnym w naszym państwie²⁶. Sprzyjają temu zarówno omawiane regulacje prawne, jak i sama aktywność podmiotów niepublicznych, w tym szczególnie wyznaniowych²⁷. Dostrzega się jednak negatywne zjawisko braku koordynowania współpracy podmiotów pozarządowych (w tym wyznaniowych) na rzecz ochrony zdrowia psychicznego (także w domach pomocy społecznej) z administracją publiczną i samorządową, zwłaszcza na etapie finansowania tych zadań.

Ustawodawca polski, niestety, nie przewidział wprost w ustawie o ochronie zdrowia psychicznego wspomaganie przez budżet państwa lub samorządu terytorialnego podmiotów niepublicznych realizujących zadania z zakresu ochrony zdrowia psychicznego. O takiej możliwości, chociaż obarczonej wadami, mówi wspomniana już ustawa o pomocy społecznej²⁸.

²⁶ Również w krajach zachodnioeuropejskich na coraz większą skalę widoczna jest pluralizacja podmiotów świadczących publiczne usługi społeczne, w tym z zakresu ochrony zdrowia psychicznego.

²⁷ A. Rutkowska, *Pedagogzy 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. Autorka podkreśla, że najczęściej spotykane formy działalności organizacji pozarządowych o profilu socjalnym to obok świadczeń żywnościowych i materialnych leczenie (rehabilitacja i psychoterapia), a w ramach opieki pielęgnacja, wsparcie, pomoc duszpasterska i psychologiczna; w ramach usług na rzecz osób – edukacja i szkolenia, organizowanie schronienia, rozwijanie zainteresowań, poradnictwo indywidualne i rzecznictwo interesów, pokrywanie kosztów leczenia itp.

²⁸ 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 spo-

Jedną z szeroko pojmowanych form realizacji misji społecznej przez Kościół katolicki, inne kościoły i związki wyznaniowe zagwarantowanych ustawowo jest prawo do emitowania w radiu i telewizji programów o tematyce religijno-moralnej i społecznej, a także prawo do publikacji czasopism i innych druków²⁹.

Zatem rola podmiotów pozarządowych, w szczególności Kościoła katolickiego (i innych kościołów) i związków wyznaniowych, w sferze wykonywania zadań z ustawy o ochronie zdrowia psychicznego jest funkcją realizacji zasady subsydiarności (pomocniczości) jako jednej z naczelnych w nauce społecznej Kościoła katolickiego³⁰ i in-

tecznej 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”. Zatem istnieje wątpliwość, czy organy administracji rządowej mogłyby zlecać, w drodze umowy, Kościołowi katolickiemu i innym związkom wyznaniowym, fundacjom, stowarzyszeniom oraz osobom fizycznym i prawnym zadania z zakresu ochrony zdrowia psychicznego, które im powierzono oraz wspierać je w tym finansowo. Zob. Z. Zarzycki, *Rola kościołów i związków wyznaniowych*, s. 73-102.

²⁹ 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).

³⁰ Według E. Leś, *Zasada subsydiarności a pomoc społeczna w Polsce*, <http://www.barka.org.pl/uw.htm>, marzec 2006, zasada pomocniczości w rozumieniu nauki społecznej Kościoła mieści się w zasadzie solidarności jako jej szczególna artykulacja. Zgodnie z zasadą pomocniczości wyrażoną w encyklice *Centesimus annus* z 1991 r. „Społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”. Zob. także G. O’Collins SJ, E. G. Farrugia SJ, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przekł. ks. J. Ożóg SJ, B. Żak, Kraków 2002, s. 404. Zasada pomocniczości polega na tym, że różne instytucje społeczne nie powinny wyręczać organów państwa lub innych instytucji w wypełnianiu ich zadań i aktywności. Instytucje społeczne mogą interweniować jedynie wtedy, kiedy niezbędna jest pomoc, by zadania społeczne wypełnić w możliwie najlepszy sposób (por. ks. A. Wuwer, *Zasada pomocniczości*, „Gość Niedzielny” 2001, nr 38).

nych kościołów, mającej coraz większe znaczenie w sferze publiczno-prawnej w Polsce³¹. Z drugiej strony zasada ta wyznacza granice wzajemnej ingerencji organów rządowych (organizujących i świadczących pomoc z zakresu ochrony zdrowia psychicznego) w stosunku do podmiotów niepublicznych.

Zasadę subsydiarności (pomocniczości) w stosunku do pozarządowych organizacji pomocowych można rozumieć na dwa sposoby: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich oznacza, że pozarządowe organy ochrony zdrowia psychicznego nie powinny przeszkadzać beneficjentom tej pomocy i ich rodzinom w podejmowaniu inicjatywy w przewyciężeniu trudnych sytuacji życiowych i zdrowotnych. Z kolei według drugiego organy pozarządowe powinny podtrzymywać (czasowo lub stale) inicjatywę osób potrzebujących pomocy w przewyciężaniu trudności własnymi siłami, wykorzystując możliwości oraz starania.

3. POMOC KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Kościoły i inne związki wyznaniowe oraz ich jednostki organizacyjne mogą świadczyć pomoc w zakresie ochrony życia psychicznego na dwóch etapach, tj. w działaniach zapobiegawczych i w ramach opieki zdrowotnej. Te pierwsze mogą być podejmowane przede wszystkim wobec dzieci, młodzieży, osób starszych i osób znajdujących się w sytuacjach stwarzających zagrożenie dla ich zdrowia psychicznego. Działania te obejmują w szczególności (art. 4 ust. 2 ustawy)³²:

³¹ W krajach sąsiednich również organizacje kościelne biorą na siebie zadania społeczne, w tym z zakresu ochrony zdrowia psychicznego. W Niemczech dużym uznaniem cieszy się Organizacja Charytatywna Kościoła Ewangelickiego (Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland) i Niemieckie Towarzystwo Caritas (Deutscher Caritasverband). Zob. P. Błędowski, *Pomoc społeczna i opieka nad osobami starszymi w RFN*, Warszawa 1996, s. 52-53; V. Ronge, *Theorie und Empirie des „Dritten Sektors“*, w: *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft*, t. 2: *Nomos Verlag*, Baden-Baden 1988, s. 115 nn.

³² S. Dąbrowski, J. Pietrzykowski, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, s. 22.

- stosowanie zasad ochrony zdrowia psychicznego w pracy szkół, placówek oświatowych, opiekuńczo-wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz w jednostkach wojskowych,
- tworzenie placówek rozwijających działalność zapobiegawczą, przede wszystkim poradnictwa psychologicznego³³, oraz placówek specjalistycznych, z uwzględnieniem wczesnego rozpoznawania potrzeb dzieci z zaburzeniami rozwoju psychoruchowego,
- wspieranie grup samopomocy i innych inicjatyw społecznych w zakresie ochrony zdrowia psychicznego,
- rozwijanie działalności zapobiegawczej w zakresie ochrony zdrowia psychicznego przez zakłady opieki zdrowotnej,
- wprowadzanie zagadnień ochrony zdrowia psychicznego do programu przygotowania zawodowego osób zajmujących się wychowaniem, nauczaniem, resocjalizacją, leczeniem i opieką, zarządzaniem i organizacją pracy oraz organizacją wypoczynku,
- podejmowanie badań naukowych służących umacnianiu zdrowia psychicznego i zapobieganiu zaburzeniom psychicznym,
- uwzględnianie zagadnień zdrowia psychicznego w działalności publicznych środków masowego przekazu, a zwłaszcza w programach radiowych i telewizyjnych.

Zasady organizowania i prowadzenia działalności w dziedzinie promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym regulują akty wykonawcze do ustawy³⁴. Wprawdzie obowiązek organizowania i prowadzenia powyższych działań spoczywa na organach administracji rządowej i samorządu terytorialnego, publicznych zakładach opieki zdrowotnej, jednostkach pomocy społecznej, szkołach i uczelniach, zakładach penitencjarnych, placówkach resocjalizacyjnych, jednostkach wojskowych, ale w tym procesie mogą uczestniczyć (na zasadzie dobrowolności) także kościoły i związki wyznaniowe³⁵.

³³ Np. Fundacja im. Brata Alberta w ramach Warsztatów Terapii Zajęciowej udziela fachowej porady psychologicznej i psychiatrycznej w całym kraju.

³⁴ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 20 sierpnia 1996 r. w sprawie sposobu organizowania i prowadzenia działalności w dziedzinie promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym (Dz. U. nr 112, poz. 537).

Działania w zakresie promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym są realizowane w szczególności przez:

- rozwijanie w społeczeństwie wiedzy i umiejętności potrzebnych człowiekowi do samorozwoju i samorealizacji, radzenia sobie ze stresami i wymaganiami środowiska oraz zwiększania kontroli nad swoim zdrowiem psychicznym,
- kształtowanie zachowań i stylów życia korzystnych dla zdrowia psychicznego, w tym zapobiegających nadużywaniu alkoholu, używaniu innych substancji psychoaktywnych i paleniu tytoniu,
- uwzględnianie zagadnień promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym w programach nauczania, a także w programach kształcenia podyplomowego i zawodowego osób zajmujących się nauczaniem i wychowaniem, leczeniem, opieką, rehabilitacją i resocjalizacją oraz w programach ochrony zdrowia i w środkach masowego przekazu, w tym w jednostkach publicznej radiofonii i telewizji,
- tworzenie placówek zajmujących się poradnictwem psychologicznym i pomocą psychospołeczną oraz wczesnym rozpoznawaniem potrzeb dzieci z zaburzeniami rozwoju psychoruchowego,
- organizowanie i wspieranie zróżnicowanych form oparcia społecznego, zwłaszcza grup samopomocy osób z zaburzeniami psychicznymi,
- prowadzenie działalności naukowej, wydawniczej i popularyzacyjnej,
- inicjowanie działań psychoedukacyjnych, rozwijanie umiejętności potrzebnych człowiekowi w celu kształtowania prawidłowych stosunków międzyludzkich w miejscu pracy.

Opieka zdrowotna nad osobami z zaburzeniami psychicznymi jest wykonywana w ramach podstawowej i specjalistycznej opieki zdrowotnej, zwłaszcza psychiatrycznej opieki zdrowotnej, w formie pomocy doraźnej, ambulatoryjnej, dziennej, szpitalnej i środowiskowej oraz w domach pomocy społecznej³⁶. Rola kościołów i innych

³⁵ Obok stowarzyszeń i innych organizacji społecznych, fundacji, samorządów zawodowych, grup samopomocy pacjentów i ich rodzin oraz innych osób prawnych i fizycznych (§ 1 ust. 2 cyt. rozporządzenia).

związków wyznaniowych w realizacji zadań z ustawy o ochronie zdrowia psychicznego przejawiać się może w prowadzeniu tzw. „innego zakładu opieki zdrowotnej, sprawującego całodobową opiekę psychiatryczną lub odwykową”, o którym mowa w art. 3 pkt. 1 lit. c) i pkt. 3 ustawy. W myśl tych przepisów instytucje kościelne mogą prowadzić domy pomocy społecznej lub środowiskowe domy samopomocy oraz świadczyć wszelkie formy pomocy instytucjonalnej dla osób z zaburzeniami psychicznymi.

4. SPECJALISTYCZNE DOMY POMOCY SPOŁECZNEJ

Organizację i zapewnienie usługi o odpowiednim standardzie w domach pomocy społecznej dostosowanych do szczególnych potrzeb osób z zaburzeniami psychicznymi ustawa powierzyła władzom powiatowym. Domy te są tworzone i działają na zasadach określonych w ustawie z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej³⁷ (art. 6a ustawy). Zasady przyjęcia do domu pomocy społecznej zostały określone w rozdziale czwartym ustawy, w art. 38-41, i w aktach niższego rzędu³⁸. Zatem do takiego domu pomocy społecznej może być przyjęta osoba, która wskutek choroby psychicznej lub upośledzenia umysłowego nie jest zdolna do zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych i nie ma możliwości korzystania z opieki innych osób oraz potrzebuje stałej opieki i pielęgnacji, lecz nie wymaga leczenia szpitalnego. Przy czym zgodę na przyjęcie może wyrazić sam podopieczny³⁹ lub jego przedstawiciel ustawowy⁴⁰.

³⁶ K. Gromek, *Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego*, s. 81.

³⁷ Dz. U. nr 64, poz. 593 ze zm. Wcześniej na podstawie ustawy z dnia 29 listopada 1990 r. o pomocy społecznej (Dz. U. nr 87, poz. 506, wielokrotnie nowelizowanej).

³⁸ Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Socjalnej z dnia 31 lipca 1995 r. w sprawie szczegółowego sposobu działania w sprawach przyjęcia do domu pomocy społecznej oraz wypisania z domu pomocy społecznej osoby chorej psychicznie i upośledzonej umysłowo (Dz. U. nr 92, poz. 460).

³⁹ Zob. T. Cysek, Ł. Korózs, *Funkcjonowanie ustawy o ochronie zdrowia psychicznego*, „Monitor Prawniczy” 1997, nr 3, s. 96.

⁴⁰ M. Sychowicz, *Postępowanie sądowe w sprawach z ustawy o ochronie zdrowia psychicznego*, „Przegląd Sądowy” 1995, nr 1, s. 3, uważa, że w przepisie (art. 22 ust. 5

Jeżeli natomiast podopieczny lub jego przedstawiciel ustawowy nie wyrażają zgody na przyjęcie do domu pomocy społecznej, a brak opieki zagraża życiu tej osoby, organ do spraw pomocy społecznej może wystąpić do sądu opiekuńczego miejsca zamieszkania tej osoby z wnioskiem o przyjęcie do domu pomocy społecznej bez jej zgody. Z przedmiotowym wnioskiem może wystąpić również kierownik szpitala psychiatrycznego, jeżeli przebywająca w nim osoba jest niezdolna do samodzielnego zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, a potrzebuje stałej opieki i pielęgnacji, nie wymaga natomiast dalszego leczenia w tym szpitalu⁴¹. Potrzeby społeczne wymuszają rozwój sieci specjalistycznych domów pomocy społecznej prowadzonych m.in. przez podmioty kościelne⁴². Wśród tych domów spotyka się ukierunkowanie na pensjonariusza o określonym wieku lub płci. Do każdego domu pomocy społecznej (i szpitala psychiatrycznego) przeznaczonego dla osób chorych psychicznie lub upośledzonych umysłowo, bez względu na status podmiotu go prowadzącego, ma

ustawy z 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego) chodzi o takich przedstawicieli ustawowych jak opiekun osoby całkowicie ubezwłasnowolnionej, opiekun małoletniego, kurator ustanowiony dla małoletniego na podstawie art. 147 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (Dz. U. z 1964 r., nr 9, poz. 59 ze zm.) i kurator osoby częściowo ubezwłasnowolnionej, jeżeli jest powołany do jej reprezentowania (art. 181 § 1 k.r.o.).

⁴¹ K. Korzan, *Postępowanie w sprawach ochrony zdrowia psychicznego*, „Rejent” 1996, nr 6, s. 23 nn.

⁴² <http://bazy.ngo.pl>; marzec 2006 r.: Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci i Młodzieży Niepełnosprawnych Intelaktnie prowadzony przez Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Rudzie Śląskiej (chłopcy do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej Zakonu OO. Bonifratrów w Kalwarii Zebrzydowskiej, Dom Pomocy Społecznej im. Św. Brata Alberta Zgromadzenia Braci Albertynów w Ojcowie, Dom Pomocy Społecznej dla Dzieci Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP NP w Starej Wsi (podkarpackie) i w Tarnobrzegu (dzieci do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej – Ośrodek „Najświętsze Serce Jezusa” w Rudzie Śląskiej (dzieci do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej – Ośrodek dla Niepełnosprawnych „Miłosierdzie Boże” w Mikołowie-Borowa Wieś (dzieci do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej Zakonu Bonifratrów w Cieszynie (dla mężczyzn), Dom Pomocy Społecznej Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Bielsko-Białej (dziewczęta do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK w Sieradzu (młodzież do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w Augustowie (dziewczęta do 18 lat), Dom Pomocy Społecznej pw. Św. Franciszka z Asyżu w Tykocinie (kobiety), Dom Pomocy Społecznej Caritas Diecezji Kieleckiej w Szydłowie itd.

prawo wstępu o każdej porze sędziego sądu powszechnego w celu kontroli legalności przyjęcia i przebywania w takim domu pomocy społecznej (lub szpitalu) osób z zaburzeniami psychicznymi, przestrzegania ich praw oraz kontroli warunków, w jakich one tam przebywają (art. 43 ust. 1 ustawy)⁴³.

5. NAUKA, ZAJĘCIA REWALIDACYJNO-WYCHOWAWCZE I REHABILITACJA

Szczególną formą realizacji zadań z zakresu ochrony zdrowia psychicznego jest zapewnienie dzieciom i młodzieży upośledzonej umysłowo bez względu na stopień upośledzenia organizacji nauki i zajęć rewalidacyjno-wychowawczych w przedszkolach, szkołach, placówkach opiekuńczo-wychowawczych, ośrodkach rewalidacyjno-wychowawczych, w domach pomocy społecznej i zakładach opieki zdrowotnej, a także w domu rodzinnym (art. 7 ust. 1 ustawy). Dla tych osób może być organizowana również rehabilitacja lecznicza, zawodowa i społeczna, przy czym rehabilitacja i zajęcia rewalidacyjno-wychowawcze są bezpłatne.

Ustawa wprost przewiduje, że naukę, zajęcia rewalidacyjno-wychowawcze i rehabilitację mogą także organizować podmioty wymienione w art. 1 ust. 2 ustawy, czyli kościoły i inne związki wyznaniowe (art. 7 ust. 5 ustawy). Szczególną formą realizacji powyższych zadań są warsztaty terapii zajęciowej prowadzone m.in. przez podmioty kościelne⁴⁴, w ramach których można np. przyuczyć pensjonariusza

⁴³ M. Boratyńska, P. Konieczniak, *Prawa pacjenta*, Warszawa 2001, s. 365-370, omawiają zasady dostępu pacjenta do dokumentacji medycznej, (s. 379) ochronę dokumentacji i wykorzystanie dokumentacji jako dowodu. Szczegóły reguluje rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 22 lutego 1995 r. w sprawie kontroli przestrzegania praw osób z zaburzeniami psychicznymi przebywających w szpitalach psychiatrycznych i domach pomocy społecznej (Dz. U. nr 23, poz. 128).

⁴⁴ <http://bazy.ngo.pl>; marzec 2006 r.: Duszpasterskie Stowarzyszenie Osób z Upośledzeniem Umysłowym – Warsztat Terapii Zajęciowej w Krakowie, Warsztat Terapii Zajęciowej „Wspólnota” przy Fundacji im. Brata Alberta we Wrocławiu, Caritas Archidiecezji Gdańskiej – Warsztaty Terapii Zajęciowej w Łąpinie, Kolbudach, w Suchym Dębnie, Caritas Diecezji Warszawsko-Praskiej – Warsztaty Terapii Zajęciowej w Mińsku Mazowieckim, Fundacja im. Brata Alberta – Warsztaty Te-

do zawodu. Zasady organizacji zajęć rewalidacyjno-wychowawczych i rehabilitacji regulują akty podstawowe⁴⁵.

6. ORGANIZACJA TZW. OPARCIA SPOŁECZNEGO DLA OSÓB CHORYCH PSYCHICZNIE LUB UPOŚLEDZENIA UMYSŁOWEGO

Jednostki organizacyjne i inne podmioty (w tym kościelne), działające na podstawie ustawy o pomocy społecznej, w porozumieniu z zakładami psychiatrycznej opieki zdrowotnej organizują na obszarze swojego działania oparcie społeczne dla osób, które z powodu choroby psychicznej lub upośledzenia umysłowego mają poważne trudności w życiu codziennym – zwłaszcza w kształtowaniu swoich stosunków z otoczeniem – w zakresie edukacji, zatrudnienia oraz w sprawach bytowych (art. 8 ust. 1 ustawy). Oparcie społeczne polega w szczególności na:

- podtrzymywaniu i rozwijaniu umiejętności niezbędnych do samodzielnego, aktywnego życia,
- organizowaniu w środowisku społecznym pomocy ze strony rodziny, innych osób, grup, organizacji społecznych i instytucji,
- udzielaniu pomocy finansowej, rzeczowej oraz innych świadczeń na zasadach określonych w ustawie o pomocy społecznej⁴⁶.

rapii Zajęciowej w Trzebini, Caritas Diecezji Płockiej – Warsztaty Terapii Zajęciowej w Płocku, Warsztaty Terapii Zajęciowej przy Parafii Św. Jakuba Apostoła w Płocku itd.

⁴⁵ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 1997 r. w sprawie zasad organizowania zajęć rewalidacyjno-wychowawczych dla dzieci i młodzieży upośledzonych umysłowo w stopniu głębokim (Dz. U. nr 14, poz. 76); rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 3 listopada 1995 r. w sprawie zasad organizowania i zakresu rehabilitacji leczniczej w domach pomocy społecznej (Dz. U. nr 132, poz. 653); rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 20 października 1995 r. w sprawie organizowania zajęć rehabilitacyjnych w szpitalach psychiatrycznych i nagradzania uczestników tych zajęć (Dz. U. nr 127, poz. 614).

⁴⁶ Zob. m.in. nieobowiązujące już rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Socjalnej z dnia 18 grudnia 1996 r. w sprawie rodzajów specjalistycznych usług opiekuńczych oraz kwalifikacji osób świadczących takie usługi dla osób z zaburzeniami psy-

7. ŚRODOWISKOWE DOMY SAMOPOMOCY

Usługi opiekuńcze powinny być dostosowane do szczególnych potrzeb osób z zaburzeniami psychicznymi. Pomoc mieszkaniowa, jako forma usługi opiekuńczej, może polegać m.in. na udostępnianiu miejsca w środowiskowym domu samopomocy (art. 9 ust. 1 ustawy). Środowiskowe domy samopomocy stosownie do potrzeb są organizowane, prowadzone i finansowane przez organy do spraw pomocy społecznej na zasadach określonych w przepisach ustawy o pomocy społecznej jako zadania zlecone gminom przez administrację rządową w ramach pomocy społecznej. Środowiskowe domy samopomocy mogą być także tworzone przez podmioty wymienione w art. 1 ust. 2 (art. 9 ust. 2) ustawy, czyli kościoły i inne związki wyznaniowe. W ciągu sześciu miesięcy od dnia wejścia w życie ustawy (czyli do 21 lipca 1995 r.) Minister Pracy i Polityki Socjalnej w porozumieniu z Ministrem Zdrowia i Opieki Społecznej został zobowiązany do opracowania docelowej sieci domów pomocy społecznej dla osób psychicznie chorych oraz środowiskowych domów samopomocy, przy czym pełna realizacja przedmiotowej sieci ma nastąpić w terminie do dnia 31 grudnia 2008 r. (art. 55 ust. 3 ustawy). Potrzeby społeczne decydują o wzrastającej sieci placówek tego typu, które są prowadzone m.in. przez podmioty pozarządowe, w tym wyznaniowe⁴⁷.

chicznymi, zasad i trybu ustalania i pobierania opłat za te usługi, jak również warunków częściowego lub całkowitego zwolnienia od opłat (Dz. U. nr 2, poz. 12 ze zm.).

⁴⁷ [Http://bazy.ngo.pl](http://bazy.ngo.pl); marzec 2006 r.: Środowiskowy Dom Samopomocy „Klub Aktywności” prowadzony przez Chrześcijańskie Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych, Ich Rodzin i Przyjaciół „Ognisko” w Krakowie, Środowiskowy Dom Samopomocy Caritas Diecezji Toruńskiej w Toruniu, Środowiskowy Dom Samopomocy im. Benito Menni Zgromadzenia Sióstr Szpitalnych w Warszawie, Środowiskowy Dom Samopomocy Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Elku, Caritas Archidiecezji Gdańskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy – Kolbudy, Łąpino, Caritas Archidiecezji Gdańskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy przy Centrum Pomocowym Caritas im. Ojca Pio w Gdyni, Caritas Archidiecezji Gdańskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy (Suchy Dąb), Caritas Archidiecezji Katowickiej – Ośrodek MB Uzdrawienie Chorych – Środowiskowy Dom Samopomocy w Knurowie, Caritas Diecezji Kieleckiej – Środowiskowy Dom Samopomocy w Sędziszowie, Caritas Archidiecezji Krakowskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy w Krakowie (2 ośrodki)

W tych domach pomocy społecznej w określonych okolicznościach może być stosowany, zgodnie z art. 18 ustawy, przymus bezpośredni wobec każdej osoby z zaburzeniami psychicznymi, a więc nie tylko wobec osób chorych psychicznie, jak to ma miejsce w przypadku przymusowej hospitalizacji, ale również wobec osoby z zaburzeniami osobowości lub nerwicowymi⁴⁸.

8. DUSZPASTERSTWO CHORYCH

Kościół i inne związki wyznaniowe udzielają także posługi i pomocy osobom chorym psychicznie w ramach duszpasterstwa chorych⁴⁹. Konstytucja RP w art. 53 ust. 1 zapewnia każdemu, a więc również choremu psychicznie, wolność sumienia i religii. Wolność religii obejmuje m.in. prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują⁵⁰.

Kolejnym hierarchicznie aktem prawnym regulującym problematykę duszpasterstwa chorych jest konkordat. Mianowicie Rzeczpospolita Polska zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju (art. 17 ust. 1). Osobom tym zapewnia się

i w Krzeszowicach, Caritas Archidiecezji Katowickiej – Ośrodek „Najświętsze Serce Jezusa” – Środowiskowy Dom Samopomocy w Rudzie Śląskiej, Caritas Archidiecezji Katowickiej – Ośrodek Św. Faustyny – Środowiskowy Dom Samopomocy w Tychach, Caritas Diecezji Kieleckiej – Środowiskowy Dom Samopomocy w Solcu-Zdrój, Caritas Diecezji Pelplińskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy w Pelplinie, Caritas Diecezji Sandomierskiej – Środowiskowy Dom Samopomocy w Nisku itd.

⁴⁸ Zob. T. Dukiet-Nagórska, *Stosowanie ustawy o zawodzie lekarza przez psychiatrów i ustawy o ochronie zdrowia psychicznego przez lekarzy innych specjalności*, „Prawo i Medycyna” 2004, nr 4(17), s. 5 nn.

⁴⁹ B. Ratajczak, *Duszpasterstwo chorych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisław, Lublin 2003², s. 339-340.

⁵⁰ 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).

w szczególności możliwość uczestniczenia we mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych w zgodzie z celami pobytu tych osób w zakładach wyżej wskazanych. Ponadto dla realizacji uprawnień osób, o których mowa w ust. 1, biskup diecezjalny kieruje kapelanów, z którymi odpowiednia instytucja zawiera stosowną umowę cywilnoprawną (art. 17 ust. 3).

Z kolei ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przewiduje, że „Korzystając z wolności sumienia i wyznania, obywatele mogą w szczególności zgodnie z zasadami swojego wyznania uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne” (art. 2 pkt 2). W związku z tym przepisem pozostaje kolejny (art. 4 ust. 1 pkt 2), w myśl którego „prawo do posiadania i korzystania z przedmiotów potrzebnych do uprawiania kultu i praktyk religijnych przysługuje również osobom przebywającym w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej oraz dzieciom i młodzieży na krajowych koloniach i obozach organizowanych przez instytucje państwowe”. Ponadto kościoły i inne związki wyznaniowe na zasadach równouprawnienia, wypełniając funkcje religijne, mogą w szczególności udzielać posług religijnych, w tym osobom, o których mowa w art. 4 (art. 19 ust. 2 pkt 3).

Inny akt prawny, tj. ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP w rozdziale 4 (Duszpasterstwo specjalne), przewiduje, że „Dzieciom i młodzieży przebywającym w zakładach wychowawczych i opiekuńczych, jak również w sanatoriach, prewentoriach i szpitalach, zapewnia się prawo wykonywania praktyk religijnych, korzystania z posług religijnych i katechizacji, z zachowaniem wzajemnej tolerancji. W szczególności zapewnia się im możliwość udziału we mszy św. w niedziele i święta oraz w rekolekcjach” (art. 30 ust. 1).

Szczególne znaczenie ma posługa kapłańska w zakładach leczniczych oraz zamkniętych zakładach pomocy społecznej. Przebywającym tam osobom zapewnia się prawo wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych (art. 31 ust. 1), a w celu realizacji powyższych uprawnień kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudniają kapelanów skierowanych przez biskupa diecezjalnego. Ponadto w celu umożliwienia zainteresowanym chorym i pod-

opiecznym udziału we mszy św. i w innych zbiorowych praktykach religijnych kierownicy właściwych zakładów państwowych przeznaczają odpowiednie pomieszczenia na kaplice, a w wyjątkowych wypadkach udostępnią do tego celu inne pomieszczenia (art. 31 ust. 3).

W Polsce wszystkie kościoły i związki wyznaniowe, mające zapewnioną regulację prawną w formie ustawy indywidualnej, mają zagwarantowane prawo udzielania posług religijnych wobec chorych (także psychicznie)⁵¹.

9. OCHRONA TAJEMNICY CHOROBY PSYCHIATRYCZNEJ

Ochrona tajemnicy choroby (w tym psychicznej) może wynikać albo z przepisów prawa polskiego, albo prawa wewnętrznego kościoła lub związku wyznaniowego.

Wszystkie osoby wykonujące czynności wynikające z ustawy z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego (Dz. U. nr 111, poz. 535 ze zm.) są obowiązane do zachowania w tajemnicy wszystkiego, o czym dowiedzą się w związku z wykonywaniem tych czynności, stosownie do odrębnych przepisów, a nadto z zachowaniem przepisów rozdziału szóstego ustawy⁵². Zatem nie wolno przesłuchiwać osób obowiązanych do zachowania tajemnicy jako świadków na okoliczność wypowiedzi osoby, wobec której podjęto czynności wynikające z niniejszej ustawy, co do popełnienia przez nią czynu zabronionego (w tym wykroczenia) pod groźbą kary (art. 52 ust. 1 ustawy)⁵³.

⁵¹ B. Ratajczak, *Duszpasterstwo chorych*, s. 340; także J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 178-179.

⁵² Od obowiązku zachowania tajemnicy osoba wykonująca czynności wynikające z ustawy jest zwolniona w stosunku do: 1) lekarza sprawującego opiekę nad osobą z zaburzeniami psychicznymi; 2) właściwych organów administracji rządowej lub samorządowej co do okoliczności, których ujawnienie jest niezbędne do wykonywania zadań z zakresu pomocy społecznej; 3) osób współuczestniczących w wykonywaniu czynności w ramach pomocy społecznej, w zakresie, w jakim to jest niezbędne; 4) służb ochrony państwa i ich upoważnionych pisemnie funkcjonariuszy lub żołnierzy w zakresie niezbędnym do przeprowadzenia postępowania sprawdzającego na podstawie przepisów o ochronie informacji niejawnych.

Prawo kościelne (katolickie) natomiast nie wypowiada się wprost w kwestii prawa wiernych do ochrony danych medycznych⁵⁴. Jedynie Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 227 przewiduje, że „Wierni świeccy mają prawo, aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom”, a w kan. 220, że „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”. Tak więc Kodeks Prawa Kanonicznego formuje prawo do intymności, które na gruncie prawa świeckiego implikować może prawo do ochrony danych osobowych na podstawie polskiego kodeksu cywilnego (art. 23)⁵⁵.

Etyka lekarska zobowiązuje lekarza do zachowania tajemnicy lekarskiej, a lekarza katolika dodatkowo etyka katolicka. Niemniej obowiązek zachowania tajemnicy nie jest absolutny i doznaje określonych prawem wyłomów, często w interesie społecznym pacjenta lub jego najbliższych⁵⁶. W literaturze przedmiotu panuje pogląd, że etyka wyznania protestanckiego, judaistyczna albo muzułmańska w dużo większym stopniu niż katolicka kładzie nacisk na ochronę życia i zdrowia (psychicznego) przez lekarza i poszanowanie tajemnicy lekarskiej⁵⁷.

⁵³ S. Rutkowski, *Wybrane zagadnienia z zakresu odpowiedzialności karnej lekarza*, „Prokuratura i Prawo” 1999, nr 9, s. 71.

⁵⁴ M. Jackowski, *Ochrona danych medycznych*, Wrocław 2002, s. 225.

⁵⁵ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. nr 16, poz. 93 ze zm.); zob. M. Jackowski, *Ochrona danych medycznych*, s. 225.

⁵⁶ Dokumentacja lekarska wykorzystywana jest np. w sądach kościelnych w toczonych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

⁵⁷ M. Jackowski, *Ochrona danych medycznych*, s. 226-227.

PIOTR STANISZ

PROCES NORMOWANIA STOSUNKÓW POMIĘDZY
PAŃSTWEM A NIEKATOLICKIMI ZWIĄZKAMI
WYZNANIOWYMI W TRYBIE ART. 8 UST. 3 KONSTYTUCJI
REPUBLICKI WŁOSKIEJ Z 1947 R.
(ujęcie historyczne)

Jedną z naturalnych konsekwencji przyjęcia rozwiązania zapisanego w art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.¹ jest zwrócenie uwagi na analogiczne unormowanie, które od dziesięcioleci obowiązuje we Włoszech. Przywołany przepis posiada bowiem swój pierwowzór w art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej z 22 grudnia 1947 r.² Rozwiązania włoskie nie cieszą się jednak – jak dotąd – szczególnie intensywnym zainteresowaniem autorów polskich³, co niewątpliwie opóźnia rozpoczęcie procesu realizacji art. 25 ust. 5 polskiej ustawy zasadniczej.

Historia realizacji art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej stanowi jedynie niewielki fragment szerokiej problematyki przewidzianego w tym przepisie obowiązku normowania stosunków pomiędzy państwem włoskim a niekatolickimi związkami wyznaniowymi

¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78, poz. 483, sprost. Dz. U. z 2001 r., nr 28, poz. 319.

² „Gazzetta Ufficiale” (dalej: G. U.) nr 298 z 27 grudnia 1947 r. O uwzględnianiu rozwiązań włoskich podczas prac nad wyznaniowymi unormowaniami naszej ustawy zasadniczej mówiono wyraźnie podczas posiedzeń Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego (zob. np. wypowiedź Z. Łyko, przedstawiciela Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, podczas posiedzenia Podkomisji Podstaw Ustroju Politycznego i Społeczno-Gospodarczego w dniu 22 maja 1995 r., „Biuletyn” [Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego] 1995, t. 14, s. 79.

³ Zwraca na to uwagę M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004, s. 573 (w przypisie).

w oparciu o dwustronne porozumienia. Szczegółowe przeanalizowanie tego procesu, ze zwróceniem uwagi na przyczyny niemal 40-letniego opóźnienia w jego zainicjowaniu oraz pojawiające się trudności na kolejnych etapach, może się jednak przyczynić do uniknięcia podobnych sytuacji w polskiej praktyce ustawodawczej.

1. KONSTYTUCYJNY OBOWIĄZEK UKŁADOWEGO REGULOWANIA STOSUNKÓW POMIĘDZY PAŃSTWEM A NIEKATOLICKIMI ZWIĄZKAMI WYZNANIOWYMI

Jednym z fundamentów włoskiego prawa wyznaniowego jest zasada bilateralności (*principio di bilateralità*), wynikająca z art. 7 ust. 2 oraz art. 8 ust. 3 obowiązującej w tym kraju ustawy zasadniczej⁴. Zgodnie z tymi przepisami wzajemne stosunki pomiędzy państwem a Kościołem katolickim (art. 7) oraz innymi związkami wyznaniowymi (art. 8) powinny być normowane na podstawie aktów o charakterze dwustronnym. Przyjęcie tego rozwiązania stanowi logiczną konsekwencję podjętej przez włoskiego ustrojodawcę decyzji o odrzuceniu zarówno założeń skrajnie separatystycznych (które wykluczają umowy z grupami religijnymi), jak i idei państwa wyznaniowego (która zakłada współdziałanie z jedną tylko grupą religijną)⁵. Utrzymaniu

⁴ O zasadzie bilateralności piszą m.in.: G. Dalla Torre, *Il fattore religioso nella Costituzione*, Torino 1988, s. 117-130; C. Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996, s. 215-247; A. Vitale, *Corso di diritto ecclesiastico. Ordinamento giuridico e interessi religiosi*, Milano 1996, s. 147-189; R. Botta, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*, Torino 1998, s. 66-69.

⁵ C. Cardia, *Concordato e intese nel nuovo sistema delle fonti del diritto ecclesiastico*, „Politica del diritto” 1987, nr 4, s. 541-545. Rezygnacja z modelu państwa wyznaniowego mogła początkowo budzić wątpliwości ze względu na zawarte w konstytucji potwierdzenie obowiązywalności paktów laterańskich wpisane do art. 7 ust. 1. Traktat laterański stanowił w art. 1, iż „religia katolicka, apostołska i rzymska jest jedyną religią państwa” (polski tekst traktatu w: *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*, wstęp i oprac. W. Jakubowski, Pułtusk–Warszawa 2004, s. 105-119). Reguła ta kontrastowała z normami wpisanymi do włoskiej ustawy zasadniczej, w której przyjęto m.in., że „wszystkie związki wyznaniowe są równie wolne wobec prawa” (art. 8 ust. 1). Niekatolickim związkom wyznaniowym zapewniono w niej

praktyki konkordatowego określania relacji pomiędzy Włochami i Stolicą Apostolską musiało w tym kontekście towarzyszyć rozciągnięcie zasady bilateralności na niekatolickie związki wyznaniowe⁶.

Zgodnie z art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej stosunki pomiędzy państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi „są normowane przez ustawę na podstawie porozumień z ich właściwymi przedstawicielami”⁷. Z przytoczonego unormowania wynika wyraż-

ponadto prawo do swobodnego organizowania się według własnych statutów, o ile nie są one sprzeczne z włoskim porządkiem prawnym (art. 8 ust. 2). Wszystkim ludziom zagwarantowano wolność wyznawania własnej wiary, jej propagowania oraz wykonywania kultu, zastrzegając jedynie, że nie może chodzić o rytzy sprzeczne z dobrymi obyczajami (art. 19). Wśród zasad naczelnych włoskiego porządku prawnego umieszczono także regułę równouprawnienia obywateli bez względu na wyznanie (art. 3), przyjmując ponadto, że kościelny charakter i religijny cel stowarzyszenia lub instytucji nie mogą być przyczyną szczególnych ograniczeń ani też specjalnych obciążeń finansowych (art. 20). Całościowa analiza tych unormowań prowadzi do wniosku, że zakładają one wprowadzenie modelu państwa świeckiego (do takiego wniosku doszedł włoski Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 11-12 kwietnia 1989 r., nr 203; tekst w: *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte costituzionale in materia ecclesiastica (1987-1998)*, oprac. S. Damianello, Milano 1999, s. 597-613). Nieobowiązywalność zasady państwowego charakteru religii katolickiej została potwierdzona przez Stolicę Apostolską w protokole dodatkowym do układu zawartego z Republiką Włoską w dniu 18 lutego 1984 r. (pkt 1). Zob. M. Pietrzak, *Konkordat włoski z 18 lutego 1984 r.*, w: M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 329-330.

⁶ Analiza prac Konstytuanty wyraźnie wskazuje na „kompensacyjny” charakter art. 8 ust. 3 włoskiej ustawy zasadniczej. Propozycja unormowania przewidującego zawieranie porozumień z niekatolickimi związkami wyznaniowymi pojawiła się w toku dyskusji dotyczącej relacji państwa z Kościołem katolickim jako swego rodzaju przeciwstawienie paktów laterańskich. Myśl o rozszerzeniu zasady bilateralności na niekatolickie związki wyznaniowe łatwo zyskała szeroką aprobatę. Chociaż została wyśnuta przez ugrupowania lewicowe (Terraccini), została poparta zarówno przez chrześcijańskich demokratów (którzy promowali ideę dowartościowania wszelkich grup społecznych, przeciwstawiając się tendencjom indywidualistycznym), jak i ugrupowania laickie (które już wcześniej zaakceptowały umowny tryb regulacji sytuacji prawnej Kościoła katolickiego). Zob. G. Long, *I capisaldi del dibattito alla Costituente*, „Politica del diritto” 1996, nr 1, s. 20-21.

⁷ „I loro rapporti [tj. i rapporti delle confessioni religiose diverse dalla cattolica – przyp. autora] con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”.

nie, że uregulowanie kwestii wchodzących w zakres dwustronnych stosunków pomiędzy państwem a jakimś niekatolickim związkiem wyznaniowym bez uprzedniego osiągnięcia porozumienia musiałyby zostać uznane za niezgodne z konstytucją⁸. W praktyce natomiast przyjęto, że o osiągnięciu wymaganego porozumienia można mówić tylko w razie formalnego zawarcia układu, którego postanowienia stanowią element determinujący treść ustawy. Jej projekt jest poddawany pod osąd parlamentu, który jednak – w przeciwieństwie do zwykłej procedury ustawodawczej – nie może dokonywać w nim żadnych substancjalnych modyfikacji⁹.

Wymóg oparcia norm regulujących relacje państwa ze związkami wyznaniowymi na zawartych wcześniej porozumieniach dość powszechnie oceniany jest we włoskiej literaturze przedmiotu jako ważna gwarancja wolności religijnej i nie spotyka się z poważniejszą krytyką¹⁰. Z tego powodu pojawiające się niekiedy propozycje rewizji art. 7 i 8 tej konstytucji nie odnoszą się zazwyczaj do istoty tej zasady, lecz jedynie do sposobu jej wyrażenia¹¹.

⁸ F. Finocchiaro, *Il fenomeno religioso. I rapporti tra Stato e Chiesa cattolica. I culti non cattolici*, w: *Manuale di diritto pubblico*, red. G. Amato, A. Barbera, Bologna 1984, s. 1082.

⁹ Zob. A. Vitale, *Corso*, s. 186-189.

¹⁰ Zastrzeżenia wyrażane niekiedy wobec systemu umów są konsekwencją kontestowania praktyki zawierania konkordatów. Uzasadniane są również tym, że umowy nadmiernie promują wolność kolektywną kosztem wolności jednostek oraz przyczyniają się do tworzenia nierówności pomiędzy poszczególnymi grupami religijnymi. Tak np. M. Tedeschi, *Vecchi e nuovi saggi di diritto ecclesiastico*, Milano 1990, s. 90.

¹¹ Akcentując znaczenie zasady równej wolności, wyrażonej w art. 8 ust. 1 włoskiej ustawy zasadniczej, wskazuje się niekiedy na możliwość określenia wymogu układowego charakteru unormowań regulujących relacje państwa ze wszystkimi związkami wyznaniowymi w jednym przepisie, który zastąpiłby dotychczasowy art. 7 ust. 2 oraz art. 8 ust. 3 (zob. F. Finocchiaro, *Ipotesi di una revisione dell'articolo 7 della Costituzione*, „Politica del diritto” 1996, nr 1, s. 79). Jednak tylko wyjątkowo postuluje się całkowite ujednoclenie form regulacji sytuacji prawnej Kościoła katolickiego z tymi, które są przewidziane w odniesieniu do pozostałych związków wyznaniowych. Tego typu propozycję złożył w 1969 r. senator Albani. W tym samym kierunku szła również propozycja przedstawiona w 1972 r. przez deputowanego Basso (zob. F. Finocchiaro, *Il fenomeno*, s. 1086). Tego rodzaju postulaty spotykają się jednak w doktrynie ze słuszną krytyką, bazującą na świadomości, że Stolica Apostolska jest po-

2. PRZYCZYNY OPÓŹNIENIA REALIZACJI ART. 8 UST. 3 KONSTYTUCJI WŁOCH

Pomimo swojej rangi wynikającej z umieszczenia w części określającej naczelną zasadę porządku prawnego Republiki Włoskiej¹², art. 8 ust. 3 konstytucji tego państwa czekał na swoją pierwszą realizację niemal 40 lat. Pierwsza ustawa regulująca stosunki pomiędzy państwem włoskim a niekatolicką formacją religijną w oparciu o uprzednie porozumienie została uchwalona dopiero w 1984 r. Na tak znaczne opóźnienie złożyły się różnorodne czynniki. Istotne znaczenie posiadał najpierw fakt, że – ze względu na okoliczności zgłoszenia propozycji rozciągnięcia zasady układowej na niekatolickie związki wyznaniowe – w Konstytuancie nie do końca zdawano sobie sprawę ze znaczenia przyjętych rozwiązań i dopiero późniejsza refleksja pozwoliła na ich należyte dowartościowanie. Dodatkowe trudności wynikały z tego, że analizowany przepis nie posiadał żadnych analogii w prawie obowiązującym wcześniej we Włoszech. Należało więc najpierw od podstaw opracować koncepcję jego wykonania. Zadanie to nie było łatwe, ponieważ – jak do dziś twierdzi się w doktrynie – brakowało jakichkolwiek użytecznych wzorców, w tym również takich, które można byłoby zaczerpnąć z unormowań obowiązujących w innych państwach¹³.

W realiach włoskich oczywiste pierwszeństwo przed umowami z niekatolickimi związkami wyznaniowymi miała sprawa rewizji

wszechnie uznawanym podmiotem prawa międzynarodowego. Zob. G. Long, *I capisaldi*, s. 27; C. Cardia, *Il sistema pattizio alla prova: riforma dei Patti Lateranensi e stipulazione delle prime „intese”*, „Politica del diritto” 1996, nr 1, s. 69-71.

¹² Artykuły 1-12 włoskiej ustawy zasadniczej zostały zebrane w części zatytułowanej „Zasady naczelné” (*Principi fondamentali*).

¹³ W doktrynie włoskiego prawa wyznaniowego zupełnie nie dostrzega się faktu, że obowiązek normowania sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych po porozumieniu się z ich właściwymi przedstawicielami przewidziany był wcześniej przez art. 115 polskiej konstytucji z 17 marca 1921 r. (Dz. U. nr 44, poz. 267 ze zm.). Za nieużyteczne dla wypracowania rozwiązań możliwych do zastosowania we Włoszech do dziś uważa się natomiast doświadczenia niemieckie, ponieważ nie mają one wyraźnego umocowania w ustawie zasadniczej. Zob. G. Casuscelli, S. Damianello, *Intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, w: S. Berlingò, G. Casuscelli, S. Damianello, *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Torino 2000, s. 35.

stosunków ze Stolicą Apostolską. W Konstytucjancie konieczność dokonania tej rewizji nie budziła wątpliwości. Jednak przez pierwsze dziesięciolecie obowiązywania konstytucji ugrupowania rządzące nie podjęły żadnych inicjatyw, które zmierzałyby w tym kierunku. Żywszego zainteresowania kwestią modyfikacji konkordatu laterańskiego nie przejawiały również ugrupowania opozycyjne, w ramach których kultywowano przekonanie o niesłuszności normowania sytuacji Kościoła katolickiego w tym trybie¹⁴.

W pewnej mierze opóźnienie w realizacji art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej było również konsekwencją stanowiska przyjętego przez niekatolickie związki wyznaniowe. Dopóki nie otwarto negocjacji zmierzających do rewizji konkordatu laterańskiego, dopóty nie naciskały one na zawieranie z nimi porozumień przewidzianych w konstytucji, aby w ten sposób nie potwierdzać potrzeby zawarcia nowego układu pomiędzy Włochami i Stolicą Apostolską¹⁵.

Za pierwszą zapowiedź realizacji konstytucyjnego przepisu, przewidującego regulowanie wzajemnych stosunków pomiędzy państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi w oparciu o dwustronne porozumienia, można uznać unormowania zawarte w ustawie z dnia 5 lipca 1961 r. (nr 580), na podstawie której utworzono fundusz ubezpieczenia duchownych należących do niekatolickich związków wyznaniowych na wypadek inwalidztwa oraz starości¹⁶. Przewidzia-

¹⁴ Zob. F. Margiotta Broglio, *La questione del Concordato dal dopoguerra al referendum*, w: *Stato democratico e regime pattizio. Atti dell'incontro di studio (Messina, 6-7 giugno 1975)*, red. S. Berlingò, G. Casuscelli, Milano 1977, s. 62-63.

¹⁵ M. Tedeschi, *Verso un'intesa tra la Repubblica italiana e la Comunità islamica in Italia*, w: *Winfried Schulz in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht*, red. C. Mirabelli, G. Feliciani, C. G. Fürst, cz. 2, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999, s. 758; G. Peyrot, *Conseguenze dell'Intesa sull'ordinamento della Repubblica italiana*, „Quaderni della scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 18-19.

¹⁶ G. U. nr 179 z 21 lipca 1961 r. (zob. N. Colaianni, *Confessioni religiose e intese. Contributo all'interpretazione dell'art. 8 della Costituzione*, Bari 1990, s. 152; G. Casuscelli, S. Damianello, *Intese*, s. 40). Równocześnie na podstawie ustawy z 5 lipca 1961 r. (nr 579) utworzono fundusz ubezpieczenia duchownych należących do Kościoła katolickiego (G. U. nr 178 z 20 lipca 1961 r.). Zob. N. Fiorita, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Milano 2003, s. 194-195.

no w niej bowiem, że normy wykonawcze, odnoszące się do poszczególnych związków wyznaniowych, zostaną – na żądanie wysunięte przez związek wyznaniowy – wydane na podstawie porozumienia zawartego z jego przedstawicielami (art. 20). Metoda ta była kontynuowana również w późniejszych unormowaniach dotyczących ubezpieczenia społecznego duchownych¹⁷.

3. USTAWA NORMUJĄCA STOSUNKI POMIĘDZY PAŃSTWEM I KOŚCIOŁAMI REPREZENTOWANYMI PRZEZ STÓŁ WALDENSÓW

Decyzję o rozpoczęciu rokowań z Kościołami waldensów i metodystów podjęła Izba Deputowanych na posiedzeniu w dniu 25 listopada 1976 r. na ich wniosek złożony kilka lat wcześniej. Ze względu na zawarcie przez te Kościoły paktu integracyjnego negocjacje prowadzone były z ich wspólną reprezentacją, tj. ze Stołem Waldensów (Tavola Valdese)¹⁸.

Do prowadzenia negocjacji – podobnie jak w przypadku rewizji konkordatu – obie strony wyznaczyły 3-osobowe komisje¹⁹. Strona

¹⁷ Zob. w szczególności art. 5 ust. 2 oraz art. 6 ust. 4 ustawy z dnia 22 grudnia 1973 r. (nr 903), na podstawie której scalono dwa dotychczas istniejące fundusze, tworząc jeden fundusz ubezpieczenia katolickiego kleru diecezjalnego oraz duchownych należących do niekatolickich związków wyznaniowych (G. U. nr 9 z 10 stycznia 1974 r.).

¹⁸ Pakt integracyjny został zawarty w 1975 r., a w pełni wszedł w życie w 1978 r. Na jego mocy utworzono wspólny dla tych Kościołów synod oraz ustalono, że na zewnątrz będą one jednolicie reprezentowane. Zawarcie paktu nie oznacza jednak pełnego zjednoczenia Kościołów waldensów i metodystów. Zachowują one swoją tożsamość m.in. w kwestiach o charakterze ekumenicznym, co przejawia się w przynależności do innych organizacji o zasięgu światowym. Zob. G. Long, *La legge di approvazione dell'intesa con la Tavola Valdese*, „Quaderni costituzionali” 1985, nr 1, s. 185; G. Long, *Le intese con Chiese evangeliche*, w: *Dall'Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa. Un quindicennio di politica e legislazione ecclesiastica*, red. A. Nardini, G. di Nucci, Roma 2001, s. 321-322.

¹⁹ Warto zwrócić uwagę, że stroną państwową reprezentowała ta sama komisja, która prowadziła rokowania w sprawie rewizji konkordatu (Gonella, Jemolo, Ago). G. Long, *La legge*, s. 181-182.

kościelna przystąpiła do rokowań z kilkoma generalnie określonymi postulatami, wśród których najważniejszym było wyzwolenie się spod wciąż obowiązującego prawodawstwa o kultach dopuszczalnych, z lat 1929-1930²⁰.

Rokowania trwały od czerwca 1977 r. do lutego 1978 r. Już w sierpniu 1978 r. Synod Kościołów waldensów i metodystów zatwierdził tekst przygotowanego porozumienia. Rząd jednak jeszcze przez kilka lat prowadził konsultacje międzyresortowe oraz inicjował nieformalne kontakty z przedstawicielami Stołu Waldensów, wyraźnie kierując się dążeniem do wcześniejszego podpisania umowy ze Stolicą Apostolską²¹.

Nowy konkordat został podpisany w dniu 18 lutego 1984 r. Umożliwiło to decyzję o zawarciu porozumienia ze Stołem Waldensów, do którego doszło w dniu 21 lutego tego roku. Na podstawie zawartego porozumienia przygotowano następnie rządowy projekt ustawy, decydując się na przeniesienie do niego wszystkich postanowień umownych i ograniczenie się jedynie do zmian o charakterze językowym. Nie opowiedziano się więc za żadną ze skrajnych propozycji wypowiedzianych wówczas w doktrynie, w której sugerowano albo przyjęcie (zawierającej tylko jeden artykuł) ustawy zapewniającej skuteczność porozumienia we włoskim porządku prawnym, albo przeniesienie do ustawy tylko tych przepisów umownych, które zawierały treść normatywną, a nie były wyłącznie jednostronnymi deklaracjami. Przygotowaną w ten sposób ustawę uchwalono w dniu 11 sierpnia 1984 r. (nr 449)²².

Wkrótce dokończono również prace zmierzające do nowego unormowania sytuacji prawnej Kościoła katolickiego. Ustawa ratyfikująca konkordat i zapewniająca jego wykonanie we włoskim porządku prawnym została uchwalona w dniu 25 marca 1985 r. (nr 121). Dwa miesiące później przyjęto również ustawy recypujące postanowienia państwowo-kościelnej komisji parytetowej, która wy-

²⁰ G. Peyrot, *Conseguenze*, s. 20-22.

²¹ G. Long, *La legge*, s. 182.

²² G. U. nr 222 z 13 sierpnia 1984 r. Zob. G. Long, *La legge*, s. 182-183; S. Lariccia, *L'attuazione dell'art. 8,3 comma, della Costituzione: le intese tra lo Stato italiano e le Chiese rappresentate dalla Tavola Valdese*, „Diritto ecclesiastico” 1984, cz. 1, s. 477-478.

pracowała nowe normy dotyczące kościelnych jednostek organizacyjnych, dóbr kościelnych oraz utrzymania duchowieństwa katolickiego pełniącego posługę w diecezji (ustawy z dnia 20 maja 1985 r., nr 206 i nr 222)²³.

Rozpoczęty wówczas okres bywa określany we włoskiej doktrynie prawa wyznaniowego jako okres porozumień (*stagione delle intese*). Jedną z jego charakterystycznych cech jest dążenie do stopniowej likwidacji rozdziewięku istniejącego pomiędzy art. 7 i 8 konstytucji Włoch. Do tej pory przepisy te były rozważane oddzielnie i traktowane jako „dwa przeciwległe brzegi tej samej rzeki” (*sponde oposite di uno stesso fiume*). Czasowa zbieżność rewizji konkordatu z zawarciem pierwszego porozumienia, przewidzianego w art. 8 ust. 3 konstytucji, stała się pierwszym widocznym znakiem dążenia do realizacji tego celu. Od strony treściowej porozumienie zawarte ze Stołem Waldensów różni się jednak od nowego konkordatu włoskiego. Głównym celem tego porozumienia było bowiem wyzwolenie zawierających je Kościołów spod prawodawstwa o kultach dopuszczonych, a nie unormowanie całokształtu zagadnień wynikających ze współistnienia społeczności religijnej i politycznej. Przedstawiciele Stołu Waldensów od początku prac wyraźnie zmierzali do ukształtowania tego porozumienia jako „alternatywy dla konkordatu”, tj. do nadania mu charakteru „umowy o rozdziale” (*accordo di separazione*), a nie „układu o współpracy” (*accordo di cooperazione*). Stąd też w omawianym porozumieniu liczne są jednostronne deklaracje, służące za manifestowanie tożsamości społeczności religijnej, brak jest zaś norm szczegółowo określających poszczególne kwestie²⁴.

²³ Wprowadzenie do włoskiego porządku prawnego norm wypracowanych w 1985 r. przez komisję państwo-kościelną dokonało się równoległe na podstawie dwóch mechanizmów, czego wyrazem stało się uchwalenie w tym samym dniu (20 maja 1985 r.) dwóch ustaw zawierających te same unormowania. Pierwsza z nich jest swego rodzaju ustawą ratyfikacyjną, natomiast druga (nr 222) to typowa ustawa, której tekst odpowiada treści przygotowanego przez komisję protokołu. Zob. C. Cardia, *Manuale*, s. 229-230.

²⁴ G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 323-324.

4. USTAWY DOTYCZĄCE WŁOSKIEJ UNII CHRZEŚCIJAŃSKICH KOŚCIOŁÓW ADWENTYSTÓW DNIA SIÓDMEGO I ZGROMADZEŃ BOŻYCH WE WŁOSZECH

Po zawarciu porozumienia ze Stołem Waldensów przewidywano, że przystąpią do niego również inne Kościoły protestanckie²⁵. W celu umożliwienia takiego rozwiązania w porozumieniu wykorzystano otwartą formułę: „Kościół reprezentowane przez Stół Waldensów”, w miejsce początkowo proponowanej: „Kościół waldensów i metodystów”. Przewidywanie to jednak się nie ziściło. Kolejne Kościoły decydowały się na zawarcie własnych umów, dążąc do tego, aby zawarte w nich postanowienia były w pełnijszy sposób dostosowane do specyfiki głoszonej przez nie doktryny.

Wkrótce po uchwaleniu ustawy regulującej stosunki pomiędzy państwem i Kościołami reprezentowanymi przez Stół Waldensów zainicjowano procedury zmierzające do zawarcia porozumień z Włoską Unią Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego (Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del Settimo Giorno)²⁶ oraz ze Zgromadzeniami Bożymi we Włoszech (Assemblee di Dio in Italia)²⁷. W przeciwieństwie do trybu przygotowania pierwszego porozumienia przewidzianego w art. 8 ust. 3 włoskiej konsty-

²⁵ Tego rodzaju postępowanie byłoby zgodne z wcześniejszym stanowiskiem Rady Związkowej Włoskich Kościołów Ewangelickich (Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia). Zgodnie z deklaracją, która została wydana przez Radę w dniu 5 lutego 1948 r., porozumienia postrzegane były jako instrument służący wypracowaniu nowej ustawy, która zastąpi prawodawstwo o kultach dopuszczonych. Tamże, s. 322.

²⁶ Unia jest elementem ruchu o zasięgu światowym, zawdzięczającego swoje powstanie poglądom Williama Millera, działającego w Stanach Zjednoczonych w pierwszej połowie XIX w. Grupuje ona adwentystyczne wspólnoty działające we Włoszech. Do najważniejszych rysów ruchu adwentystycznego należy intensywne oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa (Miller wyznaczył jego datę na 1844 r.) oraz akcentowanie wyjątkowego charakteru soboty jako dnia przeznaczonego na sprawowanie kultu i wypoczynek. We Włoszech ruch adwentystyczny pojawił się w drugiej połowie XIX w. W czasie wysuwania postulatów o unormowanie stosunków pomiędzy państwem i Unią wspólnoty adwentystyczne we Włoszech zrzeszały ok. 5 tys. dorosłych członków ochrzczonych przez zanurzenie. G. Long, *Le intese con l'Unione avventista e con le Assemblee di Dio In Italia*, „Quaderni del diritto e politica ecclesiastica” 1987, s. 121-122.

tucji, tym razem ustanowiono tylko jedną komisję funkcjonującą przy Prezydium Rady Ministrów. Komisja ta była uzupełniana ekspertami wyznaczonymi przez stronę kościelną²⁸.

Prace nad porozumieniami z Włoską Unią Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego oraz ze Zgromadzeniami Bożymi prowadzone były równoległe. Oba porozumienia zostały podpisane tego samego dnia (29 grudnia 1986 r.) i jednego dnia (22 listopada 1988 r.) na ich podstawie uchwalono odpowiednie ustawy (nr 516 i 517)²⁹. Ze względu na odmienności przyjmowanych przez te grupy założeń zawarte przez nie porozumienia różniły się jednak między sobą³⁰.

Przedstawiciele Kościołów adwentystycznych zamierzali wykorzystać porozumienie nie tylko do zmanifestowania własnej tożsamości i wyzwolenia się spod prawodawstwa o kultach dopuszczonych. Dążyli również do tego, aby dzięki niemu usunąć wszelkie przeszkody, na jakie napotykało w rzeczywistości włoskiej życie według doktryny adwentystycznej i uregulować wszystkie kwestie wchodzące w zakres ich wzajemnych stosunków z państwem. W konsekwencji porozumienie podpisane przez rząd z Unią Kościołów adwentystycznych było obszerniejsze od umowy zawartej ze Stołem Waldensów i zawierało szereg unormowań nowatorskich: przystąpienie

²⁷ Zgromadzenia Boże obejmują szereg lokalnych wspólnot mieszczących się w ramach ruchu zielonoświątkowego, zainicjowanego na początku XX w. w Stanach Zjednoczonych. Powstanie pierwszych tego typu grup we Włoszech (do czego doszło wkrótce po powstaniu ruchu) jest owocem działalności misyjnej włoskiej grupy z Chicago. W 1935 r. (na mocy tzw. okólnika Buffarini-Guidi) kult pentekostalny został we Włoszech wyłączony z grona kultów dopuszczonych ze względu na „praktyki religijne sprzeczne z porządkiem społecznym i szkodliwe dla fizycznej i psychicznej integralności rasy”. Ten okres zakończył się definitywnie dopiero w 1959 r., kiedy to Zgromadzeniom Bożym została przyznana osobowość prawna jako jednostce organizacyjnej mającej cele kultowe. Cztery lata wcześniej uchylono natomiast okólnik z 1935 r. Zgromadzenia Boże we Włoszech grupują ok. 150 tys. osób. Szereg działających we Włoszech wspólnot religijnych o inspiracji pentekostalnej funkcjonuje również poza Zgromadzeniami Bożymi. G. Long, *Le intese con l'Unione*, s. 123-124; G. Di Masa, *Le intese tra le Assemblee di Dio e il governo italiano*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 99-107.

²⁸ Zob. G. Long, *Le intese con l'Unione*, s. 119-120.

²⁹ G. U. nr 283 z 2 grudnia 1988 r.

³⁰ G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 324.

do systemu finansowania na podstawie mechanizmu asygnaty podatkowej (choć bez korzystania z kwot, co do których brak wyraźnej deklaracji podatnika i bez możliwości finansowania z tych środków celów kultowych), szczegółowe określenie prawa do odbycia służby zastępczej w miejsce obowiązkowej służby wojskowej oraz gwarancje dotyczące świętowania soboty³¹.

Z kolei porozumienie zawarte ze Zgromadzeniami Bożymi wyraźnie bazuje na umowie ze Stołem Waldensów i podobnie jak ona bywa zaliczane do tzw. umów o rozdziale. Zasadniczy cel, jaki zamierzała osiągnąć strona kościelna, był bowiem zdeterminowany przez trudności, jakich ruch zielonoświątkowy doświadczył we Włoszech w ubiegłych dziesięcioleciach. Tworzyły one klimat nieufności wobec instytucji państwowych. Porozumienie postrzegano więc przede wszystkim jako sposób na wyzwolenie się spod dotychczas obowiązujących unormowań krępujących ich swobodną działalność. Zgromadzenia Boże jednak, w przeciwieństwie do Stołu Waldensów, zdecydowały się na uczestnictwo w systemie finansowania opartym na mechanizmie asygnaty podatkowej³².

5. USTAWOWA REGULACJA STOSUNKÓW PAŃSTWA ZE ZWIĄZKIEM WŁOSKICH GMIN ŻYDOWSKICH

Negocjacje ze Związkiem Włoskich Gmin Żydowskich (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane) zostały zainicjowane w 1977 r. Na wniosek przedstawicieli tego Związku były one prowadzone przez dwie odrębne komisje, zgodnie z modelem przyjętym podczas przygotowywania porozumienia ze Stołem Waldensów³³.

Potrzeba zawarcia umowy ze Związkiem Włoskich Gmin Żydowskich wynikała z racji odmiennych od tych, które zdecydowały o pod-

³¹ I. Barbuscia, *L'intesa dell'Unione Italiana delle Chiese Cristiane Avventiste del 7° Giorno*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 51-60.

³² G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 324.

³³ G. Fubini, *Concordato e intese: un approccio ebraico*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 36.

pisaniu wcześniejszych porozumień z Kościołami ewangelickimi. Sytuacja prawna gmin żydowskich była bowiem do tego czasu uregulowana w odrębnych aktach normatywnych (z lat 1930-1931), które zostały opracowane po konsultacji z ich przedstawicielami. Akty te nie budziły w społeczności włoskich Żydów poważniejszych zastrzeżeń, a w ramach niektórych gmin uważano je za wzorcowe³⁴.

Przystępując do rokowań, Związek Włoskich Gmin Żydowskich oczekiwał nowego, całościowego unormowania sytuacji prawnej gmin, z uwzględnieniem postulatu skrupulatnego upodobnienia jej do statusu Kościoła katolickiego. Dość powszechnie postulowano również potrzebę zachowania szeregu specyficznych rozwiązań, zawartych w unormowaniach obowiązujących do tej pory (jak np. przynależność do gminy wyznaniowej z mocy samego prawa, wewnętrzne i obowiązkowe opodatkowanie, wewnętrzne postępowanie w sprawach podatkowych)³⁵.

Z jasno sprecyzowanymi celami przystąpili do negocjacji również przedstawiciele strony rządowej. Z tej perspektywy wydawało się oczywiste, że zawarcie porozumienia należy wykorzystać do zmiany rozwiązań, których zgodność z konstytucją od lat budziła wątpliwości (jak np. przynależność do gminy z mocy samego prawa). Zawarcie porozumienia było więc postrzegane jako okazja do wzmocnienia ochrony wolności poszczególnych wiernych³⁶.

Porozumienie ze Związkiem Włoskich Gmin Żydowskich podpisano w dniu 27 lutego 1987 r. Na jego podstawie uchwalono następnie ustawę z 8 marca 1989 r. (nr 101)³⁷. Obok unormowań zapewniających wolność praktykowania religii mojżeszowej w spo-

³⁴ Zob. S. Dazzetti, *Un percorso di libertà. Il dibattito e le scelte dell'ebraismo italiano preliminari all'intesa con lo Stato (1977-1987)*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 169-205.

³⁵ Zob. G. Fubini, *Verso l'intesa fra lo Stato e l'ebraismo italiano*, „Diritto ecclesiastico” 1980, cz. 1, s. 356-363; R. Bertolino, *Ebraismo italiano e l'intesa con lo Stato*, „Diritto ecclesiastico” 1984, cz. 1, s. 321-328.

³⁶ G. Sacerdoti, *L'Intesa tra lo Stato e Unione delle Comunità ebraiche del 1987 e la sua attuazione*, w: *Dall'Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa. Un quindicennio di politica e legislazione ecclesiastica*, red. A. Nardini, G. di Nucci, Roma 2001, s. 329.

³⁷ G. U. 69 z 23 marca 1989 r.

sób podobny do tego, jaki zastosowano wcześniej wobec Kościołów ewangelickich, uwzględniono w niej szereg rozwiązań stanowiących nowość na gruncie unormowań pochodzenia dwustronnego. Były one związane ze specyficznym charakterem tej grupy religijnej i dotyczyły np. uboju rytualnego oraz poszanowania żydowskich tradycji pogrzebowych. Charakterystyczna dla porozumienia zawartego ze Związkiem Włoskich Gmin Żydowskich była także norma, przewidująca możliwość nieograniczonego odliczenia od podstawy opodatkowania sum wpłacanych przez poszczególnych wiernych tytułem składek należnych gminom (regułą przyjętą wobec innych formacji religijnych było bowiem ograniczenie wysokości możliwych odliczeń do kwoty 2 mln lirów). W zamian Związek Włoskich Gmin Żydowskich zrezygnował z uczestnictwa w systemie finansowania działalności związków wyznaniowych na podstawie kwot uzyskanych dzięki decyzjom podatników, dotyczącym kwoty równej 0,8% podatku dochodowego³⁸.

6. USTAWY O STOSUNKACH PAŃSTWA Z WŁOSKĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ UNIĄ EWANGELICKO-BAPTYSTYCZNĄ ORAZ KOŚCIOŁEM EWANGELICKO-LUTERAŃSKIM WE WŁOSZECH

Uchwalenie ustawy regulującej relacje państwa i Związku Włoskich Gmin Żydowskich stało się impulsem do przyspieszenia trwających już prac nad porozumieniem z Włoską Chrześcijańską Unią Ewangelicko-Baptystyczną (*Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia*)³⁹. W dniu 10 lutego 1986 r. Unia została poproszona o wy-

³⁸ G. Sacerdoti, *L'Intesa*, s. 330-331.

³⁹ Unia jest organizacją zrzeszającą większość włoskich Kościołów baptystycznych, zachowujących jednak znaczący zakres autonomii, zgodnie z przyjmowanymi zasadami kongregacjonalistycznymi. Ruch baptystyczny pojawił się we Włoszech w drugiej połowie XIX w. w konsekwencji działalności misjonarzy amerykańskich i angielskich, którzy przeszczepili na ten teren idee powstałe w szesnastowiecznej Anglii. Zgodnie z pierwowzorem wśród kwestii najistotniejszych dla włoskich baptystów znajduje się pojmowanie Kościoła jako autonomicznej wspólnoty lokalnej, udzielanie chrztu świadomym osobom wierzącym oraz sprzeciw wobec idei kościoła pań-

znaczenie czterech ekspertów, którzy mieli uzupełnić komisję rządową obciążoną zadaniem przygotowania tekstu porozumienia. Wobec zaproponowanego trybu prac – wzorowanego na tym, który wykorzystano podczas przygotowywania umów z Unią Kościołów adwentystycznych oraz Zgromadzeniami Bożymi – przedstawiciele strony kościelnej podnieśli zastrzeżenie, że nie mogą one ograniczać wolności negocjacyjnej. Po milczącym zaakceptowaniu tego warunku przez stronę rządową w dniu 2 grudnia 1987 r. Unia wyznaczyła ekspertów⁴⁰.

Rządowa komisja została jednak ukonstytuowana z dużym opóźnieniem. W pewnej mierze była to konsekwencja dążenia do sfinalizowania prac nad ustawą o wolności religijnej i uchyleniu prawodawstwa o kultach dopuszczonych. Jej projekt został zaaprobowany przez Radę Ministrów w dniu 13 września 1990 r., jednak nie nadano mu dalszego biegu i nie został on wniesiony do parlamentu⁴¹. Dopiero w obliczu niepowodzenia tej inicjatywy w dniu 19 marca 1992 r. ustanowiono rządową komisję do prowadzenia prac nad umowami z niekatolickimi związkami wyznaniowymi. Wkrótce potem, w dniu 29 marca 1993 r., podpisano porozumienie z Włoską Chrześcijańską Unią Ewangelicko-Baptystyczną. Na jej podstawie uchwalono następnie ustawę z dnia 12 kwietnia 1995 r. (nr 116)⁴².

Warto zwrócić uwagę, że po stronie kościelnej przez długi czas istniały wątpliwości co do stosowności zawarcia tej umowy. Chodziło mianowicie o odpowiedź na pytanie, czy nie sprzeciwia się to fundamentalnej dla baptystów zasadzie separacji porządku religijnego i państwowego. Ostatecznie zwyciężyła koncepcja, że zawarcie porozumienia nie tylko nie jest sprzeczne z tymi zasadami, ale wręcz

stwowego. Osobowość prawną pierwszej instytucji baptystycznej (l'Ente Patrimoniale dell'UCEBI) została we Włoszech nadana w 1961 r. Zob. F. Scaramuccia, *L'Intesa battista: un'identità rispettata*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 66-67; G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 321.

⁴⁰ F. Scaramuccia, *L'Intesa*, s. 65-66.

⁴¹ N. Colaianni, *Intese e legge unilaterale: per una 'pratica concordanza'*, w: *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, red. V. Parlato, G. B. Varnier, Torino 1995, s. 151.

⁴² G. U. nr 94 z 22 kwietnia 1995 r.

może posłużyć do praktycznego zagwarantowania swobodnej realizacji wszystkich specyficznych potrzeb wynikających z przyjmowanej doktryny. Podpisanie porozumienia potraktowano jednak przede wszystkim jako okazję do zmanifestowania własnej tożsamości, przez co upodobniono je do zawartej w 1984 r. umowy ze Stołem Waldensów⁴³.

Na początku lat 90. XX w. podjęto również prace nad zawarciem porozumienia z Kościołem Ewangelicko-Luterańskim we Włoszech (*Chiesa Evangelica Luterana in Italia*)⁴⁴. Stanowisko uczestniczących w negocjacjach przedstawicieli tego Kościoła od początku charakteryzowało się pragmatyzmem i pojmowaniem przygotowywanej umowy w sposób *stricte* kontraktualistyczny. Przejawiało się to w akcentowaniu potrzeby precyzyjnego uregulowania poszczególnych kwestii oraz rezygnacji z eksponowania założeń o charakterze teologicznym. Tekst porozumienia był przygotowywany na podstawie synoptycznej analizy umów opracowanych do tej pory, z których zaczerpnięto rozwiązania najbardziej odpowiadające specyfice Kościoła luterańskiego, a następnie dodano do nich nieliczne postanowienia szczególne. Bez żadnych oporów przyjęto również pełne uczestnictwo w korzystaniu ze środków uzyskanych dzięki mechanizmowi asygnaty podatkowej (0,8%)⁴⁵.

Porozumienie z Kościołem Ewangelicko-Luterańskim zostało podpisane w dniu 29 kwietnia 1993 r. Na jego podstawie uchwalono ustawę z dnia 29 listopada 1995 r. (nr 520)⁴⁶.

⁴³ G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 324; F. Scaramuccia, *L'Intesa*, s. 68-70.

⁴⁴ W skład tego Kościoła wchodzi przede wszystkim działające we Włoszech od początku XIX w. wspólnoty luterańskie grupujące wiernych pochodzenia niemieckiego. Trzeba zwrócić uwagę, że we Włoszech istnieją również takie lokalne wspólnoty luterańskie (zwłaszcza pochodzenia skandynawskiego), które nie należą do tego Kościoła. G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 321; R. Bachrach, *L'Intesa tra la Chiesa Evangelica Luterana in Italia e lo Stato Italiano*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 91-92.

⁴⁵ Zob. R. Bachrach, *L'Intesa*, s. 93-97.

⁴⁶ G. U. nr 286 z 7 grudnia 1995 r.

7. USTAWY OPARTE NA POROZUMIENIACH UZUPEŁNIAJĄCYCH LUB MODYFIKUJĄCYCH

W kolejnych latach z niektórymi związkami wyznaniowymi, mającymi już ustawowo uregulowane stosunki z państwem, zawarto kolejne porozumienia, doprowadzając do zmiany pierwotnie uzgodnionego stanu prawnego. Kościoły reprezentowane przez Stół Waldensów w umowie uzupełniającej z 25 stycznia 1993 r. zdecydowały się przede wszystkim na wprowadzenie rozwiązania przewidującego ulgi podatkowe dla ich członków, składających darowizny na działalność kościelną. Przystąpiły również do systemu finansowania działalności związków wyznaniowych na podstawie decyzji podatników dotyczących 0,8% podatku dochodowego, odstępując od założeń przyjętych w 1984 r. Na podstawie zawartego porozumienia uchwalono następnie ustawę z dnia 5 października 1993 r. (nr 409)⁴⁷.

Kolejna zmiana reżimu prawnego dotyczącego Kościołów reprezentowanych przez Stół Waldensów została przewidziana w porozumieniu zawartym w dniu 27 maja 2005 r.⁴⁸ Podobnie jak poprzednie odnosi się ono do kwestii finansowych. Uzgodniono w nim, że Stół Waldensów, uczestnicząc w systemie finansowania opartym na mechanizmie asygnaty podatkowej, będzie korzystał nie tylko z kwot, co do których podatnicy określili swą wolę w sposób wyraźny (jak przyjęto w poprzednim porozumieniu), ale również będzie miał udział w proporcjonalnym podziale pozostałych środków. Na podstawie porozumienia z 27 maja 2005 r. nie uchwalono jednak – jak dotąd – stosownej ustawy⁴⁹.

Do zmiany pierwotnie uzgodnionego stanu prawnego doprowadziła także Unia Kościołów adwentystycznych. Doszło do tego w konsekwencji zawarcia porozumienia z dnia 6 listopada 1996 r. Jego celem była modyfikacja przepisów dotyczących finansowania działalności Unii, które zawarto w ustawie z 1988 r. (nr 516). Zgodnie z ustawą z dnia 20 grudnia 1996 r. (nr 637) do ustawy normującej

⁴⁷ G. U. nr 239 z 11 października 1993 r.

⁴⁸ Tekst w: „Quaderni del diritto e politica ecclesiastica” 2005, nr 2, s. 588-589.

⁴⁹ Opracowanie uwzględniła stan na 31 lipca 2006 r.

stosunki pomiędzy państwem i Unią wprowadzono unormowanie, przewidujące możliwość korzystania z kwot wynikających z proporcjonalnego podziału środków, których przeznaczenia wyraźnie nie określili podatnicy⁵⁰. Należy też nadmienić, że w dniu 23 kwietnia 2004 r. Unia Kościołów adwentystycznych zawarła kolejne porozumienie modyfikujące. Zawarte w nim postanowienia dotyczą działalności Adwentystycznego Instytutu Kultury Biblijnej (Istituto Avventista di Cultura Biblica). Na jego podstawie nie uchwalono jednak jeszcze ustawy⁵¹.

Podobnie jak wcześniej Kościoły reprezentowane przez Stół Waldensów, tak i Związek Włoskich Gmin Żydowskich na mocy kolejnego porozumienia – zawartego w dniu 6 listopada 1996 r. i zaaprobowanego ustawą z dnia 20 grudnia 1996 r. (nr 638)⁵² – przystąpił do systemu finansowania związków wyznaniowych, opartego na kwotach uzyskanych z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych. W związku z tym zrezygnowano z dotychczas obowiązującej możliwości nieograniczonego odliczania od podstawy opodatkowania składek wnoszonych przez poszczególnych wyznawców do gmin⁵³.

8. POROZUMIENIA CAŁOŚCIOWE, NA PODSTAWIE KTÓRYCH NIE UCHWALONO USTAW

W odpowiedzi na postulaty wysuwane ze strony związków wyznaniowych w 1997 r. rozpoczęto prace nad dwoma kolejnymi porozumieniami – z Chrześcijańską Kongregacją Świadców Jehowy (Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova)⁵⁴ oraz z Włoską

⁵⁰ Zob. G. Long, *Le intese con Chiese*, s. 324-325.

⁵¹ Tekst porozumienia: „Quaderni del diritto e politica ecclesiastica” 2004, nr 2, s. 555-556.

⁵² G. U. nr 290 z 21 grudnia 1996 r.

⁵³ Zob. G. Sacerdoti, *L'intesa*, s. 333.

⁵⁴ We Włoszech Chrześcijańska Kongregacja Świadców Jehowy została formalnie uznana dopiero w dniu 31 października 1986 r. Jej liczebność pod koniec XX w. wynosiła w tym kraju ponad 200 tys. osób. A. Delrio, *Testimoni di Geova. Ostacoli sulla strada per l'intesa*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 133.

Unią Buddyjską (Unione Buddhista Italiana)⁵⁵. Komisja międzyresortowa, na którą nałożono zadanie prowadzenia rokowań z przedstawicielami tych grup religijnych, została ustanowiona w dniu 14 marca 1997 r., a zainteresowane związki wyznaniowe do negocjacji wyznaczyły 4-osobowe delegacje⁵⁶.

Warto zwrócić uwagę, że w tym samym dniu, w którym utworzono rządową komisję do spraw porozumień, ukonstytuowano również komisję konsultacyjną ds. wolności religijnej. Ta zbieżność nie była przypadkowa, lecz była wyrazem jednolitego projektu politycznego, realizowanego przez rząd Romano Prodiego, a polegającego na należywym dowartościowaniu wolności religijnej, z czego wynikają zarówno postulaty wypracowania ustawy o wolności religijnej, jak i kontynuowania prac nad nowymi ustawami, regulującymi stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi⁵⁷. Do tej pory bowiem przygotowywana ustawa o wolności religijnej była niejednokrotnie postrzegana jako alternatywa dla systemu opartego na porozumieniach⁵⁸.

Podjęcie rokowań z Kongregacją Świadków Jehowy i Włoską Unią Buddyjską wiązało się z koniecznością rozwiązania nowych problemów, odmiennych od dotychczasowych. Przygotowując porozumienie z Kongregacją Świadków Jehowy należało odpowiedzieć na fundamentalne pytanie o możliwość jego zawarcia. Przyczynę powstawania tego typu wątpliwości stanowi krytyczny stosunek tej grupy religijnej do niektórych rozwiązań, typowych dla współczes-

⁵⁵ Włoska Unia Buddyjska została formalnie uznana zgodnie z ustawą o kultach dopuszczonych dopiero w dniu 3 stycznia 1991 r. Unia reprezentuje większość działających we Włoszech organizacji buddyjskich. Poza jej ramami pozostaje jednak np. wywodząca się z tradycji japońskiej organizacja Soka Gakkai, mająca we Włoszech kilka tysięcy członków. G. Long, *Le nuove intese: una naturale tendenza espansiva?*, „Quaderni costituzionali” 2000, nr 2, s. 401.

⁵⁶ Zob. N. Colaiani, *Le intese con i Buddhisti e i Testimoni di Geova*, „Quaderni del diritto e politica ecclesiastica” 2000, nr 2, s. 475.

⁵⁷ F. Pizetti, *Le intese con le confessioni religiose, con particolare riferimento all'esperienza, come Presidente della Commissione per le intese, delle trattative con i Buddhisti ed i Testimoni di Geova*, w: *Dall'Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa. Un quindicennio di politica e legislazione ecclesiastica*, red. A. Nardini, G. di Nucci, Roma 2001, s. 309.

⁵⁸ G. Long, *Le nuove intese*, s. 403.

nych państw demokratycznych (kwestia służby wojskowej, uczestnictwa w wyborach oraz transfuzji krwi)⁵⁹.

Powężne wątpliwości dotyczyły również możliwości zawarcia umowy z Włoską Unią Buddyjską. Problem nie ograniczał się jedynie do faktu, że chodziło o pierwszą umowę ze związkiem wyznaniowym nienależącym do tradycji judeochrześcijańskiej. Brak było pełnej zgodności poglądów nawet w tak zasadniczej kwestii, jak odpowiedź na pytanie, czy Unia spełnia warunki wymagane przez art. 8 ust. 3 konstytucji, to znaczy, czy może być w ogóle uważana za związek wyznaniowy (a nie grupę o charakterze filozoficznym). Brak było też pewności, czy instrumentarium normatywne i pojęciowe, które zostało wypracowane w świecie zachodnim, jest możliwe do zastosowania w odniesieniu do fenomenu wywodzącego się z zupełnie różnej tradycji⁶⁰.

Prace nad porozumieniami z Włoską Unią Buddyjską i Kongregacją Świadców Jehowy zostały rozpoczęte w czerwcu 1997 r. Wobec ich postępów grupa senatorów wystąpiła z żądaniem zbadania, czy działalność Świadców Jehowy nie jest sprzeczna z włoskim porządkiem prawnym i czy działalność tej grupy religijnej nie powinna być ograniczana⁶¹. Pomimo tych sprzeciwów przygotowywane porozumienia zostały podpisane w dniu 20 marca 2000 r.⁶²

Struktura i treść tych aktów nie wykazuje znaczących różnic w porównaniu z tymi, które zawarto z innymi formacjami religijnymi. Jest jednak prawdą, że stało się to w konsekwencji istotnego przepracowania projektów przedstawionych początkowo przez przystępujących do rokowań przedstawicieli grup religijnych. W konsekwencji w umowie z Kongregacją Świadców Jehowy nie zawarto np. postanowień, które w pełni uwzględniałyby specyfikę tej grupy religijnej,

⁵⁹ Zob. S. Ceccanti, *Le nuove intese: quando il simbolo conta più dello specifico*, „Quaderni costituzionali” 2000, nr 2, s. 400-401; G. Long, *Le nuove intese*, s. 402; N. Colaianni, *Le intese*, s. 476-477.

⁶⁰ Zob. F. Pizetti, *Le intese*, s. 311; N. Colaianni, *Le intese*, s. 478-479.

⁶¹ S. Ceccanti, *Le nuove intese*, s. 400-401; G. Long, *Le nuove intese*, s. 402; A. Delrio, *Testimoni di Geova*, s. 143-144.

⁶² Teksty umów w: *Il codice di diritto ecclesiastico*, a cura di P. Moneta, Piacenza 2002, s. 262-272.

dotyczących służby wojskowej, transfuzji krwi i przyjmowania preparatów krwiopochodnych czy też przyjętego sposobu ewangelizowania. Zmiany wprowadzone w porozumieniu z Unią Buddyjską polegały natomiast w szczególności na dodaniu nieobecnych początkowo postanowień, których celem było uregulowanie kwestii powszechnie normowanych w innych umowach (jak np. zagadnienie nauczania religii w szkołach czy osobowość prawna buddyjskich jednostek organizacyjnych)⁶³.

Na podstawie podpisanych porozumień, wywiązując się z ciężącego na nim obowiązku, rząd wniósł do parlamentu projekty stosownych ustaw. Charakterystyczne było jednak, że zatwierdzenie tych projektów przez członków Rady Ministrów nie dokonało się jednomyślnie⁶⁴. Krytyczne opinie wobec stosowności dwustronnego normowania sytuacji prawnej tych właśnie formacji nadal wypowiediano również w doktrynie⁶⁵. Podnoszone zastrzeżenia skutecznie zablokowały proces legislacyjny, powodując, że ustawy normujące relacje pomiędzy państwem a Kongregacją Świadków Jehowy i Włoską Unią Buddyjską nie zostały uchwalone do końca kadencji parlamentu, podczas której zostały wniesione.

9. PERSPEKTYWY DALSZEJ REALIZACJI ART. 8 UST. 3 KONSTYTUCJI WŁOCH

W drugiej połowie lat 90. XX w. podjęto również wstępne prace nad unormowaniem wzajemnych relacji pomiędzy państwem i kilkoma innymi podmiotami wyznaniowymi. Należały do nich: Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni), Święta Archidiecezja Prawosławna we Włoszech i Egzarchat dla Europy Południowej (la Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia ed Esarcato per l'Europa Meridionale), Kościół

⁶³ Zob. N. Colaianni, *Le intese*, s. 480-489; A. Delrio, *Testimoni di Geova*, s. 141-142.

⁶⁴ Zob. S. Ceccanti, *Le nuove intese*, s. 400; G. Long, *Le intese*, s. 475.

⁶⁵ Zob. np. F. Giulimondi, *Intesa Stato italiano – Unione Buddhista Italiana: ma questa intesa è costituzionale?*, „Diritto ecclesiastico” 2000, cz. 1, s. 936-941.

Apostolski we Włoszech (la Chiesa Apostolica in Italia), Włoski Instytut Buddyjski Soka Gakkai (l'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai) oraz Włoska Unia Hinduistyczna (l'Unione Induista Italiana). Te negocjacje nie zostały jednak – jak dotąd – zwieńczone zawarciem porozumień⁶⁶.

Coraz częściej podejmuje się również dyskusje dotyczące zawarcia porozumienia ze wspólnotami muzułmańskimi. Przygotowanie pierwszego projektu – przedstawionego w 1996 r. – było owocem współpracy środowisk naukowych (Uniwersytetu Fryderyka II w Neapolu i Uniwersytetu „La Sapienza” w Rzymie) oraz Włoskiej Islamskiej Wspólnoty Religijnej (Comunità Religiosa Islamica Italiana)⁶⁷. Celem tej inicjatywy było wykazanie, że doktryna islamska nie kłóci się z włoskim porządkiem prawnym. Chodziło nadto o zamianowanie, że zawarcie takiego porozumienia jest faktycznie potrzebne ze względu na rosnącą obecność muzułmanów na Półwyspie Apenińskim, gdyż pod względem liczebności społeczność muzułmańska ustępuje dziś we Włoszech jedynie katolikom⁶⁸.

Podjęcie tej inicjatywy po raz kolejny wywołało jednak dyskusje. Nie ma bowiem wątpliwości, że problemy, które jawią się w związku z planami zawarcia takiego porozumienia, są znacznie poważniejsze od tych, z którymi należało się zmierzyć w związku z dotychczas podpisanymi umowami. Do najistotniejszych obaw wskazywanych w doktrynie włoskiego prawa wyznaniowego należą te, które odnoszą się do islamskiej doktryny o pozycji prawnej kobiety oraz koncepcji małżeństwa (jako poligamicznego)⁶⁹.

Należy ponadto zwrócić uwagę, że po stronie muzułmańskiej brak jednolitości nawet w tak podstawowych kwestiach, jak potrzeba zawierania jakiegokolwiek umowy z państwem. Brak również jednolitej reprezentacji tej społeczności wobec władz państwowych. Muzułmanie włoscy należą bowiem do wielu różnych organizacji, które

⁶⁶ Zob. F. Pizetti, *Le intese*, s. 309-310.

⁶⁷ V. Ahmad' Abd al Valiyy, *L'islam e lo Stato in Italia*, „Quaderni della Scuola di specializzazione in diritto ecclesiastico e canonico” 1999, t. 6, s. 126-127. Omówienie projektu: M. Tedeschi, *Verso un'intesa*, s. 754-757.

⁶⁸ Tamże, s. 751-752.

⁶⁹ Tamże, s. 753, 757.

niezależnie od siebie występują również z żądaniami zawarcia porozumienia. Oprócz projektu wypracowanego z udziałem ekspertów Włoskiej Islamskiej Wspólnoty Religijnej własne projekty przedstawiły również dwie inne organizacje islamskie: Unia Wspólnot i Organizacji Islamskich we Włoszech (Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia) oraz Stowarzyszenie Muzułmanów Włoskich (Associazione Musulmani Italiani)⁷⁰. Jeśli więc rząd zdecyduje się na zawarcie umowy regulującej status prawny społeczności muzułmańskiej we Włoszech, będzie miał dwie możliwości: albo przystąpi do rokowań z grupą reprezentującą tylko część tej społeczności (podobnie jak to uczyniono w przypadku buddystów), albo też opowie się za koncepcją przyjętą w Hiszpanii, gdzie muzułmanie – dla celów związanych z zawarciem umowy – zdecydowali się na utworzenie federacji⁷¹.

PODSUMOWANIE

Analizując dotychczasową praktykę związaną z aktualizacją art. 8 ust. 3 Konstytucji Włoch, można łatwo dostrzec, że okresy realizacji tego unormowania były przeplatane okresami kilkuletnich przestojów. W latach 1984-1987 zawarto cztery porozumienia, po czym nastąpiła sześciolatnia przerwa. Kolejne dwa porozumienia zawarto w 1993 r. Po nich znowu miała miejsce przerwa, trwająca tym razem siedem lat. Dwa porozumienia zawarto również w 2000 r.

Podpisanie tych ostatnich aktów, przy jednoczesnym kontynuowaniu prac nad ustawą o wolności religijnej, zdaje się uzasadniać twierdzenie, że zostało przewyżczone stanowisko przeciwstawiające nową ustawę o wolności religijnej systemowi umów. Pozostają jednak niepewności wynikające z faktu, że parlament – jak dotąd –

⁷⁰ R. Botta, *Manuale*, s. 96.

⁷¹ G. Long, *Le nuove intese*, s. 404.

nie tylko nie uchwalił teź ustawy, ale nadto nie sfinalizował prac nad zaaprobowaniem porozumień zawartych w 2000 r.

Przedłużający się obecnie okres zastoju, stanowiący czytelny wyraz braku potrzebnej woli politycznej, może być oceniany z kilku perspektyw. Niewątpliwie jest to wynik niepokojów i wątpliwości wyrażanych w trakcie debaty nad umowami zawartymi w 2000 r. Zawierają one szereg unormowań o charakterze precedensowym, wprowadzenie ich do systemu prawa włoskiego musi być więc dokonane z należytą ostrożnością. Trudności w osiągnięciu postępów w pracach nad porozumieniem z grupami muzułmańskimi są – przynajmniej w części – konsekwencją tragicznych wydarzeń z 11 września 2001 r. Nie brak również obaw, że zawieranie kolejnych umów stanie się dodatkowym impulsem do rozwoju nowych, słabo znanych fenomenów religijnych. Obawy te są niekiedy odczytywane jako prosty wyraz niechęci wobec osłabiania pozycji religii tradycyjnie obecnych i zakorzenionych w realiach włoskich⁷². Narastające współcześnie zagrożenia ze strony tzw. nowych ruchów religijnych nie pozwalają jednak na tak jednostronne interpretacje, zwłaszcza że problemy związane z rozprzestrzenianiem się tego rodzaju grup zostały dostrzeżone również przez instytucje wspólnotowe⁷³. Wobec trudności blokujących rozwój systemu porozumień szczególnego znaczenia nabiera natomiast postulat uchwalenia oczekiwanej od dziesięcioleci ustawy o wolności religijnej. Zawieranie kolejnych umów nie może być bowiem jedynym sposobem uzyskania uprawnień, które powinny przysługiwać wszystkim związkom wyznaniowym⁷⁴.

⁷² Zob. N. Colaianni, *Intese e legge*, s. 154-155.

⁷³ Zob. np. rezolucję Parlamentu Europejskiego z dnia 22 maja 1984 r. o wspólnym działaniu Państw Członkowskich wobec różnych naruszeń prawa wynikających z działalności powstałych w ostatnim czasie organizacji, które działają pod osłoną gwarancji wolności religijnej (tekst w: *Dall'Accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa. Un quindicennio di politica e legislazione ecclesiastica*, red. A. Nardini, G. di Nucci, Roma 2001, s. 548-549).

⁷⁴ Zob. N. Colaianni, *Intese e legge*, s. 165-168.

JOANNA ŁOPATOWSKA-RYMKOWSKA

INSTYTUCJONALIZACJA DIALOGU POMIĘDZY
UNIĄ EUROPEJSKĄ A PODMIOTAMI WYZNANIOWYMI
W KONTEKŚCIE DOŚWIADCZEŃ NARODOWYCH
PAŃSTW CZŁONKOWSKICH

Unia Europejska zamierza promować szersze zaangażowanie obywateli w proces rządzenia. W tym celu utrzymuje i rozwija dialog z zorganizowanym społeczeństwem obywatelskim, którego istotną część stanowią kościoły, związki wyznaniowe i organizacje niewyznaniowe. Obecnie dialog nie ma podstawy prawnej i zależy jedynie od dobrej woli zainteresowanych stron, zarówno jeśli chodzi o inicjatywę jego podjęcia, jak i prawne formy, w jakich jest prowadzony. Nie jest on jednak tylko wyrazem dobrej woli, ale także wyrazem potrzeby wspólnego kształtowania polityki oraz prawodawstwa. Umiejscowienie przepisu, będącego podstawą dialogu, w tekście Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy (art. I-47 i I-52) otwiera nowe pole rozwoju współpracy, stwarza też możliwość przeniesienia doświadczeń narodowych, już wypracowanych w drodze historycznych uwarunkowań i konfrontacji ich z rzeczywistością, którą być może przyniesie ratyfikacja Traktatu.

Celem poniższego opracowania jest przybliżenie pewnych aspektów związanych ze złożonością i skomplikowaniem procesów składających się na proces dialogu. Ponieważ jednak materia będąca jego przedmiotem jest żywa i nieustannie ewoluuje, nie ma ono aspiracji do zamkniętego i wyczerpującego ujęcia, a jest jedynie głosem w dyskusji¹.

¹ Autorka składa serdeczne podziękowania Sekretarzowi Generalnemu COMECE Mgr. Noëlowi Treanorowi za pomoc w napisaniu tego artykułu. Autorka

1. PODSTAWA PRAWNA DIALOGU

Kościóły i związki wyznaniowe od zawsze były obecne w procesie jednoczenia się Europy. Początkowo jednak w dorobku prawnym Wspólnot brakowało odniesienia się do religii zarówno w wymiarze fundamentalnym, jak i w relacji do poszczególnych dziedzin dotyczących szeroko pojmowanego życia podmiotów wyznaniowych². Przez wiele lat podmioty te, w szczególności Kościół katolicki, pracowały nad tym, aby wprowadzić do szeregu różnych aktów prawa wtórnego przepisy odnoszące się do religii, w takich dziedzinach jak: niedyskryminacja, prawo pracy, ochrona danych osobowych, kultura, współpraca, finanse, regulacje celne, prawo gospodarcze itd.³ Istotny etap tego procesu wyznacza przyjęcie dołączonej do Traktatu Amsterdamskiego Deklaracji nr 11 w sprawie statusu kościołów i organizacji niewyznaniowych⁴ w następującym brzmieniu: „Unia Europejska respektuje i nie narusza przewidzianego prawem krajowym statusu kościołów i stowarzyszeń lub wspólnot religijnych w Państwach Członkowskich. Unia Europejska w równym stopniu respektuje status organizacji filozoficznych i niewyznaniowych”.

jest prawnikiem w COMECE, jednak opinie wyrażane w niniejszej publikacji są jej prywatnymi opiniami i nie zawsze odzwierciedlają oficjalne stanowisko COMECE.

² Na temat pojęcia podmiotu wyznaniowego zob. szerzej: M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 30. Autor wskazuje, że pod pojęciem podmiotu wyznaniowego można rozumieć kościoły, związki wyznaniowe i nowe ruchy religijne, a także wszelkie podmioty przez nie założone lub od nich zależne: szkoły, szkoły wyższe, ośrodki i organizacje charytatywne, szpitale, hospicja, wydawnictwa i drukarnie, banki, fundacje itp. Termin ten powinien być traktowany szeroko i obejmować również federacje, biura i przedstawicielstwa, reprezentujące kościoły i związki wyznaniowe w Brukseli i prowadzące lobbiny na ich rzecz w organizacjach wspólnotowych.

³ Zbiór norm odnoszących się do religii w UE jest dostępny w *Religion-Related Norms in European Union Law* (red. G. Robbers, Trier 2001) oraz na stronie internetowej Instytutu Europejskiego Prawa Konstytucyjnego Uniwersytetu w Trewirze (<http://www.uni-trier.de/~ievr/EUreligionlaw/index.html>).

⁴ Sukces przyjęcia Deklaracji należy przypisać przede wszystkim Helmutowi Kohlowi, wówczas kanclerzowi Niemiec i wielkiemu sprzymierzeńcowi niemieckich biskupów, któremu udało się pokonać opór delegatów francuskich (OJ C 340, 10/11/1997 P. 133).

W literaturze nie ma zgodności co do prawnego charakteru Deklaracji, jednak wedle przeważającej opinii jest ona jedynie aktem politycznym i w przeciwieństwie do protokołów nie ma mocy wiążącej⁵. Deklaracja nr 11 jest wyrazem szacunku dla zróżnicowania i narodowej odrębności poszczególnych systemów prawnych, w których rozwijała się legislacja wyznaniowa.

Powyższe działania stanowiły podstawę do włączenia tzw. przepisu kościelnego do treści Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, którego tekst został przyjęty w Rzymie 24 października 2004 r. Odniesienie do religii uzyskało w traktacie charakter instytucjonalny, a jego postanowienia są wyrazem istotnej roli religii, kościołów i związków wyznaniowych dla rozwoju Unii Europejskiej. Przepis kościelny (art. I-52) w pewnym zakresie wyłącza podmioty wyznaniowe spod zakresu obowiązywania niektórych regulacji prawa wspólnotowego, nie tworzy jednak nowych kompetencji, ale odnosi się wyłącznie do sposobu, w jaki istniejący i przyszły zakres działania Unii może na nie wpływać. Wspomniany artykuł został zatytułowany „Status kościołów i organizacji niewyznaniowych”, a jego treść jest następująca: „1. Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w Państwach Członkowskich i nie narusza tego statusu. 2. Unia szanuje na równi status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego. 3. Uznając tożsamość i szczególny wkład tych kościołów i organizacji, Unia utrzymuje z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog”.

Mając na względzie różnorodność instytucjonalnych stosunków między państwami członkowskimi a funkcjonującymi w nich podmiotami wyznaniowymi, art. I-52 odzwierciedla tę różnorodność sformułowaniem „status przyznany na mocy prawa krajowego”⁶. Stosunki

⁵ Zob. argumentację przedstawioną przez S. C. van Bijsterveld, *Die Kirchenerklärung von Amsterdam – Genese und Bedeutung, mit spezieller Beachtung der Rolle der COMECE*, „Österreichisches Archiv für Recht und Religion” 1999, z. 1, s. 46; G. Robbers, *W sprawie „artykułu kościelnego” w Traktacie Amsterdamskim*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1999², s. 158.

⁶ Dzięki pracom Europejskiego Konsorcjum dla Badania Stosunków Państwo-Kościół (European Consortium for Church-State Research) istnieje wiele cennych

te zrodziły się z różnych reżimów prawnych i tradycji, począwszy od modelu separacji kościoła od państwa (Francja, Holandia, Portugalia, Włochy)⁷, systemów uprzywilejowania kultów uznanych (Austria, Belgia, Finlandia, Hiszpania, Niemcy)⁸, do systemów kościołów państwowych (Wielka Brytania-Anglia, Dania, Grecja, Szwecja)⁹.

Kościół katolicki mocno wspierał włączenie postanowień art. I-52 do treści traktatu, czego przejawem był intensywny lobbying hierarchii katolickiej podczas prac Konwentu, włącznie z audyencjami urzędników europejskich w Watykanie¹⁰. Lobbying miał również miejsce na poziomie narodowym poszczególnych państw członkowskich i polegał między innymi na wykorzystywaniu nieformalnych i formalnych struktur poszczególnych konferencji biskupów i wywieraniu nacisku na rządy oraz krajowych delegatów, by popierali dążenia Kościoła. Poza tym podmioty wyznaniowe aktywnie działające w Brukseli miały znaczny wkład i odegrały aktywną rolę we współtworzeniu treści przepisów traktatu. Konferencja Kościołów Europejskich (The Church and Society Commission of the Conference of European Churches, znana jako CEC-KEK) i Komisja Episkopatów

publikacji opisujących te stosunki w poszczególnych państwach członkowskich. Pierwszym opracowaniem całościowo zajmującym się prawnymi aspektami stosunków państwo–kościół we wszystkich 25 państwach członkowskich jest drugie wydanie książki *State and Church in the European Union* (red. G. Robbers, Baden-Baden 2005).

⁷ B. Basdevant-Gaudemet, *State and Church in France*, w: *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005, s. 157-163; S. Ferrari, *State and Church in Italy*, w: *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005, s. 209-216; V. Canas, *State and Church in Portugal*, s. 439-459, w: *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005.

⁸ R. Torfs, *State and Church in Belgium*, w: *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005, s. 9-14.

⁹ N. Doe, *The Legal Framework of The Church of England*, Oxford 1996, s. 61; Ch. Papastathis, *State and Church in Greece*, w: *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005, s. 115-124.

¹⁰ Jan Paweł II przyjmował między innymi: Valéry'ego Giscarda d'Estaing, przewodniczącego Konwentu, Pata Coxa, przewodniczącego Parlamentu Europejskiego, Tony'ego Blaira, premiera Wielkiej Brytanii, Joschkę Fischera, wicekanclerza Niemiec. Spotkał się również z ambasadorami państw członkowskich akredytowanymi w Watykanie, informując ich o określonych elementach, które chciałby, aby zostały umieszczone w konstytucji.

Wspólnoty Europejskiej (COMECE) wspólnie wypowiedziały się w imieniu chrześcijańskich kościołów Europy i z uwagą śledziły prace Konwentu, a 27 września 2002 r. opublikowały pierwszą, uzgodnioną na ekumenicznym szczeblu, propozycję dotyczącą „Kościołów i związków wyznaniowych w Traktacie Konstytucyjnym Unii Europejskiej”¹¹.

Interesujące dla niniejszego opracowania postanowienia znajdują się w art. I-52 § 3 traktatu, który wprowadza szczególnie, konsultatywny status podmiotów wyznaniowych i niewyznaniowych, ponieważ Unia Europejska obiecuje utrzymywać z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog. W ten sposób uznaje ich pozycję jako swojego partnera. Dialog powinien mieć charakter formalny i strukturalny i rozwijać się we wzajemnym porozumieniu, zachowując przy tym odrębność i tożsamość poszczególnych podmiotów. Ma być przejawem pozytywnego nastawienia Unii w szerokiej gamie zagadnień. W dialog zaangażowane zostaną jednostki, instytucje i władze UE, a podmiotom wyznaniowym umożliwi on dalszą aktywność i pozytywny wkład w przyszły rozwój Unii¹². Szeroko pojęta instytucja konsultacji może również przyczynić się do zabezpieczenia szczególnej tożsamości kościołów, obejmującej ich różne formy prawne i organizacyjne istniejące w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Dzięki zaangażowaniu na szczeblu lokalnym, narodowym i międzynarodowym w tak zróżnicowanych dziedzinach jak polityka społeczna, migracja, rozwój, utrzymywanie pokoju, edukacja i opieka duszpasterska, kościoły i związki wyznaniowe mogą przyczynić się do dialogu, uwzględniając wartości etyczne w polityce.

Należy zwrócić uwagę na wątpliwości, jakie może wzbudzać niejednolita terminologia zastosowana w treści całego art. I-52. Przepis

¹¹ „Churches and Religious Communities in a Constitutional Treaty of the European Union”, wspólne stanowisko CEC-KEK i COMECE, Bruksela 27 września 2002 r., dostępne na stronie: http://www.comece.org/comece.taf?_function=future&_sub=_integ&id=18&language=en.

¹² Raport COMECE z 11 marca 2005 r. „The Treaty establishing a Constitution for Europe. Elements for an evaluation”, dostępny na stronie: http://www.comece.org/upload/pdf/pub_const_treaty_050311_EN.pdf.

ten w ust. 1 posługuje się pojęciem „kościół, stowarzyszenia i wspólnoty religijne”, natomiast w ust. 3, odnoszącym się do dialogu, mowa jest już tylko o „kościółach oraz organizacjach”, do których wszakże odnosi się ust. 2 art. I-52. Ta niekonsekwencja pojęciowa nie powinna jednakże wykluczyć z dialogu wspólnot religijnych i stowarzyszeń, a art. I-52 ust. 3 należy interpretować w ten sposób, że w dialogu powinny uczestniczyć szeroko rozumiane podmioty wyznaniowe. Wątpliwości powyższe są o tyle uzasadnione, że ani w aktach prawa wspólnotowego, ani w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości nie ma legalnej definicji kościołów i związków wyznaniowych. Z tego powodu ustalenie, czym jest kościół lub związek wyznaniowy powoduje konieczność odniesienia się do poszczególnych porządków prawnych państw członkowskich, zarówno jeśli chodzi o akty prawa stanowionego, jak i orzecznictwo¹³.

Bardziej ogólne zaproszenie do zaangażowania w proces legislacyjny znalazło wyraz w art. I-47 traktatu, który stanowi o zasadach demokracji uczestniczącej. Można uznać, że przepis ten daje wystarczający wyraz aktywnemu obywatelstwu wszystkich jednostek, w tym również kościołów i związków wyznaniowych, w ramach Unii Europejskiej. Przepis ten ma na tyle rozległy zakres znaczeniowy, że należy go traktować jako *lex generalis* dla wszelkiego dialogu prowadzonego z szeroko rozumianym społeczeństwem obywatelskim, natomiast art. I-52, który określa konkretne podmioty dialogu, jako *lex specialis*. Artykuł I-47 przewiduje: „1. Za pomocą odpowiednich środków instytucje umożliwiają obywatelom i stowarzyszeniom przedstawicielskim wypowiedanie się i publiczną wymianę poglądów we wszystkich dziedzinach działania Unii. 2. Instytucje utrzymują otwarty, przejrzysty i regularny dialog ze stowarzyszeniami przedstawicielskimi i społeczeństwem obywatelskim. 3. Komisja prowadzi szerokie konsultacje z zainteresowanymi stronami w celu zapewnienia spójności i przejrzystości działań Unii. 4. Obywatele Unii, w liczbie nie mniejszej niż milion, mający przynależność państwową znacz-

¹³ M. Rynkowski, *Remarks on Art. I-52 of the Constitutional Treaty: New Aspects of the European Ecclesiastical Law*, „German Law Journal” 6(2005), nr 11, s. 1719-1729; także na stronie <http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=668>.

nej liczby Państw Członkowskich, mogą podjąć inicjatywę zwrócenia się do Komisji o przedłożenie, w ramach jej uprawnień, odpowiedniego wniosku w sprawach, w odniesieniu do których, zdaniem obywateli, wykonanie Konstytucji wymaga aktu prawnego Unii. Ustawa europejska określa przepisy dotyczące procedur i warunków wymaganych dla takiej inicjatywy obywatelskiej, w tym minimalną liczbę Państw Członkowskich, z których muszą pochodzić obywatele, którzy występują z taką inicjatywą”.

Zwraca się jednak uwagę, że Unia Europejska, wskazując na potrzebę regularnego i strukturalnego dialogu ze społeczeństwem obywatelskim oraz kościołami i związkami wyznaniowymi, postawiła tym samym przed kościołem wyzwanie. Pojawia się bowiem obawa, że aktywizacja społeczeństwa i dążenie do organizowania się w niewielkie grupy interesu może spowodować zepchnięcie kościoła na dalszy plan. Najlepszym przykładem, że tak nie musi się stać jest praca „Caritasu”, który służy społeczeństwu jako integralna część kościoła. Mimo to sama Unia powinna zdefiniować, co w jej pojęciu oznacza „społeczeństwo obywatelskie” i jaki jest jego związek z kościołami i związkami wyznaniowymi¹⁴.

Niezależnie od art. I-52 § 3 istnieje również instrument dialogu, który Komisja Europejska ustanowiła w celu lepszej współpracy przy różnych inicjatywach legislacyjnych i który ma ułatwić funkcjonowanie Unii Europejskiej i jej struktur. Chodzi tu o Białą Księgę o Rządzeniu¹⁵ (White Paper on Governance), w której KE akcentowała, że „społeczeństwo obywatelskie odgrywa istotną rolę w wyrażaniu trosk obywateli oraz świadczeniu usług, które odpowiadają ich potrzebom”. W ramach pojęcia społeczeństwa obywatelskiego mieszczą się między innymi tzw. partnerzy społeczni, tj. związki zawodowe i organizacje przedsiębiorców, organizacje pozarządowe, organizacje, w których udział mają obywatele na lokalnym poziomie ze szczególnym wkładem kościołów i związków wyznaniowych. Komi-

¹⁴ M. Kuhn, *Civil society and the Church in the European constitutional treaty*, „Europe Infos” 11(2004), nr 65.

¹⁵ European Governance. A White Paper, Bruksela 25.7.2001 r., COM(2001) 428 final.

sja podkreśliła, że kościoły i związki wyznaniowe mają szczególną rolę do odegrania.

Otwarte pole do dialogu pojawia się również w kontekście art. 14 ust. 1 projektu rozporządzenia Rady ustanawiającego Agencję Unii Europejskiej ds. Praw Podstawowych¹⁶. Zgodnie z tym dokumentem Forum Agencji (będące jednym z jej organów) składa się z przedstawicieli organizacji pozarządowych, działających na polu praw podstawowych i podejmujących wysiłki na rzecz zwalczania rasizmu, ksenofobii i antysemityzmu, jak również z przedstawicieli związków zawodowych i stowarzyszeń pracodawców, odpowiednich organizacji społecznych i zawodowych, kościołów, organizacji religijnych, filozoficznych i niewyznaniowych, uniwersytetów i specjalistów oraz organów i organizacji europejskich i międzynarodowych. Projekt budzi żywe dyskusje i prawdopodobnie jego ostateczny kształt będzie się znacznie różnił od proponowanej wersji, niemniej jednak warto podkreślić szeroką chęć i inicjatywę włączania podmiotów wyznaniowych do dyskusji¹⁷.

Pomimo wskazanych powyżej zróżnicowanych zabiegów legislacyjnych obecnie – w dalszym ciągu – nie ma podstawy prawnej dialogu i toczy się on jako wyraz dobrej woli zainteresowanych stron, ponieważ Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy nie został jeszcze ratyfikowany przez wszystkie państwa członkowskie¹⁸. Mając jednak na uwadze toczący się proces ratyfikacji, a także brak jakichkolwiek innych działań legislacyjnych odnoszących się do dialogu, można założyć, że będzie to pierwszy prawnie wiążący dokument, *expressis verbis* traktujący o dialogu.

¹⁶ COM(2005)0280[01].

¹⁷ Proces legislacyjny można obserwować na stronach Parlamentu Europejskiego: <http://www.europarl.eu.int/>. W toku prac parlamentarnych „Forum” zastąpiono „Platformą”, która nie jest wymieniona jako jeden z organów Agencji.

¹⁸ W chwili oddawania niniejszego artykułu do druku (wrzesień 2006) 15 państw członkowskich ratyfikowało traktat. Pierwsza uczyniła to Litwa 11 listopada 2004 r. w drodze głosowania w Parlamencie. Jednym z ostatnich państw była Estonia (9 maja 2006). Francja i Holandia odrzuciły traktat w referendum.

2. DIALOG POMIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH PAŃSTW CZŁONKOWSKICH

W związku z brzmieniem art. I-52 i w celu sprostania postawionym w nim wyzwaniom Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej COMECE (szerzej w części 2.2 niniejszego opracowania) podjęła próbę znalezienia ram dla instytucjonalizacji dialogu, korzystając przy tym z doświadczeń poszczególnych krajów członkowskich¹⁹. Proces zbierania doświadczeń, formułowania wniosków i przekładania ich na nowe kierunki działań będzie z pewnością procesem złożonym i rozciągniętym w czasie, niemniej jednak zebrane dane mogą być dobrym punktem wyjścia pewnych wstępnych wniosków, zanim jeszcze Traktat Konstytucyjny wejdzie w życie. COMECE jest jedynie wspólnym głosem różnych tradycji i kultur poszczególnych państw członkowskich i jego głos powinien w pełni korespondować z treścią, jaka leży u podstaw każdego z państw członkowskich²⁰. Taka też musi być natura dialogu, złożona, respektująca odmienne tożsamości, ale jednocześnie wspólna w swej treści i przekazie. Z tego też powodu warto jest sięgnąć do poszczególnych tradycji.

Na wstępie należy stwierdzić, że ogólne pojęcie dialogu istnieje we wszystkich krajach członkowskich²¹, przy czym w każdym z nich dialog toczy się między państwem a Kościołem katolickim, a także między państwem a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi, z tym zastrzeżeniem, że np. na Malcie dialog istnieje tylko pomiędzy Kościołem katolickim a państwem, a w Anglii pierwszorzędne znaczenie ma Kościół Anglii (Church of England)²². W skomplikowany

¹⁹ W toku prac nad artykułem autorka korzystała z materiałów udostępnionych jej dzięki uprzejmości Mgr. Noëla Treanora i pana Henrika Lesaara z COMECE, niemniej jednak wyraża on prywatne opinie autorki.

²⁰ Szerzej na temat relacji państwo–kościół w poszczególnych państwach członkowskich w: *Church and State in the European Union*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005.

²¹ Ankiety przesłane zostały do wszystkich Konferencji Biskupów. Niniejsze opracowanie odnosi się natomiast do następujących państw: Malta, Francja, Anglia i Walia, Holandia, Polska, Włochy, Hiszpania, Belgia, Finlandia, Niemcy.

²² Celowo użyte zostało określenie Kościół Anglii, a nie Kościół anglikański, które jest pojęciem szerokim i obejmuje blisko 40 Kościołów anglikańskich na całym

sposób przedstawia się kwestia formalnych ram dialogu. W Belgii, Holandii, we Włoszech i na Malcie takich ram nie ma, a w dwóch ostatnich krajach dialog odbywa się na zasadzie konsultacji/współpracy w zależności od potrzeb. We Francji dla Kościoła katolickiego istnieje Instance Matignon, w Polsce Kościelna Komisja Konkordatowa i Wspólna Komisja Przedstawicieli Rządu i KEP, w Anglii dialog przyjmuje formalne ramy tylko w odniesieniu do Kościoła Anglii, w Hiszpanii ramy te wyznaczają porozumienia zawarte pomiędzy państwem a Stolicą Apostolską oraz porozumienia o współpracy zawarte pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi.

Podstawa prawna dialogu jest w każdym z krajów różna i zależna od uwarunkowań historycznych oraz systemu prawnego, aczkolwiek istnieje pewien schemat, w Polsce bowiem, we Włoszech, Hiszpanii, Belgii i w Niemczech²³ podstawą tą jest przede wszystkim konkordat. Dodatkowo w Niemczech, Belgii i we Włoszech podstawa znajduje się również w konstytucji. W pozostałych krajach dialog w ogóle nie ma wyraźnej podstawy prawnej, ale oparty jest jedynie na inicjatywie politycznej (Francja, Finlandia) lub decyzji władz państwowych (Anglia i Walia, Finlandia). Holandia deklaruje natomiast, że w jej przypadku żadna z powyżej wymienionych podstaw nie ma miejsca. Inicjatywa polityczna jako czynnik polityczny, a nie prawny, jest obecna w większości krajów. Należy zwrócić uwagę, że konstytucja Malty ustanawia wyznanie rzymskokatolickie wyznaniem państwowym (art. 2) i choć w przepisach nie przewiduje bezpośredniego odniesienia do dialogu, w pośredni sposób nadaje Kościołowi rzymskokatolickiemu oficjalny status i dlatego też nakłada na państwo obowiązek uwzględniania punktu widzenia kościoła.

W większości przypadków dialog jest regularny, choć pod tym pojęciem rozumiane są również konsultacje, które odbywają się raz do roku. Niemniej jednak w części krajów istnieje wyraźna tenden-

świecie. Zob. szerzej: N. Doe, *Canon Law in the Anglican Communion. A Worldwide Perspective*, Oxford 2003.

²³ Niezależnie od zawarcia federalnego konkordatu (Reichskonkordat) w 1933 r. poszczególne landy zawarły odrębne porozumienia ze Stolicą Apostolską. M. Rynkowski, *Remarks on Art. 1-52 of the Constitutional Treaty*, s. 1727.

cja, aby konsultacje przeprowadzane były częściej, w zależności od potrzeb.

Historycznie rzecz ujmując, tradycja dialogu narodziła się w wielu krajach stosunkowo niedawno: Malta – około 1964 r., gdy uzyskała niepodległość; Francja – luty 2002 r.; Włochy – lata 40. XX w.; Polska – maj 1998 r., aczkolwiek należy wskazać na prace Mieszanej Komisji (1949-1953), od 1956 r. zwanej Komisją Wspólną; Finlandia – lata 70. XX w.; Holandia – połowa XIX w.; Niemcy – konkordat pruski. Jedynie w Anglii i Walii tradycja ta datuje się na czasy reformacji i Henryka VIII. Inicjatorami dialogu były najczęściej obie strony, w zależności od poszczególnych okoliczności (Malta, Włochy, Polska), w niektórych przypadkach inicjatywa należała głównie do państwa (Francja, Finlandia, Anglia), czasem do kościoła (Holandia). Przyczyny zainicjowania dialogu są różnorodne i zależne wyłącznie od uwarunkowań historycznych. Przykładowo: mimo że w Finlandii dialog istniał już od lat 70. XX w., dopiero po atakach terrorystycznych 11 września 2001 r. Prezydent Republiki zainicjował dialog z przedstawicielami głównych religii obecnych w Finlandii z udziałem Generalnego Sekretarza Rady Ekumenicznej Finlandii, której Kościół katolicki jest pełnoprawnym członkiem. Na Malcie istniały kwestie, które były przedmiotem konsultacji, np. szkoły kościelne, nauka religii katolickiej w szkołach państwowych, wydział teologiczny na państwowym uniwersytecie, uznanie małżeństw kanonicznych, przeniesienie własności nieruchomości kościoła na rzecz państwa. W rezultacie dialog poruszający tematy doprowadził do zawarcia porozumień ze Stolicą Apostolską.

Uczestnicy dialogu ze strony kościelnej przedstawiają się rozmaicie i zasadniczo w każdym kraju dają się zauważyć pewne odmienności. Na Malcie zależy to od poziomu, na którym są prowadzone rozmowy. Jeśli dotyczy to szczybla najwyższego, w dialogu bierze udział arcybiskup Malty lub biskupi oraz wyżsi rangą członkowie gabinetu premiera. Spotkania mogą jednak odbywać się również na niższych szczeblach. Jeśli w dialogu biorą udział delegaci arcybiskupa lub szefowie biur kurii, zwykle przybiera to wymiar oficjalny. Może się jednak zdarzyć, że w różnych instytucjach zasiadają księża i wówczas opinie przez nich wyrażane mają charakter

osobisty. We Francji stronami dialogu są nuncjusz apostolski, przewodniczący i wiceprzewodniczący Konferencji Biskupów Francuskich oraz arcybiskup Paryża. W Polsce, Hiszpanii i we Włoszech jest to zasadniczo Konferencja Biskupów, a w Polsce dodatkowo zaproszeni eksperci. W Belgii oprócz przewodniczącego Episkopatu również tzw. biskup referendarz odpowiedzialny za kontakty z Ministerstwem Sprawiedliwości/Kultu, z samą zaś administracją ministerstwa – osoba z Komitetu Episkopalnego odpowiedzialna za kwestie prawne. W Holandii zasadniczo dialogiem zajmuje się biskup odpowiedzialny za relacje państwo–kościół, ale w zależności od kwestii będących przedmiotem dialogu może to być biskup odpowiedzialny za sprawy duszpasterstwa, edukację, siły zbrojne itp. W Niemczech dialog dotyczy wszystkich szczebli wyznaniowych, a w każdym landzie są utworzone w tym celu przez biskupów katolickie biura. W Finlandii pytania prawne dotyczące zmian legislacyjnych, podpisywane są zawsze przez biskupa diecezjalnego, który uczestniczy w dialogu.

Ze strony państwa natomiast w dialogu udział biorą: w Polsce i Holandii – różne ministerstwa, w zależności od spraw będących przedmiotem dialogu, zasadniczo jednak Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Edukacji, Sprawiedliwości, Finansów, przy tym w Holandii w poszczególnych ministerstwach za dialog odpowiedzialna jest wyodrębniona grupa urzędników. W Finlandii jest to zazwyczaj Ministerstwo Edukacji, w którym istnieje dyrektor odpowiedzialny za kwestie dotyczące uznanych przez państwo związków wyznaniowych. W Niemczech prawie wszystkie państwowe i komunalne instytucje utrzymują kontakty z kościołem, choć formalnie odpowiedzialne jest Federalne Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, natomiast w poszczególnych landach ministerstwa kultu i edukacji. We Francji i na Malcie dialog toczy się na najwyższym szczeblu z udziałem premiera, któremu towarzyszą ministrowie spraw wewnętrznych oraz poszczególni zainteresowani ministrowie. We Włoszech w ramach Ministerstwa Edukacji, Uniwersytetów i Badań Naukowych, Ministerstwa Spraw Wewnętrznych oraz Ministerstwa Dóbr Kultury istnieją grupy konsultacyjne, poza tym dialog toczy się z udziałem premiera. W Belgii w Ministerstwie Sprawiedliwości

istnieje departament odpowiedzialny za wyznania uznane przez państwo i świeckie organizacje.

Na szczeblu lokalnym dialog instytucjonalny istnieje jedynie w Niemczech, w analogicznej formie jak na szczeblu federalnym. We Francji i Holandii ma on charakter nieformalny i *ad hoc*. Na Malcie księża parafialni zwykle utrzymują bardzo dobre relacje z władzami lokalnymi i istnieje duch wzajemnego porozumienia i współpracy w różnych dziedzinach. W Finlandii i we Włoszech nie ma dialogu na szczeblu lokalnym.

Inicjatywa podjęcia dialogu i przewodniczenia obradom jest zróżnicowana. Na Malcie, w Polsce, we Włoszech, Belgii i w Niemczech podejmowana jest przez obie strony, w zależności od okoliczności. W Hiszpanii i Francji inicjatorem jest państwo, natomiast w Holandii kościół. W Finlandii zarejestrowane związki wyznaniowe są zazwyczaj zapraszane do składania pisemnych reakcji na konkretne propozycje zmian legislacyjnych, które są przygotowywane przez odpowiednie ministerstwa, co sprawia trudność związkom wyznaniowym w znalezieniu wspólnego stanowiska na określone tematy. Niemniej jednak, począwszy od 2000 r., organizowane były spotkania konsultacyjne, podczas których związki wyznaniowe wypowiadały się „jednym głosem”.

Dwustronny dialog pomiędzy państwem a Kościołem katolickim, innymi kościołami chrześcijańskimi, związkami wyznaniowymi oraz organizacjami niewyznaniowymi (świeckimi) istnieje w Finlandii, Belgii, Holandii, Anglii i Walii oraz we Francji. W krajach takich jak Polska, Włochy, Hiszpania, Niemcy i Malta dialog odbywa się z wyłączeniem organizacji niewyznaniowych; na Malcie wyłącznie pomiędzy państwem a Kościołem katolickim. Jedynie w Finlandii widać największą otwartość w tym względzie, przy czym zazwyczaj to organizacje niewyznaniowe są podmiotami inicjującymi rozmowy. Za wyjątkiem Anglii i Walii, Finlandii i Holandii praktycznie nie istnieje dialog między państwem a organizacjami ekumenicznymi; w tych krajach włączony jest do niego również Kościół katolicki. Dialog między międzyreligijnymi grupami, obejmującymi główne religie w danym kraju, istnieje jedynie w Anglii i Walii. W Holandii nieśmiało inicjatywę w tym względzie wykazuje państwo, w Belgii

natomiast część księży podjęła inicjatywę zgromadzenia przedstawicieli różnych kościołów, muzułmanów, żydów i świeckich organizacji niewyznaniowych do dyskusji na tematy, takie jak: multikulturalizm, obywatelstwo i tolerancja. W Finlandii nie ma żadnej formalnej organizacji obejmującej główne religie, jednak taki dialog ma miejsce.

Tematy, które są przedmiotem dialogu, zazwyczaj dotyczą kwestii będących w zakresie zainteresowania obu stron. Spotkania nie mają sztywno ustalonych tematów i możliwe jest podnoszenie różnych spraw²⁴. Dialog nie zawsze jednak przynosi oczekiwane rezultaty. W Finlandii np. Kościół katolicki przez wiele lat domagał się od państwa możliwości wprowadzenia podatku kościelnego (obecnie jest przywilejem Kościoła ewangelickiego i prawosławnego), który obejmowałby wszystkie zarejestrowane związki wyznaniowe. Państwo jednak nie było chętne do podjęcia prawdziwego i konstruktywnego dialogu, między innymi dlatego, że dwa wskazane powyżej kościoły skutecznie przeciwstawiają się takiemu rozszerzeniu.

Zazwyczaj treść konsultacji nie jest przedmiotem publicznej informacji. W zależności jednak od treści i wagi poruszanych zagadnień wydawane są publiczne komunikaty. Państwo ze swej strony w żadnym z krajów (za wyjątkiem Anglii i Walii) nie zaproponowało utworzenia platformy konsultacji pomiędzy kościołami, związkami wyznaniowymi czy też organizacjami niewyznaniowymi. Na Malcie, w Holandii i w Belgii nie wprowadzono żadnych szczególnych metod konsultacji, w pozostałych krajach – Anglia i Walia, Polska, Włochy – dialog odbywa się dzięki pomocy wspólnych komitetów, grup tworzonych *ad hoc*, paneli ekspertów. We Francji funkcjonują jedynie konsultacje z panelem ekspertów. W końcu należy wskazać, że zazwyczaj w sytuacjach, w których pewne zagadnienia omawiane są z kościołami i związkami wyznaniowymi, jedynie w Finlandii, Belgii, Anglii i Walii te same zagadnienia są omawiane również z organizacjami niewyznaniowymi.

²⁴ Współpraca jest np. szczególnie widoczna w sferze prawa rodzinnego – małżeńskiego. Zob. A. Echterhoff, *A survey of the relationship between Church and State in the new Member States of the European Union*, „Europe Infos” 10(2004), nr 64.

Podsumowując powyższy przegląd, można z całą pewnością powiedzieć, że dialog pomiędzy państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi istnieje w ramach różnych systemów, zarówno w państwach, w których istnieje separacja religii od państwa, jak i w systemach, w których istnieje oficjalna religia. Generalną tendencją jest prowadzenie jedynie dwustronnych konsultacji pomiędzy państwem a poszczególnymi podmiotami wyznaniowymi lub niewyznaniowymi, dialog ekumeniczny natomiast jest rzadkością. Dialog rozwija się bardziej w sferze nieformalnej i nie ma sztywnej struktury czy też określonej metodyki, ale raczej inicjowany jest *ad hoc* i dotyczy różnorodnych dziedzin. Kraje, w których istnieją konkordatowe lub konstytucyjne podstawy dialogu, wykazują pewne specyfikacje, aczkolwiek nie ma sztywnych reguł, które ustalałyby warunki dialogu. Mimo że w niektórych krajach pojawiają się inicjatywy konsultacji z interreligijnymi grupami, nie ma generalnego trendu, a szefowie rządów i ministrowie spotykają się raczej z przedstawicielami głównych religii. Państwo w żadnym z krajów nie zasugerowało jakiegokolwiek platformy współpracy pomiędzy kościołami, związkami wyznaniowymi czy organizacjami niewyznaniowymi, zasadniczo nie istnieje również dialog między tymi ostatnimi a państwem. Najczęściej za kwestie dialogu z państwem odpowiedzialna jest Konferencja Biskupów za pośrednictwem przewodniczącego lub właściwego biskupa w odpowiedniej komisji episkopalnej czy też odpowiedzialnego za dane zagadnienie.

3. DIALOG NA SZCZEBLU UNII EUROPEJSKIEJ

Istnieje szereg otwartych pytań dotyczących dialogu pomiędzy Unią Europejską a podmiotami wyznaniowymi, ponieważ zasadniczo nie jest czytelne, kto jest za niego odpowiedzialny, a wątpliwości te w równym stopniu dotyczą strony wyznaniowej, jak i unijnej.

3.1. UCZESTNICY DIALOGU ZE STRONY UNII EUROPEJSKIEJ

Uczestnicy dialogu ze strony instytucji europejskich stanowią niewątpliwie katalog szeroki, aczkolwiek zamknięty, a z grona tego

można wskazać na Komisję Europejską jako całość oraz na jej poszczególnych urzędników, Przewodniczącego Komisji, deputowanych Parlamentu Europejskiego, grupy parlamentarne. Począwszy od 1985 r., wszyscy przewodniczący Komisji byli katolikami i wszyscy mieli osobistych „doradców do spraw wyznaniowych”²⁵. W Komisji Europejskiej istnieje jednostka określona jako Biuro Europejskich Doradców Politycznych (Bureau of European Policy Advisers, BEPA)²⁶; w latach 1992-2000 funkcjonowało pod nazwą Forward Studies Unit (FSU), w latach 2000-2004 jako Grupa Doradców Politycznych (Group of Policy Advisers, GOPA). Jeden z doradców Biura, obecnie jest nim Michael Weninger, jest odpowiedzialny za przestrzeń określoną jako Dialog z Religiami, Kościołami i Humanizmem, Stosunki z Sąsiadującymi Krajami Wschodniej Europy Nieubiegającymi się o Członkostwo w UE, Południowo-Wschodnią Europę, w tym Turcję. W czasie gdy przewodniczącym Komisji był Romano Prodi, przestrzeń ta była znacznie węższa i obejmowała jedynie dialog z religiami, kościołami i humanizmem. Aktywność polityczną obecnego Biura oraz Doradcy do Spraw Dialogu trudno jednak śledzić na bieżąco, ponieważ strona internetowa Biura jest rzadko aktualizowana²⁷.

Dialog między podmiotami wyznaniowymi a Doradcą jest jednak raczej przepływem informacji w ramach różnych spotkań *ad hoc* niż formalnie ukształtowaną konsultacją prawną i żadne konkretne i wiążące prawnie decyzje nie są w ich trakcie podejmowane. Konsultacje z Komisją oraz deputowanymi również odbywają się w drodze nieformalnych kontaktów z członkami poszczególnych instytucji i przede wszystkim przybierają formę lobbingu.

²⁵ Doradcami byli kolejno Jérôme Vignon i Thomas Jansen. Thomas Jansen jest członkiem Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików (Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ZdK). W czasie Konwentu Jansen przewodniczył gabinetowi Göke Friedrichsa, przewodniczącego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego, oraz był jednym z dziesięciu obserwatorów w Konwencji Europejskiej.

²⁶ http://www.europa.eu.int/comm/dgs/policy_advisers/team/index_en.htm.

²⁷ http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/index_en.htm.

3.2. UCZESTNICY DIALOGU ZE STRONY WYZNANIOWEJ

Katalog uczestników ze strony podmiotów wyznaniowych pozostaje otwarty, aczkolwiek w dużej części sprowadza się do tych, które mają swoje biura i przedstawicielstwa w Brukseli. Warto jednak zwrócić uwagę jedynie na podmioty, które są najbardziej aktywnymi inicjatorami i uczestnikami dialogu.

Kościół katolicki jest jedynym podmiotem wyznaniowym oficjalnie reprezentowanym w Brukseli przez nuncjusza apostolskiego²⁸. Obecnie jest nim francuski biskup André Dupuy, który przejął obowiązki po Hiszpanie Faustino Sainz Muñozie. Nuncjusz apostolski reprezentuje Stolicę Apostolską w Brukseli, zapewniając komunikację między Watykanem a instytucjami europejskimi. Nuncjusz apostolski został po raz pierwszy akredytowany we Wspólnotach Europejskich w 1970 r., wcześniej kontakty dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Wspólnotami odbywały się za pośrednictwem nuncjusza Belgii i Luksemburga. Odzwierciedla to ewolucję w postrzeganiu „europejskiego biskupstwa” jako jednego z elementów konstrukcyjnych Unii Europejskiej, które nie jest już traktowane tylko jako element stosunków międzynarodowych, zarządzany wyłącznie dyplomatycznymi instrumentami Stolicy Apostolskiej, ale jako proces przyczyniający się do rozwoju życia kościoła na forum lokalnym i narodowym.

Nuncjusz apostolski przy Unii Europejskiej bierze udział w obradach Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), składającej się z przedstawicieli Konferencji Biskupów (po jednym z każdej)²⁹. COMECE zostało założone 3 marca 1980 r. przez Stolicę

²⁸ W kontekście nadania w Traktacie Konstytucyjnym osobowości prawnej Unii Europejskiej w literaturze podnoszona jest kwestia możliwości zawarcia konkordatu pomiędzy Unią Europejską a Stolicą Apostolską. Podstawą prawną takiego porozumienia mógłby być, jak sugeruje G. Robbers, art. 282 lub 308 TWE, choć – jak zwraca uwagę M. Rynkowski (*Remarks on Art. 1-52 of the Constitutional Treaty*, s. 1728) – ETS w opinii 2/94 podkreślał, że art. 308 nie powinien być wykorzystywany do rozszerzania kompetencji Wspólnot.

²⁹ Obecnie jest 21 delegatów – biskupów z narodowych Konferencji Biskupów, tj. z Anglii i Walii, odrębnie ze Szkocji, Austrii, Belgii, Czech, Francji, Grecji, Hiszpanii,

Apostolską i jest organem, który w kontekście art. I-52 i I-47 Traktatu Konstytucyjnego ubiega się o rolę instytucjonalnego kościelnego interlokutora w Unii Europejskiej. Komisja składa się z przewodniczącego (Adrianus van Luyn, biskup Rotterdamu), wiceprzewodniczących (Piotr Jarecki, biskup pomocniczy Warszawy, Diarmuid Martin, arcybiskup Dublinu) oraz sekretarza generalnego (Noël Treanor), który kieruje sekretariatem zapewniającym ciągłość pracy³⁰. Główne biuro znajduje się w Brukseli. Jego zadaniem jest między innymi: monitorowanie i analizowanie polityki i legislacji europejskiej; sporządzanie raportów dla zarządu, jak i całej Komisji; reprezentowanie interesów Kościoła katolickiego; przekazywanie instytucjom europejskim opinii biskupów w sprawach ważnych dla kościoła; nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów z instytucjami i organizacjami kościelnymi działającymi w różnych obszarach (np. edukacja, pomoc socjalna, pomoc dla uchodźców, pomoc w organizowaniu seminariów wyjazdowych dla organizacji i środowisk kościelnych, pomoc biskupom w pogłębianiu wiedzy, znajomości i refleksji nad integracją europejską).

Konferencja Kościołów Europejskich (CEC-KEK) jest organizacją zrzeszającą 126 prawosławnych, protestanckich i starokatolickich kościołów oraz 43 inne organizacje ze wszystkich krajów Europy. CEC-KEK została założona w 1959 r. i ma swoje biura w Genewie, Brukseli i Strasburgu. Zrzeszone kościoły wspólnie pracują na rzecz promocji jednolitości kościoła i wspólnej chrześcijańskiej wizji ludzi i instytucji w Europie³¹. Kościelna i Społeczna Komisja CEC

Holandii, Luksemburga, Irlandii, Malty, Niemiec, Polski, Portugalii, Skandynawii (Dania, Finlandia, Szwecja), Słowacji, Słowenii, Węgier i Włoch. Biskup Cypru jest jedynym biskupem, którego siedziba mieści się poza terytorium UE (w Jeruzolimie), natomiast szwajcarska Konferencja Biskupów jest stowarzyszonym członkiem.

³⁰ COMECE wraz z OCIFE wydaje miesięcznik „Euroinfos”, który ukazuje się w czterech wersjach językowych: po angielsku, francusku, niemiecku i polsku. COMECE organizuje konferencje, spotkania, seminaria i pielgrzymki, a także panele dyskusyjne, które mają na celu wspieranie i nawiązywanie kontaktów pomiędzy kościołem, świeckimi oraz instytucjami europejskimi. COMECE regularnie aktualizuje swoją stronę internetową (<http://www.comece.org>), na której informuje o wszelkich wydarzeniach, spotkaniach oraz publikuje oświadczenia.

³¹ Więcej na stronie <http://www.cec-kek.org>.

(CEC Church and Society Commission), mająca biura w Brukseli i Strasburgu, zajmuje się śledzeniem zagadnień społecznych, ekonomicznych i ochrony środowiska w wymiarze europejskim. Szczególnym zadaniem Komisji jest włączanie kościołów w proces integracji europejskiej, monitorowanie instytucji politycznych i organizacji oraz podtrzymywanie z nimi regularnych kontaktów w imieniu CEC-KEK i stowarzyszonych w nim kościołów.

COMECE stale i blisko współpracuje z CEC-KEK, z Nuncjaturą Apostolską przy UE, z Radą Konferencji Biskupów Europejskich (Council of the European Bishops' Conferences, CCEE)³² oraz innymi powiązаныmi z kościołem organizacjami, a także z instytucjami europejskimi. COMECE i CEC-KEK wspólnie organizują regularne seminaria, które promują dialog w kluczowych sprawach polityki Unii Europejskiej³³. Jak wskazują najnowsze statystyki, 55% Europejczyków deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego, 13,4% jest protestantami, 6,7% anglikanami, 3,1% prawosławnymi, 2,9% muzułmanami, a 18,5% należy do innych wyznań lub jest bezwyznaniowa³⁴. Mając powyższe na uwadze, a także to, że CEC-KEK, obejmujący protestantów, anglikanów i prawosławnych, reprezentuje około 23% Europejczyków, COMECE i CEC-KEK zajmują niewątpliwie najsilniejszą pozycję i są najbardziej liczącymi się partnerami w dyskusji z Unią. Pozostałe kościoły i związki wyznaniowe utworzyły w Brukseli szereg różnego rodzaju biur, jednostek i innych struktur organizacyjnych, których zadaniem jest reprezentowanie ich wobec instytucji europejskich. Wśród nich znajdują się między innymi: Muzułmańska Rada dla Współpracy w Europie, Konferencja

³² CCEE zostało założone w 1971 r., a jego sekretariat mieści się w St. Gallen w Szwajcarii.

³³ Przykładowo w październiku 2001 r. odbyło się seminarium „Laeken and beyond: The future of the European Union”, w maju 2001 r. – „Conflict Prevention – the Role of the Churches”, w grudniu 2000 r. – „Finality, Limits and Frontiers of the European Union”, w styczniu 2000 r. – „Institutional Reform, Fundamental Rights, Enlargement – Towards a Constitution for the European Union”, w czerwcu 1999 r. – „The Future of EU-Africa Development Co-operation: Post-Lomé Perspectives”.

³⁴ Zob. G. Robbers, *State and Church in the EU*, pod red. G. Robbersa, Baden-Baden 2005, s. 577-578.

Rabinów Europejskich, Caritas Europa, Eurodiaconia i Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD). Wszystkich podmiotów wyznaniowych jest jednak zbyt dużo, aby je omówić, czy choćby wliczyć³⁵.

Aby poprawić współpracę i ożywić kontakty z instytucjami europejskimi, sześć głównych organizacji utworzyło ciało doradcze w ramach inicjatywy „Dusza dla Europy”, składające się z dwunastu przedstawicieli: po dwóch reprezentantów COMECE, CEC-KEK, Prawosławnego Biura Łącznikowego, Muzułmańskiej Rady dla Współpracy w Europie, Konferencji Rabinów Europejskich, Europejskiej Federacji Humanistów. „Dusza dla Europy” doradzała, jak rozdzielać pieniądze dla różnych religii i projektów ekonomicznych finansowanych z odrębnej pozycji budżetowej; w 2004 r. rozwiązała swoją działalność.

Przedstawiciele wszystkich kościołów i związków wyznaniowych w bardziej lub mniej regularny sposób kontaktują się z BEPA. Z uwagi na fakt, że Unia w równy sposób respektuje status prawny organizacji niewyznaniowych, również one na takich samych zasadach kontaktują się z Biurem. Co więcej, ponieważ nie istnieje legalna definicja sekt³⁶, niektóre „nowe ruchy religijne” są obecne nawet podczas tych spotkań, które dotyczą zwalczania nielegalnej działalności sekt³⁷. Mimo że ich obecność wydaje się niewłaściwa, nie ma żadnej prawnej podstawy, aby wykluczać je z tych spotkań, a sama Komisja Europejska wydaje się być więźniem „poprawności politycznej”³⁸.

3.3. PRAKTYCZNE ASPEKTY DIALOGU

Do tej pory nie pojawił się żaden wspólny i formalny w swej strukturze mechanizm konsultacji wypracowany przez Unię Euro-

³⁵ Praktycznie wszystkie jednostki i biura informują o swojej działalności na stronach internetowych.

³⁶ M. Rynkowski, *Freedom of Religion in the European Union*, w: *The Emerging Constitutional Law of the European Union*, pod red. A. Bodnara, Berlin 2003, s. 71-82.

³⁷ M. Rynkowski, *Remarks on Art. I-52 of the Constitutional Treaty*, s. 1726.

³⁸ Tamże.

pejską, a poszczególne podmioty wyznaniowe w dalszym ciągu mogą wyrażać swoje stanowisko w postaci pisemnych komentarzy i uwag dotyczących treści projektowanej legislacji czy w formie udziału w publicznych konsultacjach. Jest to środek bardzo chętnie i powszechnie wykorzystywany nie tylko przez podmioty wyznaniowe, ale przez szeroko rozumiane społeczeństwo obywatelskie. COMECE, CEC-KEK i inne podmioty wyznaniowe bacznie obserwują prace instytucji europejskich i przygotowują różne dokumenty i oświadczenia, między innymi w takich dziedzinach jak: prawa człowieka, migracja, zagadnienia bioetyczne, społeczeństwo obywatelskie³⁹. W sprawach, w których podmioty te wyrażają wspólne stanowisko, istnieje ekumeniczna współpraca i wspólne wysiłki, które umacniają siłę prezentowanych argumentów. Treść dialogu jest jednak różnaita i zależy przede wszystkim od podejmowanych inicjatyw legislacyjnych. W praktyce ujmowana jest bardzo szeroko, czego wyrazem może być liczba i różnorodność odpowiedzi na pytania zawarte w zielonych księgach.

Mimo braku istnienia prawnej podstawy dialogu kościoły i związki wyznaniowe mają pośredni wpływ na politykę instytucji europejskich i często podkreślają swoją wolę bycia częścią otwartej dyskusji w praktycznym wymiarze procesu integracji⁴⁰. Stało się już dobrą praktyką, iż podmioty wyznaniowe spotykają się z przedstawicielami rządu, który aktualnie sprawuje prezydencję w Unii, oraz z Przewodniczącym Komisji Europejskiej w celu wymiany informacji i omówienia spraw będących w kręgu ich wzajemnego zainteresowania. Spośród licznych spotkań można wskazać kilka, które dobrze obrazują szerokie spektrum zagadnień i zaangażowanych podmiotów. W dniu 13 lipca 2005 r. przewodniczący Komisji Europejskiej Jose Manuel Barroso spotkał się z chrześcijańskimi, żydowskimi i muzułmańskimi przywódcami. Po spotkaniu wydane zostało wspólne oświadczenie, potwier-

³⁹ Szereg raportów można znaleźć na stronach internetowych COMECE i CEC-KEK.

⁴⁰ Zob. raport przygotowany przez grupę roboczą CEC – Church and Society Commission, pracującą nad europejskim Procesem Integracji (Churches in the Process of European Integration) na stronie: <http://www.cec-kek.org/English/Integration-procE.htm>.

dzające wolę stron budowania wolnej, zjednoczonej, dobrze prosperującej i pokojowej Europy, charakteryzującej się solidarnością, w której obywatele i narody, niezależnie od wyznawanej religii, przekonań, języka, kultury, tradycji i korzeni etnicznych mogą żyć razem i czuć się bezpiecznie zjednoczeni w różnorodności. Przedmiotem spotkania była też rola, jaką kościoły i związki wyznaniowe odgrywają w Unii Europejskiej i podkreślenie konieczności i znaczenia dalszego dialogu i współdziałania, które ma miejsce między tymi dwoma podmiotami, a także wola kontynuowania tych procesów. W dniu 20 maja 2005 r. delegacja reprezentująca COMECE i CEC-KEK spotkała się z premierem Luksemburga Jean-Claude Junckerem (w czasie luksemburskiej prezydencji) i dyskutowała o takich problemach jak: Strategia Lizbońska, polityka migracyjna UE, rozszerzenie, proces ratyfikacyjny Traktatu Konstytucyjnego. W dniu 11 marca 2005 r. Przewodniczący Komisji Europejskiej spotkał się z biskupami COMECE. Przedmiotem spotkania było między innymi omówienie procesu ratyfikacji Traktatu Konstytucyjnego, odnowienie Strategii Lizbońskiej, odpowiedzialność Unii Europejskiej wobec jej sąsiadów. W dniu 14 maja 2004 r. przedstawiciele kościołów (CEC-KEK i COMECE) spotkali się z Bertie Ahernem, irlandzkim przewodniczącym Rady, podkreślając konieczność wspierania dialogu z kościołami i związkami wyznaniowymi. W dniu 14 października 2003 r. przedstawiciele CEC-KEK i COMECE omawiali z premierem Włoch Silvio Berlusconim swoją rolę w europejskim procesie unifikacji, podkreślając potrzebę zagwarantowania wolności religijnej, szacunku dla istniejących relacji prawnych z Unią Europejską oraz rozwoju otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu. W dniu 28 stycznia 2003 r. reprezentanci kościoła spotkali się z greckim ministrem do spraw europejskich Tassosem Giannitsisem, aby dyskutować o najważniejszych sprawach greckiej prezydencji. Delegacja składała się z przedstawiciela Kościoła Grecji w Unii Europejskiej, COMECE i CEC-KEK. Przedstawiciele kościoła podkreślili potrzebę strukturalnego dialogu między instytucjami Unii Europejskiej i kościołami, wyrażając przekonanie, że dialog taki jest normalnym zjawiskiem w państwach członkowskich. Poza tym rozmowy dotyczyły zagadnień bioetycznych, społecznych, migracji, edukacji, a także związanych z Traktatem Konstytucyjnym.

Powyższe zestawienie przekonuje, że mnogość poruszanych tematów i zróżnicowanie stron biorących udział w spotkaniach dostatecznie obrazuje, iż znalezienie wspólnego mianownika i zamknięcie dialogu w sztywnych ramach nie jest możliwe, co więcej, nie jest chyba również celowe. Pomimo istnienia ścieżek dla regularnej współpracy pozycja Kościoła katolickiego jest jednak zbyt znacząca, aby w jego przypadku wystarczające było utrzymywanie dialogu jedynie na poziomie nieformalnych konsultacji. Nieskodyfikowane zwyczaje są zbyt niestabilne, a dialog w zbytym stopniu zależy od dobrej woli urzędników.

UWAGI KOŃCOWE

Pytanie, na które na obecnym etapie badań niniejsze opracowanie nie jest w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi, sprowadza się do tego, czy doświadczenia narodowe można przełożyć na „język europejski”, a jeśli tak, w jaki sposób należy to uczynić. Mając na względzie to, że Unia Europejska nie jest państwem, a kompetencje poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych pozostają na poziomie narodowym i przy założeniu, że Unia jest neutralna światopoglądowo, wyzwaniem jest stworzyć model, który uznawałby rolę kościołów w konstruowaniu UE i jednocześnie uwzględniałby systemy narodowe.

Analizując systemy narodowe, można niewątpliwie przyznać, że reprezentacja Kościoła katolickiego przez Konferencje Biskupów, co z powodzeniem czyni już COMECE, odpowiada tradycji i systemom prawnym poszczególnych państw. W Brukseli jednak istnieje nieformalne ekumeniczne porozumienie między kościołami (CEC-KEK i COMECE) i niewątpliwie można z tego zrobić dobry użytek, choć przykład państw członkowskich pokazuje, że dialog ekumeniczny nie zawsze jest chętnie i powszechnie wykorzystywany. Z pewnością jednak cele i priorytety kościołów i związków wyznaniowych są inne od celów całej gamy różnych organizacji niewyznaniowych.

Na szczeblu Unii istnieje bardzo wiele inicjatyw legislacyjnych, a skoro polityczne priorytety UE są ustanawiane z wyprzedzeniem, być może celowe byłoby stworzenie listy określonych tematów, co do których prowadzony byłby dialog. Dialog powinien być niewątpliwie regularny, choć jego częstotliwość winna zależeć od konkretnych tematów. Nie wydaje się konieczne narzucanie mu sztywnej formy, gdyż na przykładzie państw członkowskich można wnioskować, że sprawdziłby się model wspólnych komitetów, grup *ad hoc*, paneli ekspertów itp. Niewątpliwie jednak dialog nie może być jedynie przepływem informacji, ale wywierać konkretny skutek prawny. Kwestia metodyki pozostaje dalej otwarta.

Dialog z kościołami i związkami wyznaniowymi jest elementem politycznej rzeczywistości Unii Europejskiej i wejście w życie art. I-52 z pewnością diametralnie tej sytuacji nie zmieni, tym bardziej że w budżecie wspólnotowym są na to przeznaczane coraz mniejsze środki. Należy jednak mieć nadzieję, że przepis ten pomoże wypracować jego bardziej skuteczne formy prawne i dalej go rozwijać.

PAWEŁ BORECKI

PAŃSTWO NEUTRALNE ŚWIATOPOGLĄDOWO – UJĘCIE KOMPARATYSTYCZNE

1. TERMIN I POJĘCIE NEUTRALNOŚCI

Neutralność, od łacińskiego *neuter* (żaden z dwóch, obojętny), znaczy: „obojętność”, „bezstronność”, „niepreferencję”, „niemieszanie się do sporów innych”. Termin ten występował przede wszystkim w prawie międzynarodowym publicznym. Charakteryzował postawę niezaangażowania danego państwa lub organizacji międzynarodowej w konflikty, zwłaszcza zbrojne, między innymi podmiotami stosunków międzynarodowych lub w konflikty wewnętrzne w danym państwie. Współcześnie, po II wojnie światowej, terminem „neutralność” określa się także coraz częściej postawę danego państwa wobec różnych opcji religijnych, światopoglądowych, ideologicznych i filozoficznych, których wyznawcami są jego mieszkańcy.

2. HISTORIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ ZASADY NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ PAŃSTWA

Źródeł koncepcji neutralności światopoglądowej państwa można doszukiwać się już u schyłku XVIII w., w okresie poprzedzającym uchwalenie I Poprawki do konstytucji USA, w konstatacji Tomasza Jeffersona, że „wypowiedź sąsiada, iż bogów jest dwudziestu albo że Bóg nie istnieje wcale, nie wyrządza mi żadnej krzywdy”¹. Neutral-

¹ Por. L. Pfeffer, *Church, State and Freedom*, Boston 1953, s. 138.

ność religijna i światopoglądowa państwa jest od drugiej połowy XX w. pierwszorzędną cechą państwa świeckiego (laickiego)². Podkreślają to doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego, a także orzecznictwo sądów konstytucyjnych i administracyjnych w demokratycznych państwach świeckich. Zasada neutralności światopoglądowej państwa rzadko jest bezpośrednio artykułowana w ustawodawstwie konstytucyjnym, aczkolwiek ma dużą szansę, aby stać się w przyszłości, także od strony prawnej, zasadniczym przymiotem państwa świeckiego³.

Należy zarazem podkreślić, że pojęcie rozdziału kościoła i państwa nie jest w pełni równoznaczne z jego religijną i światopoglądową neutralnością. Rozdział kościoła od państwa w praktyce nie gwarantuje jego neutralności światopoglądowej, ani też nie zapewnia automatycznie wolności sumienia i wyznania w znaczeniu pozytywnym⁴. Doświadczenia historyczne wskazują, że ścisły rozdział państwa i kościoła wytwarzały atmosferę niekorzystną dla religii, odstręcającą od jej praktykowania. Potrzeba zapewnienia zgodności wykładni zasady rozdziału państwa i związków wyznaniowych z wolnością sumienia i wyznania to jedna z głównych przyczyn rozwoju idei neutralności światopoglądowej państwa.

Na rozwój zasady neutralności światopoglądowej państwa wpłynęły, jak można przypuszczać, w decydującym stopniu wynaturzenia, jakim podlegał model państwa świeckiego w licznej grupie krajów. W pierwszym okresie rozwoju systemu rozdziału związków wyznaniowych i państwa był on traktowany, szczególnie w Europie, jako

² W rozważaniach na temat neutralności światopoglądowej państwa niezbędne jest przyjęcie jego wąskiej, hierarchiczno-instytucjonalnej koncepcji jako struktury organów sprawujących władzę publiczną, aparatu państwa publicznego, czyli swego rodzaju „piramidy urzędów”. Odmienne ujęcia państwa, odwołujące się do pierwiastka socjologicznego, wspólnotowego, czynią w istocie pojęcie jego neutralności religijno-swiatopoglądowej fikcyjnym. Por. Cz. Znamierowski, *Rozważania o państwie*, Warszawa 1999, s. 279; P. Winczorek, *Wstęp do nauki o państwie*, Warszawa 1996, s. 40; A. Łopatka, *Prawoznawstwo*, Warszawa 2000, s. 22; G. L. Seidler, H. Groszyk, J. Malarczyk, A. Pieniążek, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 1996, s. 35.

³ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 89.

⁴ J. Woleński, *Rozdział kościoła od państwa*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 76.

instrument walki nowych elit politycznych z kościołem postrzeganym jako sojusznik obalonego reżimu oraz z religią, ocenianą jako ideologia legitymizująca kwestionowany porządek społeczno-polityczny. Idea państwa świeckiego ulegała zatem niejednokrotnie nadmiernemu upolitycznieniu, tracąc związek z wolnością sumienia i wyznania, którą winna gwarantować. Służyła natomiast usunięciu religii i związków wyznaniowych do sfery wyłącznie prywatnej. Przepisy prawne nie tylko ograniczały wolność sumienia i wyznania jednostki oraz swobodę wypełniania funkcji religijnych przez związki wyznaniowe, ale także umożliwiały państwu prowadzenie polityki antykościelnej czy antyreligijnej, przy równoczesnym głoszeniu przez władze państwowe własnych koncepcji filozoficznych i narzucaniu ich swoim instytucjom i funkcjonariuszom. Przykładowym wyrazem owego „laicyzmu agresywnego” (*laïcisme agressif*) był francuski dekret o rozdziale państwa i kościoła z 1795 r.⁵

Mocnym impulsem do rozwoju zasady neutralności światopoglądowej państwa stały się doświadczenia dwudziestowiecznych państw totalitarnych, w szczególności komunistycznych. W większości deklarowały one rozdział kościoła (meczetu) od państwa, a zarazem angażowały się w propagowanie światopoglądu materialistycznego. Odrzucenie zasady neutralności światopoglądowej państwa było następstwem jego klasowego charakteru, który implikował zasadniczy cel państwa dyktatury proletariatu, kierowanego przez partię komunistyczną – zbudowanie społeczeństwa socjalistycznego, czy wręcz kształtowanie nowego człowieka, zgodnie z założeniami marksizmu-leninizmu, doktryny zawierającej materialistyczną koncepcję życia. Przy akcentowaniu funkcji kulturalno-wychowawczych państwa prowadziło to do propagowania, wręcz narzucania społeczeństwu

⁵ Dekret z 1795 r. zabraniał m.in. jakiegokolwiek kultu poza wnętrzem lokalu wybranym dla jego wykonywania. Nikt nie mógł ukazywać się publicznie w ubraniu, ozdobach lub szatach przeznaczonych do obrzędów religijnych. Żaden znak, właściwy dla określonego kultu, nie mógł być umieszczony w miejscu publicznym ani też na zewnątrz budynku w jakikolwiek sposób. Żaden napis nie mógł nawet wskazywać na miejsce przeznaczone dla kultu, a żadne obwieszczenie ani wezwanie nie mogło wzywać tam obywateli.

światopoglądu ateistycznego⁶. Państwa komunistyczne były zatem strukturami *sui generis* wyznaniowymi⁷.

Rozwój zasady neutralności światopoglądowej państwa wiąże się także z sekularyzacją społeczeństwa, wyrażającą się emancypacją różnych aspektów życia społecznego spod dominacji religii i związków wyznaniowych oraz z postępującym zróżnicowaniem postaw światopoglądowych ludności – obok postaw fideistycznych występują postawy agnostyczne oraz ateistyczne. Postępująca, szczególnie w krajach rozwiniętych, prywatyzacja wiary sprawia, że nawet osoby należące do tradycyjnych wyznań nierzadko dokonują w zróżnicowanym stopniu internalizacji prawd wiary lub religijnych zasad moralnych. Badania socjologiczne dowodzą, że znaczny odsetek osób należących formalnie do określonych wyznań stanowią osoby określające się jako wątpiące albo wierzące częściowo, słabo. Przedstawione wyżej okoliczności podważają tzw. argument większościowy, zgodnie z którym należy nadać państwu charakter odpowiadający wyznaniu większości obywateli⁸.

⁶ Konstytucja Albanii z 1976 r. otwarcie stwierdzała, że państwo popiera i rozwija propagandę ateistyczną w celu zakorzenienia u obywateli światopoglądu naukowomaterialistycznego, stawiając zarazem religię niejako na równi z faszyzmem. Ustawy zasadnicze innych krajów socjalistycznych z reguły pośrednio wskazywały na ateistyczny charakter państwa w związku z określeniem podstaw systemu wychowania, oświaty, nauki, kultury i sztuki. Zgodnie z konstytucją ZSRR z 1977 r. system szkolnictwa ludowego służył komunistycznemu wychowaniu młodzieży, konstytucja bułgarska zaś z 1971 r. wprowadzała nawet odpowiedzialność społeczeństwa za komunistyczne wychowanie dzieci. Według ustrojodawcy kubańskiego państwo socjalistyczne swoją działalność oraz wychowanie społeczeństwa opierało na światopoglądzie materialistycznym. Duch komunistyczny, w myśl konstytucji ChRL z 1975 r., inspirował twórczość w dziedzinie nauki, sztuki i kultury. Konstytucja Ludowej Socjalistycznej Republiki Albanii z 1976 r. otwarcie głosiła, że ideologią panującą jest marksizm-leninizm. Podobnie ustrojodawca chiński w 1978 r. jako kierowniczą ideologię państwa uznał marksizm-leninizm oraz idee Mao Tse-tunga, konstytucja wietnamska zaś z 1980 r. czyniła marksizm-leninizm ideologią wytyczającą kierunek rozwoju społeczeństwa. Towarzyszyły temu próby wprowadzenia surogatów świąt religijnych, ceremoniałów inicjacyjnych czy wręcz kultu przywódców partyjno-państwowych.

⁷ Por. J. Krukowski, *Relacje między państwem i Kościołem w Konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, w: *Kościół i prawo*, t. 12, Lublin 1994, s. 30-31.

⁸ K. Daniel, *Słabość argumentu większościowego*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 59-61.

3. ARTYKULACJA ZASADY NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ PAŃSTWA W ORZECZNICTWIE SĄDOWYM I PRAWIE STANOWIONYM

Zasada neutralności światopoglądowej zawdzięcza swój rozwój przede wszystkim orzecznictwu sądów, zwłaszcza konstytucyjnych. Już w 1872 r. w Stanach Zjednoczonych Ameryki po raz pierwszy padło określenie „neutralność” w kontekście polityki wyznaniowej. Sędzia A. Taft w Sądzie Najwyższym stanu Ohio w *votum separatum* w sprawie *Minor v. Board of Education of Cincinnati* stwierdził, że „władze państwowe są neutralne i ochraniając wszystkich, nikogo nie faworyzują, ani też nikogo nie dyskryminują”⁹. Amerykański federalny Sąd Najwyższy po raz pierwszy wspomniał o zasadzie neutralności światopoglądowej państwa w 1947 r. w sprawie *Everson v. Board of Education*, stwierdzając w uzasadnieniu wyroku, że „I Poprawka wymaga od państwa neutralnej postawy wobec wierzących i niewierzących”.

Konstytucjonalizacja zasady neutralności religijnej państwa nastąpiła pierwszy raz bodaj w konstytucji Republiki Malgaskiej z 1960 r. Jej art. 2 stanowił m.in., że „Republika Malgaska [...] stwierdza swą neutralność w stosunku do różnych religii. Państwo i Kościoły korzystają z autonomii w odpowiednich dziedzinach. Zakazane jest wszelkie ingerowanie w dziedzinę, która do nich należy”¹⁰. W Europie współczesne ustawy zasadnicze wyrażają zasadę neutralności światopoglądowej państwa nie wprost, względnie w ograniczonym zakresie przedmiotowym lub podmiotowym. Bardzo rzadko ustrojodawca formułuje wprost pełen katalog norm i instytucji, które łącznie stanowią treść analizowanej zasady. Portugalska ustawa zasadnicza z 1976 r. wykluczyła, aby państwo opracowywało programy nauczania, kierując się jakimikolwiek dyrektywami filozoficznymi, estetycznymi, politycznymi, ideologicznymi bądź religijnymi. Konstytucja

⁹ M. de Wolfe Howe, *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*, Chicago–London 1965, s. 150.

¹⁰ *Konstytucje państw afrykańskich*, oprac. L. Gelberg, t. 2, Warszawa 1965, s. 118-119. Omawiana zasada nie została jednak w pełni konsekwentnie przeprowadzona w samej ustawie zasadniczej, gdyż przewidywała ona złożenie przez prezydenta przed objęciem urzędu przysięgi o charakterze religijnym.

Belgii (według stanu z 14 lutego 1994 r.) podobnie, aczkolwiek bardziej jednoznacznie, zagwarantowała, że nauczanie jest światopoglądowo neutralne¹¹.

W Polsce ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jako pierwsza w krajach tzw. obozu socjalistycznego dokonała jurydyzacji zasady neutralności światopoglądowej państwa. W art. 10 ust. 1 stwierdzono, iż Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań. Omawiana zasada budziła kontrowersje wśród kierownictwa partyjno-państwowego pod koniec lat 80. Nie była także uznawana za optymalną przez ówczesnych liderów Episkopatu Polski¹². Została zaproponowana latem 1988 r. w trakcie prac legislacyjnych nad ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przez Polską Radę Ekumeniczną (PRE) z inicjatywy prof. Michała Pietrzaka. Znalazła się w opracowanym przez niego przedłożeniu PRE z 10 lipca 1988 r. w sprawie szczegółowego zakresu przedmiotowego przyszłej ustawy¹³. Dopiero jesienią 1988 r. gen. Wojciech Jaruzelski osobiście wyraził zgodę na jurydyzację wspomnianej zasady. Było to równoznaczne z zasadniczym przewartościowaniem polityki wyznaniowej Polski Ludowej. Już w 1994 r. Trybunał Konstytucyjny przyznał zasadzie neutralności światopoglądowej państwa rangę konstytucyjną¹⁴. Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r. wskazuje w art. 25 ust. 2

¹¹ Neutralność ta, zdaniem ustrojodawcy belgijskiego, zakłada przede wszystkim respektowanie koncepcji filozoficznych, ideologicznych lub religijnych rodziców i uczniów.

¹² Prymas Józef Glemp, oceniając krytycznie z pozycji tradycyjnej nauki Kościoła o państwie projekt dokumentu Prymasowskiej Rady Społecznej z 6 czerwca 1988 r. „Poszanowanie światopoglądów w państwie i w społeczeństwie”, stwierdził, przyjmując jako aksjomat chrześcijański charakter narodu polskiego: „Żądanie neutralizacji niektórych instytucji jest żądaniem na tym etapie, nie możemy bowiem zakładać, że neutralność będzie w przyszłości odpowiadać żądaniom narodu; [...] ze strony Kościoła nie można aprobeować państwa laickiego, jako nowoczesnego, a więc idealnego. [...] Kościół jako najpełniej wyrażający uczucia Narodu nie może zrezygnować z katolickiej wizji państwa i szkoły” („Sprawa Polska” 1991, nr 3, s. 2-3).

¹³ Archiwum Akt Nowych (AAN), zesp. Urząd do spraw Wyznań,teczka 132/6, s. 87-90.

¹⁴ Zob. Orzeczenie TK z 7 czerwca 1994 r., sygn. K 17/93.

na zasadniczą cechę państwa neutralnego światopoglądowo – bezstronność wobec przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Cecha bezstronności nie została wszakże odniesiona do państwa, a jedynie do władz publicznych. Należy zarazem podkreślić, że termin „bezstronność” był uznawany zarówno przez Tadeusza Mazowieckiego, historycznego twórcę wspomnianego przepisu konstytucji z 1997 r.¹⁵, jak i przez jego krytyków ze strony Kościoła katolickiego jako synonim terminu „neutralność”¹⁶. Zasada bezstronności nie wyczerpuje jednak w pełni dyrektywy neutralności światopoglądowej państwa¹⁷.

Na Starym Kontynencie tylko konstytucja Albanii z 1998 r., ostatnia z przyjętych ustaw zasadniczych państw postkomunistycznych, wprost konstytucjonalizuje zasadę neutralności religijno-swiatopoglądowej w art. 10 ust. 2: „Państwo jest neutralne w sprawach wiary i sumienia i gwarantuje wolność ich wyrażania w życiu publicznym”¹⁸. W sformułowaniu tego przepisu można upatrywać wpływu odpowiednich postanowień polskiej ustawy zasadniczej.

¹⁵ Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn XVI*, Warszawa 1995, s. 107. W rozmowie z autorem 24 kwietnia 2002 r. Mazowiecki przyznał, że w toku prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego nad przyszłym art. 25 konstytucji, wobec kwestionowania przez Episkopat Polski terminu „neutralność”, zaproponował – na podstawie *Słownika wyrazów obcych* Władysława Kopalińskiego – „bezstronność” jako synonim negowanej „neutralności”. W rozmowie w dniu 12 lutego 2003 r. przyznał, że pragnął znaleźć termin nieobciążony historycznie w ocenie hierarchów Kościoła katolickiego, a przy tym oddający treść zasady neutralności światopoglądowej państwa. Szerzej na temat genezy modelu relacji państwo–związki wyznaniowe w Konstytucji RP z 1997 r. zob. P. Borecki, *Proces kształtowania się modelu stosunków państwo–Kościół w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, „Przegląd Religioznawczy” 2002, nr 4(206), s. 141-155.

¹⁶ Zob. np. J. Krukowski, *Realizacja konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „Studia Prawnicze” 1999, nr 3, s. 10.

¹⁷ Por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle nast. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 5, s. 32 nn.

¹⁸ *Konstytucja Albanii z 1998 roku*, tłum. D. Horodyska, E. Lloha, wstęp W. Milanowski, Warszawa 2001, s. 31.

4. TREŚĆ POJĘCIA NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁADOWEJ PAŃSTWA

Neutralność światopoglądowa państwa oznacza przede wszystkim jego nieidentyfikację z żadną religią czy filozofią. W państwie nie może zatem być religii państwowej lub oficjalnej. Podkreślały to zwłaszcza konstytucje w początkowym stadium kształtowania się modelu rozdziału państwa i kościoła. We współczesnej Europie nieistnienie religii państwowej deklarują ustawy zasadnicze Hiszpanii, Litwy, Rosji, Ukrainy oraz Albanii (1998). Państwo samodzielnie określa swoją strukturę oraz cele polityczne, emancypując się spod wpływów związków wyznaniowych. Rezygnuje też z transcendentalnego uzasadnienia władztwa publicznego, odwołując się do legitymizacji ze strony obywateli. Symbolika państwowa nie zawiera zazwyczaj akcentów konfesyjnych; ich ewentualna obecność w życiu publicznym nie jest wyrazem afirmacji religii ze strony państw, lecz poszanowania tradycji narodowych lub zwyczajów ludności. Z urzędów i instytucji państwowych zostają usunięte emblematy religijne, gdyż ze względu na swój hasłowy charakter narzucają w stosunku do obywateli symbolizowane przezeń treści religijne jako wzorcowe i godne naśladowania. Wyznanie kandydata nie oznacza przesłanki objęcia urzędu państwowego, co znajduje wyraz w konstytucyjnej rocie obligatoryjnie lub fakultatywnie świeckiej przysięgi (przrzeczenia).

U schyłku XX w. ustrojodawca nadał awyznaniowości państwa szerszy wymiar, odrzucając nie tylko religijną, ale jakąkolwiek postać ideologii państwowej. Akcentują to szczególnie konstytucje państw postkomunistycznych, co stanowi poniekąd reakcję na rzeczywistość totalitaryzmu komunistycznego, służebnego wobec doktryny marksistowskiej¹⁹. *A contrario* współczesne państwo demokratyczne, jak czytamy w konstytucji rosyjskiej oraz kazachskiej, uznaje ideologiczną różnorodność. Jest ono oparte, według czeskiej Karty Podstawowych Praw i Wolności, na wartościach demokratycznych i nie może być skrupowane ani wyłączną ideologią, ani wyznaniem religijnym. Demokratyczne państwo prawne jest zatem aideologiczne. Oddzie-

¹⁹ Por. B. Górowska, *Stosunki państwo–Kościół w konstytucjach państw postkomunistycznych*, „Więź” 1993, nr 6, s. 73-75.

lone od państwa zostają nie tylko związki wyznaniowe, ale także, jak stanowi konstytucja Słowacji z 1992 r., partie i ruchy polityczne oraz związki, towarzystwa i inne zrzeszenia.

Neutralność nie wyczerpuje się jednak wyłącznie w nieidentyfikacji państwa z daną religią czy światopoglądem. Jest to jedynie wstępny warunek urzeczywistnienia idei neutralności. Neutralność to przede wszystkim bezstronność państwa, które winno zachować „równą odległość” w stosunku do wszystkich występujących w społeczeństwie postaw światopoglądowych. Jak stwierdził sędzia Clark w opinii większości w sprawie *Abington v. Schempp* z 1963 r., „najpełniejsze urzeczywistnienie prawdziwej wolności religijnej wymaga od państwa nieangażowania się w praktyki religijne, ani też niezmuszania do nich, niefaworyzowania żadnej sekty albo religii kosztem niereligii oraz niezwalczania żadnych poglądów religijnych”²⁰. W związku z tym żaden akt prawny nie powinien wspierać ani ograniczać religii. Państwo nie wypowiada się o prawdziwości wierzeń religijnych. Zdaje się to potwierdzać postępowanie tureckiego sądu konstytucyjnego, który w 1986 r. uchylił przepisy kodeksu karnego wyróżniające religie „boskie” i „nieboskie”. Neutralność nie przekreśla tradycji kulturowej poszczególnych społeczeństw, która w Europie była najczęściej powiązana z chrześcijaństwem. Wyrazem tych związków są współcześnie m.in. preambuły konstytucyjne, w szczególności *invocatio Dei*, lub symbolika państwowa. Podstawą omawianego procesu jednakże nie jest afirmacja, ale uznanie znaczenia danego wyznania dla kultury lub świadomości narodowej. Argumentacja metafizyczna zostaje zastąpiona socjologiczno-historyczną. Zwrócił na to uwagę ustrojodawca słowacki, mówiąc w preambule konstytucji z 1992 r. o cyrylo-metodyjskim dziedzictwie duchowym narodu słowackiego. W preambule polskiej konstytucji ma miejsce odwołanie do pierwiastka religijnego w kontekście wskazania różnicowania światopoglądowego czy aksjologicznego obywateli oraz religijnego dziedzictwa kultury narodowej. Za nieuprawnioną uzurpację ze strony twórców rodzimej ustawy zasadniczej należy wszakże

²⁰ R. M. Małajny, „*Mur separacji*” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 280.

uznać zamieszczenie w jej wstępie definicji Boga jako „źródła sprawiedliwości, dobra i piękna”. Preambuły nie mają jednak, jak się powszechnie przyjmuje, charakteru normatywnego.

Zasadniczym przejawem bezstronności państwa jest poszanowanie zasady równości związków wyznaniowych, które w takich samych sytuacjach winny korzystać z identycznych praw i być obciążone identycznymi obowiązkami. Prawo państwowe nie może preferować jakiegokolwiek związku wyznaniowego, który winien polegać na siłach własnych i swoich wiernych. Zasada równości kościołów występuje jednak stosunkowo rzadko jako bezpośrednio sformułowana we współczesnych konstytucjach. Wyprowadzana jest pośrednio z zasady równości obywateli wobec prawa czy zakazu dyskryminacji z powodów religijnych. Różnie jest przy tym artykułowana przez ustrojodawcę. Konstytucja albańska z 1998 r. stwierdza bezpośrednio, że państwo uznaje równość wspólnot religijnych. Konstytucje Chorwacji z 1990 r., Macedonii z 1991 r., Rosji z 1993 r., Białorusi z 1994 r., Azerbejdżanu z 1995 r. czy Wietnamu z 1992 r. mówią o równości wobec prawa. Ustrojodawca słoweński w 1991 r. oraz polski w 1997 r. podkreślił, co rzadsze, pozytywny aspekt omawianej zasady, deklarując równouprawnienie wspólnot wyznaniowych. Orzecznictwo konstytucyjne odrzuca jednak 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”²¹, belgijska Rada Stanu zaś w 1966 r. uznała, iż równouprawnienie wyznań nie oznacza, że ten sam status ma być stosowany do wszystkich wyznań²². Nawet we francuskim systemie, który jest systemem ścisłego równouprawnienia wyznań, stwierdza się, że to równouprawnienie nie jest *de facto* taką ścisłą równością²³.

²¹ D. Hing, 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*, Archiwum Trybunału Konstytucyjnego (ATK), mps powiel., s. 14, nlb.

²² E. Cereche, H. Boel, *Orzecznictwo konstytucyjne w sprawach religijnych. Referat belgijski*, ATK, mps powiel., s. 28.

Komponentem neutralności światopoglądowej państwa jest, wraz z zasadą bezstronności, niezaangażowanie państwa („niewplątywanie się”) w sprawy religijne czy, szerzej, światopoglądowe. Zasadne wydaje się stanowisko prof. Jana Woleńskiego, że konflikt pomiędzy ideą państwa neutralnego a ideą państwa wyznaniowego sprowadza się w dużej mierze do sporu między minimalnym a maksymalnym zaangażowaniem światopoglądowym po stronie instytucji publicznych²⁴. Państwo świeckie pozostawia religię nietkniętą, nie popierając, ale także nie zwalczając jej. Musi ono, jak orzekł czeski Trybunał Konstytucyjny, respektować autonomiczną przestrzeń wiary, w którą nie może wkraczać. Sędzia Anthony Kennedy, dokonując wykładni klauzul religijnych w I Poprawce do konstytucji USA w opinii większości w sprawie *Lee v. Weisman* (1992), przyznał, iż „wierzenia religijne i sposoby ich wyrażania są sprawą zbyt cenną, by mogły podlegać zakazom czy nakazom ze strony państwa. Tworzona przez Państwo ortodoksja jest poważnym zagrożeniem dla wolności wyznania i sumienia – jedynej gwarancji autentyczności wiary przez nikogo nienarzucanej”²⁵. Państwo neutralne jest niekompetentne w regulacji spraw natury religijnej (dogmaty, doktryna, kult, liturgia, kształcenie duchownych) oraz w wyrażaniu opinii czy ocen w kwestiach wiary. Amerykański federalny Sąd Najwyższy w 1962 r. w sprawie *Engel v. Vitale* stwierdził, że „nie jest rolą władz układanie tekstu modlitw dla jakiegokolwiek grupy narodu amerykańskiego w celu głośnego ich odmawiania”²⁶. W państwie neutralnym zostaje zniesione ustawodawstwo dotyczące spraw wewnętrznych kościoła. Powstanie i istnienie związków wyznaniowych warunkuje jedynie wola i poparcie członków. W zakresie relacji między prawem państwowym a prawem wewnętrznym związków wyznaniowych obowiązuje generalna zasada wzajemnej niezależności i nieskuteczności²⁷. W doktry-

²³ *Orzecznictwo konstytucyjne w sprawie wolności religijnej oraz system wyznaniowy i swobody wyznaniowej we Francji. Referat Francuskiej Rady Konstytucyjnej*, zebrał B. Gaudement-Basdevant, ATK, mps powiel., s. 44-45.

²⁴ J. Woleński, *Rozdział kościoła od państwa*, s. 77.

²⁵ S. Frankowski, R. Goldman, E. Łętowska, *Sąd Najwyższy USA. Prawa i wolności obywatelskie*, Warszawa 1996, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 163.

nie prawa konstytucyjnego dominuje pogląd, że uznanie skutków postanowień podjętych na podstawie prawa wewnętrznego związków wyznaniowych za ważne i skuteczne w państwowym porządku prawnym, zależy od decyzji organów państwa, ale pod warunkiem, że te decyzje nie dotyczą spraw o charakterze religijnym i nie pozostają w sprzeczności z przepisami prawa państwowego. Całkowite abstrahowanie od treści norm prawa wewnętrznego związków wyznaniowych, np. określających status osoby duchownej czy obowiązki religijne wiernych, jest jednak niepożądane, świadczy o braku realizmu władz państwowych w ocenie rzeczywistości społecznej albo wręcz o ich postawie antykościelnej.

Gwarancją zachowania neutralności światopoglądowej przez państwo jest zarazem niekompetencja związków wyznaniowych w sprawach należących do sfery jego uprawnień. Wyznania w państwie neutralnym światopoglądowo tracą z reguły charakter organizacji publicznoprawnych, tzn. dysponujących władztwem administracyjnym, i stają się organizacjami prywatnoprawnymi. Duchowni z racji swego stanu lub piastowanych godności nie zasiadają w organach państwowych, za to posiadają prawa polityczne na równi z innymi współobywatelami. Współcześnie w państwach demokratycznych rzadko występują konstytucyjne ograniczenia praw politycznych kleru. Ewentualna zasada *incompatibilitas* ma uchronić tak państwo, jak i kościół przed konfliktem lojalności duchownych pełniących funkcje publiczne. Podkreśla tę kwestię konstytucja Azerbejdżanu z 1995 r., która przewiduje ograniczenie prawa przywódców religijnych do uczestnictwa w wyborach, a w szczególności pozbawia duchowieństwo biernego prawa wyborczego w wyborach do parlamentu na równi z osobami posiadającymi podwójne obywatelstwo, mającymi zobowiązania wobec innych państw. Podobnie konstytucja Paragwaju z 1992 r. prawo kandydowania na deputowanych lub senatorów odebrała m.in. ministrom lub duchownym jakiegokolwiek religii.

²⁷ Zob. M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne a państwowy porządek prawny*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1985, z. 3, s. 18; R. Sobański, *Prawo kościelne a prawo świeckie*, „Prawo Kanoniczne” 1987, nr 3-4, s. 66.

Niekiedy prawodawca wyklucza wpływ czynnika na proces sprawowania władzy państwowej poprzez zakaz tworzenia organizacji politycznych o podłożu konfesyjnym. Współcześnie zakaz tworzenia lub działalności partii politycznych o charakterze religijnym występuje w konstytucji m.in. Bułgarii z 1991 r. oraz w ustawach zasadniczych niektórych postradzieckich republik Azji Środkowej²⁸ czy w ustawodawstwie tureckim. Przy liczebnej dominacji w tym regionie wyznawców religii muzułmańskiej jest to prawdopodobnie próba zapobieżenia rozwojowi fundamentalizmu islamskiego. Z kolei ustrojodawca portugalski w 1976 r. wykluczył używanie przez partie polityczne, przy zachowaniu ich autonomii programowej, m.in. nazw zawierających określenia związane z jakąkolwiek religią lub kościołem oraz emblematów, które mogą być mylone z symbolami religijnymi. Według orzecznictwa portugalskiego Trybunału Konstytucyjnego zakaz konstytucyjny ma uniemożliwić wszelkie naruszenie dobrej wiary obywateli i zagwarantować warunki przejrzystości ich udziału w życiu politycznym, wyłączając możliwość lekceważenia religii lub kościołów oraz chroniąc zasadę państwa niewyznaniowego i wolności sumienia²⁹.

Sędziowie Sądu Najwyższego USA w celu należytego interpretowania zasady neutralności światopoglądowej państwa skonstruowali testy umożliwiające te zadania. Największym uznaniem cieszy się test tzw. świeckiego celu i zasadniczego efektu aktu prawnego. Stosując go, analizuje się zakwestionowany akt prawny pod kątem czterech kryteriów: czy akt prawny odzwierciedla świecki cel ustawodawczy, czy zasadniczym efektem tego aktu prawnego nie jest popieranie ani zwalczanie religii, czy wykonywanie tego aktu prawnego nie doprowadzi do nadmiernego wplątania organów państwowych w sprawy religii, czy wykonanie tego aktu nie doprowadzi do ograniczenia wolności religijnej obywateli?³⁰

²⁸ Tego rodzaju zakaz wprowadzono w konstytucjach Turkmenistanu z 1992 r., Kirgistanu z 1993 r., Kazachstanu z 1995 r.

²⁹ J. de Sousa e Brito, *Orzecznictwo konstytucyjne w dziedzinie wolności wyznaniowej w Portugalii*, ATK, mps powiel., s. 15.

³⁰ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 93-94.

Neutralność państwa świeckiego rozciąga się na wszystkich funkcjonariuszy państwowych przy wykonywaniu funkcji urzędowych. Nie powinni oni kierować się własnymi sympatiami, opcjami religijnymi bądź światopoglądowymi przy wydawaniu decyzji i rozstrzyganiu sporów. Spoczywa na nich obowiązek bezstronnego postępowania wobec zróżnicowanych pod względem religijnym obywateli oraz powstrzymania się przed manifestowaniem swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych w związku z wykonywaniem funkcji publicznych³¹. Orzecznictwo sądowe nie wypracowało jednak jeszcze jednoznacznych, powszechnie przyjętych reguł rozwiązywania kolizji między zasadą neutralności religijnej państwa a prawem do manifestowania przez funkcjonariusza publicznego swych przekonań w sprawach światopoglądowych. Współcześnie w Europie, w związku z obawami przed fundamentalizmem islamskim, stopniowo nasila się tendencja prawodawcza do ograniczania prawa urzędników publicznych do manifestowania religii i przekonań, np. przez ubiór; zakazują tego m.in. niektóre landy niemieckie. Grupa sędziów niemieckiego Związkowego Trybunału Konstytucyjnego w *votum separatum* do wyroku z 24 września 2003 r. zwróciła uwagę na zasadniczo różne położenie prawne urzędników państwowych, w tym nauczycieli, wobec państwa i ograniczony zakres obowiązywania wobec nich konstytucyjnych praw wolnościowych. W momencie mianowania urzędnicy państwowi opowiadają się dobrowolnie po stronie państwa i stają się częścią jego aparatu, przez co biorą czynny udział w wykonywaniu uprawnień władczych. Siłą rzeczy nie mogą więc, na co zwrócili uwagę autorzy zdania odrębnego, korzystać z praw wolnościowych gwarantowanych w konstytucji w takim samym zakresie jak inni obywatele stojący poza aparatem państwowym³². W uzasadnie-

³¹ M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 139. Taką dyrektywę sformułowano w art. 49 ust. 1 polskiej ustawy z 5 lipca 1996 r. o służbie cywilnej (Dz. U. nr 89, poz. 1934), która stanowiła, że „Urzędnik służby cywilnej przy wykonywaniu obowiązków służbowych nie może kierować się swoimi przekonaniami politycznymi ani religijnymi, ani interesem jednostkowym lub grupowym”.

³² A. Siewko-Frey, *Wolność religijna a status urzędnika państwowego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego Republiki Federalnej Niemiec*, „Studia Prawnicze” 2005, nr 3, s. 57. We wspomnianym wyroku Związkowy Trybunał Konstytucyjny roz-

niu swego stanowiska sędziowie stwierdzili, iż „obowiązek urzędnika do zachowania neutralności światopoglądowej wynika wprost z konstytucji i nie wymaga konkretyzacji w ustawodawstwie krajowym. Urzędnik, który nie daje gwarancji wykonywania swych obowiązków w sposób neutralny światopoglądowo, nie wykazuje predyspozycji do wykonywania zawodu w myśl art. 33 ust. 2 Konstytucji RFN”³³.

Konsekwencją praktyczną neutralności religijnej i światopoglądowej państwa jest co do zasady, na co wskazuje w art. 10 ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, zakaz dotowania i subwencjonowania przez państwo i państwowe jednostki organizacyjne związków wyznaniowych. Zakaz finansowania wyznań przez państwo, uznawany przez wielu za podstawową cechę modelu rozdziału państwa i kościoła, był akcentowany przez ustrojodawcę w pierwszym okresie kształtowania się omawianego systemu. Francuska ustawa z 1905 r. o rozdziale kościołów od państwa, stanowiąc w art. 2, podobnie jak dekret z 1795 r. o rozdziale państwa i kościoła, że „Republika nie uznaje, nie opłaca ani nie subwencjonuje żadnego wyznania”, jest regulacją wzorcową³⁴. W zbliżony sposób zakazywały subwencjonowania związków wyznaniowych m.in. konstytucje Portugalii z 1911 r., Hiszpanii z 1931 r., Hondurasu z 1936 r. Inne, jak szwajcarska z 1874 r., a współcześnie indyjska z 1949 r., wykluczyły przymusowe podatki na cele wyznaniowe. Konstytucje natomiast Kuby z 1940 r. i Japonii z 1946 r. wprowadziły ogólny zakaz udzielania przez państwo pomocy (przywilejów) wyznaniom (organizacjom religijnym). Można zatem powiedzieć, że współczesne państwo świeckie rezygnuje w zasadzie z bezpośredniego finansowania wyznań. Docenia jednak społeczną rolę związków konfesyjnych w zaspokaja-

patrzył kwestię możliwości noszenia chusty islamskiej przez nauczycielkę wyznania muzułmańskiego w szkole publicznej. Trybunał twierdził, że wobec braku stosownego ustawodawstwa krajów związkowych przyjęcie na podstawie obowiązującego prawa braku predyspozycji skarżącej do wykonywania zawodu nie jest zgodne z treścią art. 33 ust. 2 w zw. z art. 4 ust. 1 i 2 oraz art. 33 ust. 2 Konstytucji RFN.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ Por. art. 1 ustawy konstytucyjnej kantonu Genewa o zniesieniu budżetu wyznań z 15 czerwca 1907 r. czy art. 10 dekretu Rady Komisarzy Ludowych o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła z 28 stycznia 1918 r.

niu potrzeb ludności – oświatowych, kulturalnych i innych. Wsparte finansowo zostają nie związki wyznaniowe jako takie, lecz ich działalność użyteczna z punktu widzenia interesów państwa. Taki charakter pomocy podkreśla konstytucja Chorwacji z 1990 r., która gwarantując wspólnotom religijnym swobodę aktywności, m.in. oświatowej, socjalnej i charytatywnej, deklaruje pomoc i ochronę państwa w ich działalności. W świeckim państwie demokratycznym prawa człowieka stają się bowiem wartością modyfikującą rygorystyczny zakaz materialnego wsparcia związków konfesyjnych. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, oceniając konstytucyjność pomocy państwa szkolnictwu konfesyjnemu, oparł się na koncepcji tzw. korzyści dziecka, w myśl której zgodne z zasadą rozdziału są tylko takie formy pomocy, które dotyczą bezpośrednio ucznia, a nie szkoły afiliowanej przez związek wyznaniowy. Zgodne z zasadą neutralności światopoglądowej państwa jest w zakresie opodatkowania rozróżnienie działalności kultowo-religijnej związków wyznaniowych od działalności gospodarczej, nastawionej na zysk. Ta pierwsza powinna podlegać korzystniejszemu traktowaniu podobnie jak działalność kulturalna czy charytatywna organizacji świeckich.

Z neutralnością światopoglądową państwa wiąże się neutralność szkolnictwa publicznego i odrzucenie w warunkach pluralizmu oświatowego modelu publicznej szkoły wyznaniowej. Państwo nie może, jak stwierdził w 1976 r. ustrojodawca portugalski, opracowywać programów edukacyjnych i kulturalnych, kierując się jakimikolwiek dyrektywami filozoficznymi, estetycznymi, politycznymi, ideologicznymi bądź religijnymi. Neutralność zakłada zatem, według konstytucji belgijskiej, respektowanie koncepcji filozoficznych, ideologicznych lub religijnych rodziców i uczniów. Podobnie Komitet Praw Człowieka ONZ w 1993 r. w uwagach do art. 18 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych stwierdził, że przepis ten zezwala na nauczanie w szkołach publicznych takich przedmiotów jak powszechna historia religii lub etyka, o ile czyni się to w sposób naturalny i obiektywny³⁵. W opinii włoskiego Sądu Konstytucyjnego z 1989 r., zbież-

³⁵ *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 71.

nej ze stanowiskiem polskiego Trybunału Konstytucyjnego z 1991 r., zasada laickości państwa „nie zakłada obojętności państwa wobec religii, ale nakazuje państwu stworzenie gwarancji wolności religijnej w systemie pluralizmu wyznaniowego i kulturalnego”³⁶. W obliczu przemian ustrojowych w Europie Środkowej i Wschodniej dostrzegalne jest zwłaszcza zjawisko odchodzenia od czysto laickiego charakteru szkoły państwowej, charakterystycznego w znacznej mierze dla ustrojodawstwa wprowadzającego system rozdziału w pierwszej połowie minionego wieku.

W dziedzinie nauczania religii w państwach świeckich, neutralnych, występują dwa modele – fakultatywna edukacja religijna w szkole publicznej oraz laickość oświaty, lokująca lekcje religii poza szkołą. Nawet w Stanach Zjednoczonych, będących wzorem odseparowania nauczania religii od szkoły publicznej, konstytucja nie zobowiązuje jednak organów publicznych do okazywania „nieczulej obojętności” kościołowi i dopuszcza, co potwierdził w 1952 r. Sąd Najwyższy w sprawie *Zorach v. Clauson*, uznając za zgodne z konstytucją zwalnianie uczniów szkół publicznych na pozaszkolną naukę religii³⁷. W Europie przeważa pierwszy z wyróżnionych modeli, w samej Francji zaś zasada świeckości szkolnictwa odnosi się w bezwzględny zakresie tylko do szkół podstawowych. Obecność religii w szkole uzasadnia się, jak np. w konstytucji Hiszpanii z 1978 r., a pośrednio także w polskiej, zagwarantowaniem przez władze publiczne rodzicom prawa do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniem, a według konstytucji belgijskiej prawem samych uczniów do otrzymania edukacji religijnej lub etycznej, uznaniem zasad danej religii za element dziedzictwa historycznego i kulturowego narodu czy w ogóle uznaniem wartości budującej kulturę religijnej, co w warunkach europejskich prowadzi do nawiązywania do chrześcijańskiej tradycji i systemu wartości. Wprowadzenie nauki religii do szkół publicznych w państwie neutralnym nie może ograni-

³⁶ L. Garlicki, *Wolność sumienia i religii w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, nr specjalny, s. 44.

³⁷ R. Małajny, „*Mur separacji*”, s. 246-247.

czać się do jednej religii; inne religie winny mieć zapewnione takie same warunki nauczania, aczkolwiek w praktyce ustawodawca uprzywilejowuje z reguły większe wyznania. Uczestnictwo uczniów w nauczaniu ma charakter dobrowolny, konstytucjonalizowane zaś w licznych ustawach zasadniczych prawo do milczenia w sprawach religijnych implikuje wyłącznie pozytywne oświadczenia uczestnictwa w lekcjach religii. W ostatnim czasie prawo obecności w publicznym systemie nauczania zyskuje sobie, jak np. w Belgii, także światopogląd świecki.

Obecność nauki religii w systemie oświaty publicznej jest jednak trudne do pogodzenia z neutralnością światopoglądową państwa, wskazuje na aprobatę państwa określonych doktryn konfesyjnych lub religii w ogóle; jej fakultatywność nie usuwa swoistego nacisku na obywateli, związanego choćby z pośrednim zaangażowaniem autorytetu państwa.

KWESTIA NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ ŚRODKÓW MASOWEGO PRZEKAZU

Media nigdy nie są całkowicie neutralne, trudno tego nawet od nich wymagać. Swoboda wypowiedzi oraz informacji jest fundamentalnym prawem, podlegającym ochronie konstytucyjnej w demokratycznych państwach, ograniczonym jednak przez obowiązek poszanowania uczuć religijnych. Środki masowego przekazu powinny zachować pewien pluralizm, będący konsekwencją pluralizmu religijnego społeczeństwa oraz respektowania zasady równości. Powszechnie w Europie wprowadzono zakaz zniesławiania religii³⁸. Praktycznym problemem, wobec zróżnicowania religijno-światopoglądowego obywateli, jest udostępnienie czasu antenowego w mediach publicznych poszczególnym denominacjom. Dobrym przykładem w tej dzie-

³⁸ W Austrii nie może mieć miejsca w mediach degradacja doktryn religijnych. W Turcji zabroniona jest wszelka dyskryminacja i brak poszanowania dla uczuć religijnych. Szwajcarski Trybunał Federalny uznał za niedopuszczalne szkalowanie nauk religijnych, instytucji oraz hierarchów.

dzinie jest Francja. W niedzielę na falach France 2 nadają katolicy, protestanci, prawosławni, żydzi, muzułmanie i buddyści³⁹.

W państwie neutralnym przekonania religijno-światopoglądowe zostają uznane za sprawę prywatną jednostki. Państwo tego rodzaju pozostawia poza zakresem regulacji normatywnej sferę motywacji działań jednostki, uznając ją za przestrzeń prywatną, przedmiot oddziaływania m.in. religii; nie jest ono „panem ludzkich sumień”. Prywatność staje się ostoją religii, sferą, w którą państwo nie może ingerować, by nie narazić się na zarzut totalitarności. Należy przy tym dodać, że pojęcie prywatności religii nie jest wszakże jednolicie rozumiane przez prawodawcę.

W pierwszym okresie kształtowania się systemu rozdziału w państwach, w których został on wprowadzony jako narzędzie walki politycznej z kościołem identyfikowanym z obalonym reżimem, prywatyzacja religii oznaczała usunięcie religii z życia publicznego; prawnie dopuszczalne były jedynie prywatne formy kultu religijnego. Wykluczało to publiczne praktyki religijne oraz propagandę religijną, oznaczało też pozbawienie związków wyznaniowych dostępu do środków masowego przekazu. Powyższe pojmowanie prywatności prowadziło niekiedy do zakwestionowania wszelkiej publicznej aktywności związków konfesyjnych w sferze politycznej, w szczególności wypowiedzenia się przedstawicieli kościoła w sprawach politycznych i społecznych, należących do kompetencji państwa⁴⁰. Kościół został poniekąd „zepchnięty do kruchty”. Tradycje tego rodzaju są jednak niekiedy wciąż żywotne, jak np. we Francji, gdzie w wyniku nowelizacji kodeksu edukacyjnego w 2004 r. zabroniono noszenia w szkołach ostentacyjnych symboli religijnych, a nawet brody.

Współcześnie dominuje w ustawodawstwie węższe rozumienie prywatności religii, akcentujące nieingerencję państwa w sferę konfesyjną. Wybór religii lub innego światopoglądu zostaje uznany za sprawę prywatną, podobnie jak praktykowanie lub niepraktykowanie

³⁹ Zob. W. Johann, B. Lewaszkiwicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, nr specjalny, s. 25.

⁴⁰ W. Lang, *Ekspertyza na temat stosunek Państwo-Kościół (związki wyznaniowe) w nowej Konstytucji R.P.*, Archiwum Sejmu, mps powiel., s. 10.

nie jakiegokolwiek kultu. Wyznanie nie stanowi kryterium dostępu do stanowisk publicznych ani wykonywania określonych zawodów; z tym wiąże się prawo (a nie obowiązek) do milczenia w sprawach światopoglądowych. Państwo nie prowadzi żadnej ewidencji wyznaniowej obywateli, nie stawia też w urzędowych formularzach bądź kwestionariuszach pytań dotyczących wyznania. Władze publiczne nie mogą zobowiązywać jednostki do ujawnienia jej przekonań religijnych czy światopoglądowych. Przynależność wyznaniowa i przekonania w sprawach religijnych obywateli pozostają poza zasięgiem zainteresowań organów państwowych. Od kolebki aż po grób państwo nie interesuje się wyznaniem swoich obywateli. Tak rozumiana prywatność religii chroni człowieka przed różnymi formami presji państwa, związków konfesyjnych oraz ich członków w sprawach światopoglądowych, a samą religię przed polityczną instrumentalizacją⁴¹. Jest ona gwarancją autentycznej wolności sumienia i wyznania oraz wyrazem neutralności światopoglądowej państwa. Prawo do milczenia, tzn. prawo do zachowania w tajemnicy swojego wyznania, jest powszechnie uznane przez ustawy zasadnicze lub orzecznictwo sądów konstytucyjnych współczesnych europejskich państw świeckich⁴². Uprawniona wydaje się konstatacja, że zakres konstytucjonalizacji tego rodzaju uprawnienia rozszerzył się wydatnie pod koniec XX w. Zagwarantowały je m.in. konstytucje Niemiec (już w 1919 r., lecz z pewnymi istotnymi wyjątkami), Portugalii z 1976 r., Hiszpanii z 1978 r., Turcji z 1982 r., Słowenii z 1991 r., Jugosławii z 1992 r., Rosji z 1993 r., Azerbejdżanu (wg stanu z listopada 2002 r.), Polski z 1997 r. czy Albanii z 1998 r. W prawie polskim prawo do milczenia w sprawach religijnych zostało poddane jurydyzacji w art. 2 pkt 5 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Po raz pierwszy projekt zagwarantowania tego uprawnienia w polskiej ustawie zasadniczej wysunęły w 1929 r. ugrupowania lewicowe: Polska Partia Socjalistyczna, Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie” oraz Stronnictwo Chłopskie⁴³. Współczesna Konstytucja RP w art.

⁴¹ Por. R. Graczyk, *Polski Kościół. Polska demokracja*, Kraków 1999, s. 119.

⁴² W. Johann, B. Lewaszekiewicz-Petrykowska, *Wolność sumienia*, s. 16.

⁴³ Zob. druk sejmowy nr 555.

53 ust. 7 głosi, że nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania.

Neutralność światopoglądowa państwa i uznanie religii za sprawę prywatną nie oznacza, że religia czy światopogląd w ogóle jest sferą ignorowaną przez państwo, zwłaszcza w jego działalności prawodawczej. Państwo powinno być „ślepe” na treść przesłania konkretnych doktryn religijnych, światopoglądowych czy filozoficznych, ale nie na ich wymiar społeczny i potrzeby w sprawach religijnych obywateli. Neutralność światopoglądowa w znaczeniu ścisłym, absolutnym, pojmowana jako sterylność, jest bardzo trudna, wręcz niemożliwa do urzeczywistnienia. Współczesne konstytucje dowodzą, że rzecz się ma wręcz przeciwnie. Religia jest traktowana jako istotny element świadomości społecznej, a najstarsze lub największe związki wyznaniowe są uznawane za trwałych uczestników życia publicznego. Ustawę zasadniczą, która pomija problematykę wyznaniową, należy uznać za niepełną w świetle standardów wypracowanych przez dwudziestowieczny konstytucjonalizm.

We współczesnych demokratycznych państwach świeckich z reguły realizowana jest koncepcja neutralności „życzliwej”; w piśmiennictwie amerykańskim mówi się o „naszej elastycznej, dobroczynnej, neutralności”⁴⁴. Przejawem owej „życzliwej” neutralności jest uznanie przez ustawodawcę świąt największych wyznań za dni wolne od pracy, czy zapewnienie ochrony policyjnej lub straży pożarnej przedsięwzięciom religijnym i niereligijnym. Wyrazem tego jest także m.in. dopuszczenie przez ustrojodawcę niemieckiego związków wyznaniowych do odprawiania czynności religijnych w wojsku, szpitalach, więzieniach i innych zakładach publicznych, stosownie do odpowiednich potrzeb ludności, z wyłączeniem jednak wszelkiego przymusu. Podobnie konstytucje Rumunii (1991) oraz Mołdowy (1994) gwarantują wyznaniom religijnym ułatwienie wsparcia religijnego w wojsku, w szpitalach, w zakładach karnych, w domach starców czy w sierocińcach. W Stanach Zjednoczonych orzecznictwo Sądu Najwyższego

⁴⁴ C. H. Moehlman, *The Wall of Separation Between Church and State*, Boston 1951, s. 164.

legitymizuje działalność kapelanów na forum niektórych instytucji państwowych, w szczególności legislatur stanowych. Ich zniesienie, w ocenie sędziów, sygnalizowałoby przyjęcie przez państwo nie polityki neutralności, lecz wrogości wobec religii⁴⁵. Polska konstytucja z 1997 r., obligując w art. 25 ust. 2 władze publiczne do zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych obywateli, nakłada zarazem na nie obowiązek gwarantowania swobody wyrażania wspomnianych przekonań w życiu publicznym. Demokratyczne państwo świeckie szanuje zatem wolność wyznawania religii i stwarza w różnym zakresie warunki do jej realizacji. W imię możliwie pełnego poszanowania praw i wolności jednostki państwo dostosowuje (akomoduje) swoje ustawodawstwo i program działania do religijnego charakteru, potrzeb i interesów swoich obywateli. W sytuacji konfliktu między uprawnieniami z zakresu wolności sumienia i wyznania a pryncypialnie pojmowaną neutralnością światopoglądową państwa wydaje się, że generalnie należy uznać pierwszeństwo wspomnianej wolności.

5. NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA A NEUTRALNOŚĆ MORALNA PAŃSTWA

Neutralności światopoglądowej państwa nie należy utożsamiać z jego neutralnością moralną⁴⁶. Państwa demokratyczne w swoim prawodawstwie – przy określeniu przesłanek odpowiedzialności karnej, czy granic urzeczywistnienia praw i wolności człowieka i obywatela – odwołują się do pojęcia „dobrych obyczajów” lub „moralności publicznej”. Państwo neutralne światopoglądowo jednak w działalności prawodawczej czy orzeczniczej winno odwoływać się do standardów moralnych wspólnych dla możliwie najszerszych rzesz społeczeństwa, jak też kryteriów pozbawionych uzasadnienia religijno-swiatopoglądowego. Komitet Praw Człowieka ONZ w uwagach

⁴⁵ R. M. Małajny, „Mur separacji”, s. 256.

⁴⁶ Por. R. M. Małajny, *Państwo a Kościół w Konstytucji III RP*, „Państwo i Prawo” 1995, z. 8, s. 81.

ogólnych z 20 lipca 1993 r. nr 22(48), dotyczących art. 18 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych ONZ, stwierdził, że „koncepcja moralności wyrasta z wielu tradycji społecznych, filozoficznych i religijnych, konsekwencji, ograniczenia wolności manifestowania religii lub przekonań, służące ochronie moralności, muszą być oparte na zasadach nie wyrastających w sposób wyłączny z jednej tylko tradycji”⁴⁷. Państwo demokratyczne nie ignoruje ekskluzywnych, ponadprzeciętnych systemów moralnych poszczególnych obywateli. Dowodem tego jest instytucja tzw. sprzeciwu sumienia, prawnie respektowana najczęściej w przypadku służby wojskowej czy udziału w zabiegach aborcji. W Europie bodaj jedynie na Białorusi nie przewiduje się zastępczej służby wojskowej. Personel medyczny może zgodnie z prawem odmówić udziału w zabiegach aborcji w Polsce, Słowenii, Francji, Belgii, Hiszpanii, Portugalii czy w Austrii, ale już włoski Sąd Konstytucyjny nie uznaje prawa sędziego opiekuńczego do odmowy, z powołaniem się na sumienie, wydania zgody na przerwanie ciąży osobie niepełnoletniej. Ustawodawca niejednokrotnie uwzględnił także szczególne standardy religijno-moralne dotyczące duchowieństwa, np. zwalniając je z obowiązku służby wojskowej z bronią w rękę, czy chroniąc tajemnicę spowiedzi. Nie można wykluczyć jednak w dłuższym okresie ewolucji systemów moralnych funkcjonujących w społeczeństwie. Jesteśmy obecnie tego świadkami w krajach rozwiniętych. Publicznie są podważane np. instytucja małżeństwa jako związek osób płci przeciwnej, ukierunkowany na zrodzenie i wychowanie potomstwa, zasada nienaruszalności ludzkiego życia aż do naturalnej śmierci. W niektórych krajach europejskich toczy się dyskusja na temat legalizacji poligamii. W państwie neutralnym światopoglądowo legislatura oraz judykatura nie mogą być i nie są obojętne wobec przemian moralności publicznej. Zachowania i postawy niezgodne z wąskimi systemami moralnymi o podłożu konfesyjnym, o ile nie pozostają w sprzeczności z wartościami obiektywnymi, jak zdrowie, porządek publiczny, czy podstawowymi prawami i wolnościami innych osób, są prawnie dopuszczalne, co nie znaczy – nakazane.

⁴⁷ *Wolność religii. Wybór materiałów*, s. 72.

Gwarancją wyśrubowanych norm moralnych stają się pozaprawne systemy normatywne, zwłaszcza religijne.

6. ZNACZENIE ZASADY NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁADOWEJ PAŃSTWA

Neutralność religijno-światopoglądowa państwa jest zasadniczą przesłanką wolności sumienia i wyznania w wymiarze indywidualnym i kolektywnym, szczególnie w odniesieniu do mniejszości religijnych czy światopoglądowych. Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy w 1999 r. w rekomendacji w sprawie nielegalnej działalności sekt uznalo „neutralność państwa oraz równą ochronę wobec prawa za fundamentalne gwarancje przed jakąkolwiek formą dyskryminacji” i wezwało „państwa członkowskie do powstrzymywania się od podejmowania środków opartych na osądach jakościowych w sferze wyznania”⁴⁸. Pośrednio neutralność światopoglądowa państwa gwarantuje także inne fundamentalne wolności, takie jak wolność słowa, wolność wyrażania przekonań, wolność badań naukowych i ogłaszania ich wyników. Jest bardzo ważnym, chociaż – jak wskazuje przykład protestanckich państw europejskich – chyba nie nieodzownym, czynnikiem rozwoju systemu demokratycznego, gwarantując pluralizm światopoglądowy, religijny czy filozoficzny obywateli⁴⁹. Ów pluralizm społeczny to w świetle orzecznictwa organów ochrony praw

⁴⁸ Tamże, s. 108. Zgromadzenie doszło zatem do wniosku, że nie ma potrzeby definiować, co stanowi sektę, ani rozstrzygać, czy jest to religia, czy też nie.

⁴⁹ Taki charakter mają Dania, Finlandia, Islandia, Norwegia czy Wielka Brytania. W Szwecji od 2001 r. nastąpiło odejście od modelu państwa wyznaniowego, lecz proces ten nie jest zapewne jeszcze zakończony. Pośrednio legitymizacji modelu państwa wyznaniowego w warunkach ustroju demokratycznego oraz zagwarantowania wolności sumienia i wyznania przez Europejską Konwencję Praw Człowieka dokonała Unia Europejska w Deklaracji nr 11 do Układu Amsterdamskiego z 1997 r. Deklaracja stanowi, że Unia Europejska uznaje i nie kwestionuje statusu prawnego, z którego korzystają na podstawie prawa krajowego kościoły i stowarzyszenia wyznaniowe w państwach członkowskich. Ponadto Unia na równi z kościołami i stowarzyszeniami wyznaniowymi traktuje status organizacji filozoficznych i niewyznaniowych.

człowieka Rady Europy warunek istnienia społeczeństwa demokratycznego⁵⁰.

Neutralność państwa w sferze religii i światopoglądu sprzyja utożsamieniu z nim możliwie szerokiego zakresu obywateli, zatem także przyczynia się do budowy autorytetu państwa oraz skutecznego wykonywania przezeń jego funkcji. Jest koniecznym warunkiem postrzegania państwa jako dobra wspólnego⁵¹. „Przemieszczenie władzy państwowej z religią, według opinii zbieżnej sędziego Blackmuna w sprawie *Lee v. Weisman* z 1992 r., może bowiem stanowić zagrożenie dla demokracji nawet wtedy, gdy nikogo nie zmusza się do uczestnictwa w obrzędach o charakterze religijnym. Gdy władze wyrażają choćby pośrednio aprobatę dla konkretnego wyznania, sugeruje to wykluczenie tych wszystkich, którzy nie podzielają faworyzowanych przekonań”⁵².

⁵⁰ Por. M. A. Nowicki, *Europejska Konwencja Praw Człowieka. Wybór orzecznictwa*, Warszawa 1999, s. 302.

⁵¹ Czy jednak liberalne, zsekularyzowane państwo jest w stanie zagwarantować, nie negując swego charakteru, swe własne podstawy, tzn. pewne minimum wspólnych wartości, jak chociażby poszanowanie godności człowieka? Zob. E.-W. Böckenforde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 120.

⁵² S. Frankowski, R. Goldman, E. Łętowska, *Sąd Najwyższy USA*, s. 165.

JAROSŁAW SZYMANEK

INTERPRETACJA PRZEPISÓW WYZNANIOWYCH W KONSTYTUCJI

Mówiąc o postanowieniach konstytucji odnoszących się do problematyki wyznaniowej, tak samo zresztą jak i wszystkich innych postanowieniach, nie można dokonywać czysto literalnej wykładni przepisów ustawy zasadniczej. Przy takim założeniu dokonujemy bowiem nazbyt radykalnej symplifikacji i *de facto* banalizacji zagadnienia interpretacji norm konstytucyjnych, normy te zaś są normami szczególnymi, bo i konstytucja jest ustawą szczególną, ustawą zasadniczą¹. Jako ustawa zasadnicza odznacza się ona, po pierwsze, szczególną formą, po drugie, szczególną treścią i, po trzecie wreszcie, szczególną mocą prawną². Jeśli chodzi o formę konstytucji, to składa się na nią z jednej strony specyficzny tryb uchwalania, z drugiej zaś tryb zmieniania postanowień ustawy zasadniczej. Dzięki temu konstytucja odznacza się szczególną odpornością na wszelkie ewentualne propozycje czy choćby tylko sugestie jej doraźnych, dyktowanych jedynie koniunkturalnymi przesłankami zmian i modyfikacji. Wyjątkowy, bo szczególnie reżim ingerowania w tekst konstytucji, pociągający za sobą mniej lub dalej idącą zmianę jej treści, jest wobec tego swoistą kłapą bezpieczeństwa, której podstawowy *telos* wyznacza chęć zagwarantowania konstytucji przynajmniej minimalnej stabilności i trwałości, co *per se* jest niebagatelnym czynnikiem, wpływa-

¹ Por. M. Kruk, *Konstytucja jako ustawa zasadnicza w państwie*, w: *Zasady podstawowe polskiej konstytucji*, red. W. Sokolewicz, Warszawa 1998, s. 14 n.

² Por. S. Bożyk, *Konstytucja*, Białystok 1999, s. 17 n.

jącym na postrzeganie konstytucji jako aktu przede wszystkim prawnego, a dopiero w następnej kolejności politycznego czy tym bardziej ideologicznego³. Jak każdy bowiem akt prawny, zwłaszcza w demokratycznym państwie prawnym, konstytucja powinna odznaczać się pewną konieczną stabilnością, zapewniającą jej temporalną odporność na wszelkie, nieograniczone zmiany, włącznie – jeśli nie przede wszystkim – ze zmianą całkowitą, oznaczającą zastąpienie jednego aktu prawnego drugim⁴. Stabilność i trwałość konstytucji (a także każdego innego aktu normatywnego) jest więc wartością samą w sobie, będąc zarazem jednym z kryteriów oceny jakości konstytucji i prawa w ogóle⁵. Oczywiście stabilność konstytucji, zapewniająca jej temporalne bezpieczeństwo, nie może powodować, że konstytucja stanie się aktem zupełnie nieadekwatnym do rzeczywistości prawnej, społecznej i – *last but not least* – politycznej. Ustawa zasadnicza bowiem, aby stanowiła *lex* w pełnym tego słowa znaczeniu, musi być aktem „odpowiadającym chwili”, tzn. aktem pragmatycznym, prakseologicznym i użytecznym, co *a priori* oznacza również, że zamienialnym, dostosowywanym do odpowiedniego kontekstu sytuacyjnego, w jakim przychodzi mu funkcjonować.

Z kolei na szczególną treść konstytucji składają się tzw. materie konstytucyjne, czyli obszary regulacyjne, które każdorazowo wymagają inkorporacji do tekstu ustawy zasadniczej. Katalog takich spraw obejmuje przede wszystkim: zdefiniowanie podmiotu władzy państwowej, wyliczenie zasad naczelnych, określenie zasadniczej struktury aparatu państwowego oraz wyliczenie podstawowych praw i wolności jednostki⁶. W tym ostatnim obszarze, bardzo przecież pojemnym, znajduje się również wskazanie najważniejszych postanowień

³ Szerzej na ten temat zob. L. Garlicki, *Normatywna wartość ustawy zasadniczej*, w: *Konstytucyjne podstawy systemu prawa*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 2001, s. 9 n.

⁴ Szerzej na temat typów zmiany konstytucji zob. B. Banaszak, *Porównawcze prawo konstytucyjne współczesnych państw demokratycznych*, Kraków 2004, s. 86 n.

⁵ Por. A. Łopatka, *Kryteria jakości prawa*, w: *Jakość prawa*, Warszawa 1996, s. 28 n.

⁶ Powyższy katalog materii konstytucyjnych nie jest zamknięty, jednak zawiera on elementy powszechnie uznawane za bezsprzeczne. Por. E. Zwierzchowski, *Wprowadzenie do nauki prawa konstytucyjnego państw demokratycznych*, Katowice 1992, s. 34.

z zakresu problematyki konfesyjnej, w szczególności zaś wolności sumienia i wyznania w jej obydwu wymiarach, a zatem zbiorowym i indywidualnym⁷.

Przyjęcie istnienia materii konstytucyjnych oznacza, że każda konstytucja, aby była konstytucją w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc konstytucją kompleksową, musi regulować kwestie kwalifikowane jako materie konstytucyjne, w przeciwnym bowiem razie konstytucja będzie miała charakter cząstkowy, epizodyczny, nie spełniającej wymogu konstytucji pełnej, w sposób kompleksowy regulującej najistotniejsze elementy ładu społeczno-politycznego. Uznanie przy tym za element materii konstytucyjnej kwestii wyznaniowych, bez precyzowania szczegółowego ich zakresu, stwarza już na samym początku, a zatem *prima facie* jedną z przesłanek nie tyle może interpretacji, ile oceny regulacji konstytucyjnej. Pominiecie zagadnień konfesyjnych (wszystkich, ale już nie jakichkolwiek⁸) w tekście konstytucji oznacza bowiem, że konstytucja ma charakter jedynie fragmentaryczny⁹, a co zatem idzie, także i tymczasowy, ograniczony – przynajmniej w założeniu – do czasu przyjęcia właściwej, a więc pełnej ustawy zasadniczej¹⁰. W sferze stosunków wyznaniowych przenosi to płaszczyznę jurydyzacji tych stosunków na poziom regulacji podkonstytucyjnej, co samo w sobie

⁷ Problematyka wyznaniowa nie jest z reguły uznawana wprost jako materia konstytucyjna, jednak należy uznać, że mieści się ona w obrębie szerszej kategorii, mianowicie praw i wolności jednostki, które są uznawane jako materia obligatoryjnie wymagająca swego pomieszczenia w tekście konstytucji. Zob. R. M. Małajny, *Konstytucjonalizm a przedmiotowy zakres konstytucji*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 96 n.

⁸ Najważniejszą kwestią w obrębie problematyki wyznaniowej jest z pewnością zagwarantowanie indywidualnej wolności sumienia i wyznania. Przepisy instytucjonalne, a więc przepisy określające stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi, mają już tutaj znaczenie wtórne, a co ważniejsze, muszą być zawsze koherentne względem postanowień z zakresu indywidualnej wolności sumienia i wyznania.

⁹ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo–kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 4, s. 22 n.

¹⁰ Szerzej na temat tymczasowych aktów konstytucyjnych zob. T. Mołdawa, *Konstytucja i tymczasowe akty konstytucyjne*, w: *Między polityką a historią. Księga pamiątkowa na sześćdziesięciopięciolate profesora Zygmunta Hemerlinga*, red. M. Nadolski, Warszawa 1995, s. 285 n.

jest już tendencją niewłaściwą, a w niektórych przypadkach nawet niebezpieczną, bo sprzyjającą instrumentalizacji przepisów wyznaniowych. W najlepszym razie wyłącznie pozakonstytucyjne ujęcie zagadnień wyznaniowych, a zatem bez jakichkolwiek konstytucyjnych dyrektyw w tym zakresie, grozi niestabilnością praktyki wyznaniowej i jej przynajmniej potencjalną labilnością oraz oczywistością w tych warunkach temporalnością. Ocena kompleksowości regulacji konstytucyjnej, bez wnikania w zagadnienia szczegółowe, jest więc pierwszym krokiem przy interpretacji wyznaniowych postanowień ustawy zasadniczej. Jeśli bowiem konstytucja reguluje, przynajmniej *in principio*, problematykę konfesyjną, to jest konstytucją *par excellence*, konstytucją pełną, a zatem konstytucją, której interpretacja będzie miała decydujące znaczenie dla jej właściwej aplikacji w obrocie prawnym. Jest tak, gdyż to właśnie problematyka konfesyjna – czy, jeszcze szerzej, światopoglądowa – jako ta problematyka, która stanowi swoisty podzbiór w obszarze materii z zakresu wolności i praw człowieka, jest najczęściej pozostawiana poza obrębem regulacji w przypadku konstytucji częściowych, a więc i temporalnych. W przypadku zaś właściwych, czyli pełnych i kompleksowych ustaw zasadniczych zagadnienia z obszaru wolności i praw człowieka są już zawsze przedmiotem konstytucyjnego unormowania, chociaż oczywiście nie zawsze i nie wszędzie z jednakowym, tj. wyczerpującym stopniem szczegółowości. Niemniej samo pomieszczenie w akcie rangi konstytucyjnej kwestii wyznaniowych jako elementu znacznie szerszej charakterystyki statusu prawnego jednostki w państwie, na czele z fundamentalną zasadą wolności sumienia i wyznania, jest swoistym indykatorem kompleksowości konstytucji jako ustawy zasadniczej. Konstytucja będzie wobec tego aktem pełnym, całościowym, a więc i *a priori* nieepizodycznym czy też nieincydentalnym wówczas, gdy obok szeregu postanowień z zakresu organizacji aparatu państwowego zawrze choćby wąską lub ograniczoną do minimum charakterystykę problematyki konfesyjnej, w tym określenie wolności sumienia i wyznania oraz wskazanie instytucjonalnych założeń stosunków państwowo-kościelnych. Pewna zresztą ogólność, czy nawet ogólnikowość, w regulacji tych zagadnień jest wskazana, a ponadto

wynika z pragmatyki konstytucji jako ustawy zasadniczej¹¹. Konstytucyjne założenia, przynajmniej rudymenatrych kwestii konfesyjnych, będą bowiem detalizowane w aktach prawnych niższej rangi, a co za tym idzie, będą ekstrapolowały na pozakonstytucyjny, *ergo* szczegółowy sposób regulacji wyznaniowej¹².

Objęcie gorsetem konstytucyjnej regulacji najważniejszych elementów (składników) problematyki wyznaniowej zmniejsza zatem niebezpieczeństwo niewłaściwej, niezależnie od tego, czy maksymalistycznej, czy też minimalistycznej, praktyki wykładniczej w odniesieniu do aktów niższej rangi. Rygor konstytucyjności ogranicza zarówno samą dowolność transponowania norm konstytucyjnych na niższy poziom aktów prawotwórczych, jak i ich niewłaściwej, dokonywanej *contra*, a w najlepszym razie *praeter legem* interpretacji. W zakresie praktyki stosowania norm kluczową rolę odgrywa właśnie interpretacja normatywnych wskazań ustawy zasadniczej, która szczególnie w obszarze konfesyjnym odznacza się bardzo często niekonsekwencją, fluktuacją, w skrajnych warunkach nawet niewłaściwą, a wręcz sprzeczną z literą ustawy zasadniczej detalizacją¹³. W znakomitej większości przypadków ta nieprawidłowa aplikacja, dokonywana *in plus* lub *in minus* względem konstytucyjnych wskazań polityki wyznaniowej, ma swoje źródło w interpretacji konsty-

¹¹ Konstytucja z założenia nie jest przecież kodeksem, nie reguluje w sposób sżytny i wyczerpujący wszystkich zagadnień, które podejmuje. Będąc ustawą zasadniczą, konstytucja normuje sprawy najważniejsze, przesadzając kierunek ich prawnej reglamentacji, nadając im ogólny kształt, konkretyzowany na niższych piętach procedury prawotwórczej. Konstytucja stwarza w ten sposób pewien margines swobody w detalizowaniu swoich postanowień, co potwierdza tylko wagę jej prawidłowej interpretacji.

¹² Szerzej na temat wielopoziomowego systemu źródeł prawa wyznaniowego zob.: P. Stanisławski, *Źródła prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 303 n.; K. Warchałowski, *Źródła obowiązującego w Polsce prawa wyznaniowego*, w: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 39 n.

¹³ Jest to zjawisko charakterystyczne zwłaszcza w Polsce. Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Regulacja stosunków państwo–kościół w polskich aktach konstytucyjnych XX wieku*, „Przegląd Sejmowy” 2002, nr 3, s. 27 n.

tucji, która wiele razy podporządkowana jest pozaprawnym determinantom¹⁴.

Wielka waga, jaką ma właściwa, a więc wierna z konstytucją interpretacja norm wyznaniowych (i nie tylko zresztą), wynika z faktu, że normy te *per se ipse* nie nadają się najczęściej do bezpośredniej egzekucji i wymagają swojego rozwinięcia w postanowieniach aktów niższego rzędu, w tym zwłaszcza ustawowych. Niemniej na skutek zagwarantowania pewnego konfesyjnego *minimum minimorum* w konstytucji, jego podkonstytucyjna detalizacja nie jest już nigdy swobodna i musi być przeprowadzona zgodnie z linią przewodnią konstytucji, w czym przejawia się trzecia, najważniejsza cecha definicyjna konstytucji, mianowicie jej szczególna moc prawna¹⁵. Moc ta – w porównaniu z wszystkimi innymi źródłami prawa stanowionego – jest najwyższa, co oznacza, że jakikolwiek akt wadliwy pod względem konstytucyjnym nie może (nie powinien) wywoływać jakichkolwiek skutków prawnych¹⁶. W ten sposób z najwyższą mocą konstytucji koresponduje znacznie szersza od samej ustawy zasadniczej idea konstytucjonalizmu, której naczelną zasadą jest protekcja praw fundamentalnych, zabezpieczająca przed jakimkolwiek nadużyciem prawa¹⁷. Powiązanie szczególnej (najwyższej) mocy prawnej konstytucji z ideą konstytucjonalizmu, gwarantującą respektowanie praw zasadniczych, w szczególności zaś ich wierne wprowadzanie do obie-

¹⁴ Widać to szczególnie w przypadku państw socjalistycznych, kiedy to interpretacja konstytucyjnych unormowań problematyki wyznaniowej czy, szerzej, światopoglądowej podporządkowana była podstawowym założeniom marksizmu-leninizmu. Por.: J. Osuchowski, *Państwo a kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, Warszawa 1983, s. 12 n.; J. Osuchowski, *Zagadnienie rozdziału kościoła od państwa w Polsce Ludowej. Teoria i rzeczywistość*, w: *Studia z dziejów polskiej myśli politycznej*, red. K. Przybyśz, Warszawa 1994, s. 9 n.; M. T. Staszewski, *Polityka wyznaniowa europejskich państw socjalistycznych*, w: *Polityka wyznaniowa. Tło – warunki – realizacja*, red. W. Mysłek, M. T. Staszewski, Warszawa 1975, s. 80 n.

¹⁵ Por. M. Kruk, *Konstytucja jako ustawa*, s. 23, 24.

¹⁶ Por. B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1999, s. 53 n.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob.: A. Pułło, *Idea konstytucjonalizmu w systemie zasad prawa konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 5, s. 9 n.; A. Pułło, *Zasada konstytucjonalizmu (prolegomena)*, w: *Przeobrażenia w współczesnym prawie konstytucyjnym*, red. K. Działocha, Wrocław 1995, s. 59 n.

gu prawnego *via* akty podkonstytucyjne, ma ścisły związek przede wszystkim z rozległym obszarem praw i swobód jednostki¹⁸. Konstytucjonalizm i tkwiąca w nim inherentnie idea konstytucji jako *lex fundamentalis* jest przede wszystkim ukierunkowany na ochronę praw i swobód jednostki¹⁹. Stąd m.in. status prawny jednostki jest dzisiaj bez żadnych zastrzeżeń uznawany za materię konstytucyjną, koniecznie zawarowywaną (aczkolwiek bez określenia stopnia jej szczególności) w ustawie zasadniczej²⁰. Przy czym tylko *prima facie* brak jakichkolwiek ram przedmiotowych sposobu inkorporowania tej materii do ustawy zasadniczej mógłby powodować uczynienie tych praw fikcyjnymi czy np. źle albo niewłaściwie introdukowanymi do realnego obrotu prawnego. Takim zabezpieczeniem jest bowiem nie tyle stworzenie ram, których np. ustrojodawca zawsze i wszędzie musi przestrzegać, konstytucjonalizując sferę praw jednostki, ile właśnie zasada konstytucjonalizmu, na czele z priorytetem konstytucji w całym hierarchicznie skonstruowanym systemie źródeł prawa. W efekcie jej zastosowania norma, która naruszałaby normatywne wskazania ustawy zasadniczej, byłaby derogowana, gdyż jako niezgodna z wzorcem unormowania danej kwestii (w tym przypadku praw i wolności jednostki) musiałaby ustąpić przed hierarchicznie wyższą od niej normą konstytucyjną. Pokazuje to najlepiej, jak ważną rzeczą jest prawidłowa interpretacja normy konstytucyjnej. W większości przypadków przed niekonstytucyjnością realizowaną bądź to w praktyce prawodawczej (poprzez uchwalenie niekonstytucyjnej ustawy lub wydanie innego aktu prawnego naruszającego ustawę zasadniczą), bądź to orzeczniczej (poprzez wydawanie orzeczeń i decyzji administracyjnych na podstawie wadliwych uregulowań podkonstytucyjnych) chroni właściwa, dokonywana zgodnie z „duchem konsty-

¹⁸ Trzeba przecież pamiętać, że sama idea konstytucji jako ustawy zasadniczej była nierozzerwalnie związana z ochroną i promocją praw człowieka.

¹⁹ Por. A. Jamróz, *Demokracja konstytucyjna. Kilka konsekwencji dla systemu prawa*, w: *Konstytucja Federalna Szwajcarskiej Konfederacji z 1999 r. i Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r.*, red. Z. Czeszejko-Sochacki, Białystok 2001, s. 17 n.

²⁰ Por. M. Grzybowski, *Zakres przedmiotowy regulacji konstytucyjnej w klasycznych i historycznych konstytucjach pisanych*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 40 n.

tucji” interpretacja jej postanowień. W znakomitej większości przypadków to przecież interpretacja odpowiedniej zasady, normy czy idei konstytucyjnej warunkuje kształt jej skonkretyzowania na poziomie ustawowym i podustawowym. Rola formalnych²¹ mechanizmów weryfikujących poprawność, w tym zwłaszcza konstytucyjność prawa, jest więc wyraźnie wtórna wobec prawidłowej, a więc przede wszystkim wiernej interpretacji unormowań ustawy zasadniczej.

Prawa i wolności człowieka, jakie konstytucja ma statuować, chronić i respektować, dowodzą nie tylko samej relewantności procesów interpretacyjnych, ale również i tego, że to właśnie ten obszar konstytucyjnej materii wymaga szczególnej ostrożności i dbałości. Będąc aktem wyrażającym ideę praw człowieka, ustawa zasadnicza musi być tak skonstruowana, tak interpretowana i wreszcie tak wprowadzana w życie, aby prawa i wolności jednostki w jak najlepszym i jak najwyższym stopniu ucieleśnić i urealnić²². W tym sensie można powiedzieć, że konstytucja pełni rolę wtórną, a nawet służebną wobec praw fundamentalnych człowieka, na czele z jego prawem do wolności, równości i poszanowania godności. W tym punkcie widać, jak ważna, zwłaszcza przy wyraźnej tendencji do złej, a w każdym razie niewłaściwej interpretacji, jest interpretacja obszaru postanowień ustawy zasadniczej związanego z materią konfesyjną. Dziedzina wyznaniowa jest wszak substratem tej materii konstytucyjnej, którą katalogujemy jako status prawny jednostki. Dlatego też warunkiem *sine qua non*, a jednocześnie podstawą wszelkich regulacji konfesyjnych musi być konstytucyjne określenie sytuacji wyznaniowej jednostki²³. Normy określające rudymenty zasad odnoszących się do sfery wyznaniowej czy, jeszcze lepiej, światopoglądowej dotyczą

²¹ Chodzi tu przede wszystkim o cały system sądowej ochrony konstytucyjności prawa na czele z sądami (trybunałami) konstytucyjnymi, które dzisiaj są podstawową gwarancją instytucjonalną szczególnej (najwyższej) mocy prawnej konstytucji.

²² Widać to najlepiej w tych wszystkich koncepcjach doktrynalnych, które opierały się na koncepcji umowy społecznej, w swoim założeniu zawiązywanej właśnie po to, aby zapewnić jednostce niezbędne minimum praw i swobód.

²³ Stąd też w definiowaniu prawa wyznaniowego akcentuje się przede wszystkim właśnie to, że prawo to stanowi kompleks norm „określających sytuację jednostki ze względu na jej wyznanie”. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 14.

przecież głównie jednostki jako takiej. Dlatego to ona powinna stanowić zawsze punkt centralny konstytucyjnej charakterystyki również w zakresie stosunków konfesyjnych, gdyż każdy model tych stosunków powinien być zawsze funkcją konfesyjnego zdefiniowania statusu jednostki. W konsekwencji np. prawa kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym zwłaszcza państwowo-kościelne relacje instytucjonalne, mają charakter wtórny względem tych postanowień ustawy zasadniczej, które regulują światopoglądowe położenie jednostki²⁴. Rozległa dziedzina spraw wyznaniowych, jaka poddawana jest konstytucjonalizacji, obejmuje więc na samym początku jednostkę i jest związana z poręczeniem jej (lub nie – *casus* państwa wyznaniowego) wolności sumienia i wyznania. Wolność ta, będąc jedną z naczelných wolności człowieka²⁵, jest – w przypadku konstytucyjnej regulacji spraw wyznaniowych – zawsze kategorią podstawową, będącą swoistym oparciem dla innych, w tym również instytucjonalnych przepisów ustawy zasadniczej, stąd też właściwe wydaje się wyodrębnienie jej dwóch wymiarów czy aspektów. Pierwszym będzie indywidualny wymiar wolności sumienia i wyznania, będący tradycyjnym sposobem skonceptualizowania tej wolności względem pojedynczej jednostki, drugim zaś wolność sumienia i wyznania w ujęciu kolektywnym (zbiorowym), zawierająca się w określeniu położenia prawnego związków wyznaniowych oraz określeniu ich relacji instytucjonalnych z państwem²⁶. Z takiego wybitnie projednostko-

²⁴ Por. J. Osuchowski, *Religia i konstytucja*, w: *Państwo. Demokracja. Samorząd. Księga pamiątkowa na sześćdziesięciolecie Profesora Eugeniusza Zielińskiego*, Warszawa 1999, s. 91.

²⁵ Szerzej na ten temat zob.: K. Pylik, *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. 435 n.; A. Łopatka, *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław 1991, s. 407 n.; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „*Studia Prawnicze*” 2001, nr 1, s. 23 n.; H. Świątkowski, *Wolność sumienia i kultu. Jedna z podstaw państwa współczesnego*, w: *Wolność sumienia. Szkice i polemiki*, red. M. T. Staszewski, Warszawa 1973, s. 9 n.; A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 7 n.

²⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 256 n.

wego (w znaczeniu praw i swobód jednostki) potraktowania sfery regulacji konstytucyjnej spraw wyznaniowych wynika niezbieżnie, jak ważnym czynnikiem w konkretyzowaniu regulacji konstytucyjnych ma interpretacja wyznaniowych przepisów ustawy zasadniczej. Podobnie jak interpretacja innych postanowień konstytucji, także więc interpretacja materii konfesyjnej powinna się dokonywać przez pryzmat praw człowieka i w duchu tych praw. Dookreślenie w ustawach oraz innych aktach prawnych sfery stosunków konfesyjnych jest bowiem zawsze dookreśleniem i ukonkretnieniem rudymen tarnej wolności każdego człowieka, jaką jest wolność sumienia i wyznania²⁷. Wydaje się w związku z tym, że już w punkcie wyjścia interpretacji tego obszaru materii konstytucyjnej powinien obowiązywać nakaz projednostkowego i proindywidualistycznego odkodowywania postanowień konstytucji, aby zagwarantowana w niej wolność sumienia i wyznania mogła być w jak najpełniejszy sposób zrealizowana. Naczelną dyrektywą interpretacyjną powinna być więc tutaj swoiście pojmowana klauzula „życzliwości” czy też „przychylności”. W dodatku – jak się wydaje – przepisy wyznaniowe, jako tkwiące w obszernej kategorii praw i swobód człowieka, są też przepisami bezpośrednio stosowanymi²⁸, co oznacza, że przy braku ich przetransponowania na niższy poziom prawotwórstwa należy stosować je w takiej formie i w takiej postaci, w jakiej zostały wyartykułowane w przepisie konstytucyjnym, co znowu ogranicza niebezpieczeństwo dowolności interpretacji i możliwej przecież niekonstytucyjnej wykładni konstytucji. Przede wszystkim chroni to zasadę konstytucjonalizmu, nie pozwalając, po pierwsze, aby normy konstytucyjne zostały sprzecznie wyegzekwowane w prawie niższego rzędu i, po drugie, aby były one w ogóle wyegzekwowane, nawet wówczas, gdy brak jest ustawowego

²⁷ Por. A. Łopatka, *Jednostka. Jej prawa człowieka*, Warszawa 2002, s. 114 n.

²⁸ W doktrynie prawa konstytucyjnego zauważa się bowiem, że prawa i wolności człowieka jako najważniejsze obszary regulacji konstytucyjnej powinny być stosowane bezpośrednio, bo tylko to stwarza rzeczywistość i pełną rękojmię ich realności oraz szanse właściwej aplikacji w obrocie prawnym. Szerzej na ten temat zob. A. Łabno-Jabłońska, *Zasada bezpośredniego obowiązywania konstytucyjnych praw i wolności jednostki. Analiza prawnoporównawcza*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 64 n.

przełożenia norm konstytucyjnych. W tym drugim bowiem przypadku niemożliwość bezpośredniego zastosowania normy konstytucyjnej nie pozwalałaby na jej stosowanie w realnym obrocie prawnym, czyniąc ją fikcyjną i na swój sposób bezprzedmiotową²⁹. Reguła, pozwalająca na zastosowanie normy konstytucyjnej (szczególnie, jeśli norma ta obejmuje katalog praw jednostki), kiedy nie jest ona przetransformowana na odpowiednią normę podkonstytucyjną, potwierdza tylko wyjątkowy status praw i wolności człowieka, które zawsze winny być realizowane w sposób gwarantujący ich pełną, maksymalną ochronę. Potwierdza też służebną względem praw jednostki rolę konstytucji, której *raison d'être* stanowi zawsze zabezpieczenie człowieka przed wszelką omnipotencją, arbitralnością czy też dyskrejonalnością państwa³⁰. Przy takim postrzeganiu konstytucji i roli konstytucji rzeczą oczywistą jest, że interpretacja konstytucji, włącznie z uznaniem możliwości jej bezpośredniego stosowania, nakazującego w dodatku jej przychylność względem praw jednostki, *ergo* jej konfesyjnego zdefiniowania, jest przede wszystkim kwestią aksjologii nie tylko samej konstytucji, ale także prawa w ogóle³¹. Należy przy tym zdawać sobie sprawę, że życzliwość względem zasady bezpośredniego stosowania konstytucji oraz życzliwość w jej odkodowywaniu (konieczna, jeśli prawa jednostki chce się maksymalnie respektować), będąca przejawem wartościowania zasad i norm konstytucyjnych, stanowi także formę introdukowania, przynajmniej w jakiejś postaci, prawa naturalnego, a w każdym razie jego podstawowych elementów czy składników³². Nawet jednak kiedy *implicite* lub *explicite* refutu-

²⁹ Notabene pokazuje to, że zasada konstytucjonalizmu ma dwa wymiary. Pierwszym jest uznanie konstytucji za prawo najwyższego rzędu, drugim zaś zasada maksymalnego egzekwowania norm konstytucyjnych, oznaczająca, że nawet kiedy normy konstytucji nie znajdują swojego przełożenia w normach niższego rzędu, to i tak – pod warunkiem oczywiście, że jest to możliwe – powinny być stosowane.

³⁰ Por. P. Tuleja, *Stosowanie konstytucji RP w świetle zasady jej nadrzędności (wybrane zagadnienia)*, Kraków 2003, s. 63 n.

³¹ Por. P. Tuleja, *Normatywna treść praw jednostki w ustawach konstytucyjnych RP*, Warszawa 1997, s. 15 n.

³² Por.: G. L. Seidler, *Kilka uwag o prawie natury*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 13 n.; M. Szyszkowska, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982, s. 35 n.

je się prawo naturalne jako przesłankę życzliwej interpelacji konstytucji, to i tak w momencie jej zastosowania uznaje się, że interpretacja ta jest zawsze kwestią określonego kwantum wartości, które jednak jest bardzo rozmaicie – czasami wręcz diametralnie odmiennie – rozumiane, katalogowane i oceniane³³. Wartości, jakie uznaje się, w sposób mniej lub bardziej dorozumiany, w procesie interpretowania konstytucji, zwłaszcza kiedy interpretacja ta dokonywana jest w duchu przychylności względem praw i wolności człowieka, zawsze przecież za kategorię centralną uznają zasadę godności osoby ludzkiej. Zasada ta, jako *sui generis* norma norm³⁴, musi stanowić podstawę wszelkiej wykładni ustawy zasadniczej, szczególnie zaś tych jej fragmentów, które wprost lub pośrednio dotyczą sfery prawnego położenia jednostki. Z tego punktu widzenia zasada godności jest punktem odniesienia oceny każdej innej normy konstytucyjnej (i podkonstytucyjnej), której przedmiotem jest regulacja praw człowieka, a zatem także i normy z dziedziny konfesyjnej. Przyjęcie takiego założenia w punkcie wyjścia odrzuca tezę agnostycyzmu konstytucyjnego, wprowadzając na jego miejsce tezę o podstawowej roli praw fundamentalnych jednostki, które muszą być w pełni respektowane, stanowiąc fundament nowoczesnego państwa demokratycznego, prawnego i – *last but not least* – pluralistycznego. W ten sposób nawet kiedy odrzuca się możliwość implementowania prawa naturalnego, uznaje się priorytet w porządku prawnym praw fundamentalnych jednostki, względem których ustąpić muszą wszystkie inne normy i podług których należy oceniać konstytucyjność, legalność i prakseologiczną użyteczność wszystkich innych norm³⁵. W efekcie nawet przy stanowczym odrzuceniu prawa naturalnego

³³ Por. J. Nowacki, *Nieostrość systemu prawa*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 31(1983), s. 7 n. Szerzej na ten temat zob. O. Weinberger, *Wartość, wartościowanie i doświadczenie wartości w argumentacji prawniczej*, „Studia Prawnicze” 1985, nr 3/4.

³⁴ Szerzej na ten temat zob.: J. Krukowski, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 38 n.; F. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1980, nr 8, s. 30 n.; R. Sobański, *Normatywność godności człowieka*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne*, Warszawa 2003, s. 19 n. *Godność człowieka jako kategoria prawna*, red. K. Comlak, Wrocław 2001.

jako imperatywu interpretacyjnego ustawy zasadniczej wprowadza się koncepcję tzw. neutralności moralnej prawa, przy czym wbrew nazwie koncepcja ta nie jest bynajmniej neutralna czy moralnie obojętna, gdyż za najwyższą wartość uznaje wolność i prawa jednostki³⁶. Jej zastosowanie jest przede wszystkim pomocne w interpretacji norm prawnych w duchu wolnościowym, co z jednej strony stanowi warunek konieczny pełnej realizacji praw i wolności człowieka, z drugiej zaś zapewnia jednostce maksimum wolności³⁷. Oczywiście samo powołanie się na prawa i wolności człowieka, pośród których znajduje się również prawo do wolności sumienia i wyznania, nie może być jedyną przesłanką w interpretacji ustawy zasadniczej, ani tym bardziej nie może być przesłanką w ocenie funkcjonalności konstytucji, a *via* konstytucji także i całego systemu źródeł prawa³⁸. Takie podejście uznać należy za nazbyt redukcjonistyczne, zwłaszcza że opiera się ono wyłącznie na jednej cesze definicyjnej konstytucji, jaką jest szczególnie obszar regulacji, określane mianem materii konstytucyjnej.

Konstytucja jako ustawa zasadnicza odznacza się jednak nie tylko tym, że jest aktem o szczególnej formie, szczególnej mocy prawnej, i szczególnie, co do najważniejszych założeń z góry wyznaczonym zakresem regulacyjnym. Cechą osobliwą konstytucji jest również i to, że jak rzadko który akt prawny odznacza się ona płynnością czy też elastycznością. Charakterystyczna dla konstytucji jest bowiem pewna, konieczna zresztą, ogólnikowość i lapidarność jej uregulowań. Wynika to nie tylko z tego, że konstytucja jest aktem fundującym cały porządek prawny państwa, a zatem siłą konieczności aktem, który przedmiotem swojej regulacji obejmuje bardzo wiele zagadnień i dziedzin życia, ale także – a nawet przede wszystkim z tego – że konstytucja, przynajmniej w swoim założeniu, jest aktem czy raczej ma być aktem o względnej odporności temporalnej³⁹. Progra-

³⁵ Por. W. Höfling, *Znaczenie podstawowych praw dla argumentacji prawniczej, w: Prawa człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, red. B. Banaszak, Wrocław 1993, s. 46 n.

³⁶ Por. W. Sadurski, *Neutralność moralna prawa (przyczynek do teorii państwa liberalnego)*, „Państwo i Prawo” 1990, nr 7, s. 28 n.

³⁷ Por. P. Tulaja, *Normatywna treść*, s. 19.

³⁸ Por. M. Piechowiak, *W sprawie funkcjonalności lub dysfunkcjonalności konstytucji*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1995, nr 2, s. 129 n.

mowana długowieczność ustawy zasadniczej nie sprzyja zaś, z oczywistych względów, nazbyt szczegółowej, kazuistycznej reglamentacji jej poszczególnych postanowień. Wynika z tego, że pewna ogólnikowość sformułowań, oczywiście nie posunięta nazbyt daleko, jest w przypadku konstytucji rzeczą oczywistą, a nawet w pewien sposób pożądaną, bo sprzyjającą swoistemu dopasowaniu konstytucji do zmienionego kontekstu sytuacyjnego jej stosowania. Elastyczność konstytucji, przejawiająca się pojemnością jej poszczególnych sformułowań, umożliwia wszak stosowanie konstytucji przez stosunkowo długi czas, bez potrzeby jej ciągłego modyfikowania i dopasowywania do „wymogu chwili”. Wartością niebagatelną konstytucji jest przecież jej swoiście pojmowana tradycyjność, a więc to, że jest ona aktem odpornym na zmiany prawa i zmiany w prawie. Świadczą o tym najlepiej przykłady najstarszych konstytucji wciąż obowiązujących, w przypadku których wartością *per se* jest właśnie ich „historyczność” i długowieczność⁴⁰. Wszystkie te „stare” konstytucje są konstytucjami odznaczającymi się ogólnikowością, jeśli wręcz nielakonicznością swoich sformułowań. To ona w większości przypadków jest czynnikiem pozwalającym na tak długie ich stosowanie. Lakoniczność unormowań ustawy zasadniczej nie krępuje możliwości ich każdorazowego zastosowania, pozwalając w sposób giętki dostosować daną normę do czynników kontekstualnych. W tym miejscu znaczenie podstawowe dla właściwej, odpowiadającej warunkom miejsca i czasu, aplikacji każdej normy konstytucyjnej będzie miała oczywiście jej interpretacja. Ogólnikowe konstytucje z założenia mają być przecież niemalże permanentnie interpretowane i w ten sposób akomodowane do każdorazowych potrzeb ich stosowania w obiegu prawnym⁴¹. Takie konstytucje często nazywane są konstytucjami otwartymi, gdyż są one otwarte dla wszelkich zabiegów wykładniczych, które umożliwią ich stosowanie, zabezpieczając jednocześnie

³⁹ Por. B. Banaszak, *Porównawcze prawo konstytucyjne*, s. 101 n.

⁴⁰ Dla przykładu, oczywiście obok konstytucji USA, wskazać można i inne jeszcze podobne przykłady, np. konstytucje Norwegii, Belgii czy chociażby Holandii.

⁴¹ Por. J. Baszkiewicz, *O kilku dylematach konstytucyjnych w świetle historii*, w: *Konstytucja RP. Oczekiwania i nadzieje*, red. T. Bodio, W. Jakubowski, Warszawa 1997, s. 43 n.

ich stabilność, poprzez wyeliminowanie potrzeby zmiany, która wprost, a więc *expressis verbis* dostosowywałaby normę konstytucyjną do warunków jej zastosowania. Interpretacja konstytucji jest w tych wszystkich przypadkach warunkiem niezbędnym prawidłowego wprowadzenia danej normy, zasady czy wartości do realnego obiegu prawnego. Dotyczy to również sfery unormowań wyznaniowych, które tak jak i inne postanowienia otwartej konstytucji są bardzo pojemne, a o ich definitywnej i konkretnej treści decydują zawsze interpretacje, przekładane najczęściej na język norm podkonstytucyjnych. Sztandarowym wręcz przykładem może być tu nadzwyczaj oszczędna w treści norma I Poprawki do konstytucji USA, wprowadzająca klauzulę *an establishment of religion* oraz klauzulę *free exercise of religion*. Obie te klauzule, nadzwyczaj rozciągliwe i odznaczające się wyjątkowo dużą skalą rozpiętości znaczeniowej, w ostateczny sposób zadecydowały o wersji rozdziału kościoła od państwa *made in America* dopiero w wyniku ich stosownych interpretacji, dokonywanych przede wszystkim przez Sąd Najwyższy⁴². Obie te klauzule i ich proces wykładni wskazują również, *toutes proportions gardeés*, jak silny jest związek między materią wyznaniową a materią dotyczącą praw człowieka. W procesie interpretacji obu klauzul konfesyjnych zawsze wszak wskazywano na ich bezpośrednie rzutowanie na sferę praw i wolności obywatelskich, co przejawiało się m.in. w tym, że interpretacja ta była dokonywana przede wszystkim przez pryzmat tych praw i wolności⁴³.

Interpretacja ustawy zasadniczej jest jednak zabiegiem niezbędnym również w przypadku tych konstytucji, które z większym stopniem precyzji określają rudymenty ładu wyznaniowego. Sama przecież rozległość materii konstytucyjnej z jednej strony, z drugiej zaś potrzeba kondensacji unormowań konstytucyjnych nakazuje wstrzeżność ustawodawcy w regulowaniu wszystkiego z dużym stopniem dokładności i szczegółowości. Ekonomia i pragmatyka kon-

⁴² Por. R. M. Małajny, *Konstytucyjna zasada rozdziału kościoła od państwa i jej ewolucja w USA*, w: *Konstytucja USA 1787-1987. Historia i współczesność*, red. J. Wróblewski, Warszawa 1987, s. 289.

⁴³ Por. R. M. Małajny, *Amerykańska wersja instytucji rozdziału kościoła od państwa*, „*Studia Prawnicze*” 1984, nr 1/2, s. 123.

stytucyjna stwarzają tu już *ab initio* pewne ograniczenia dla ustrojodawcy, stawiając przed nim wymóg lapidarności tworzonych przez niego sformułowań⁴⁴. Ta sama lapidarność nie oznacza jednak braku precyzji przyjętych rozwiązań ustrojowych. Norma konstytucyjna z tej tylko racji, że ma być pojemną i ogólną, nie może być normą relatywną, zezwalającą na praktycznie dowolną jej interpretację. Normy konstytucyjne w swojej prostocie i zwięzłości muszą stwarzać pewien szkielet interpretacyjny, wskazując zarazem jednoznacznie kierunek jej wykładni. Unormowania konstytucyjne, w tym także te o charakterze konfesyjnym (zarówno zbiorowym, jak i indywidualnym), są konstruowane na podstawie pewnych wzorców czy skrótów myślowych, posługując się swoistymi słowami – kluczami⁴⁵, milcząc zakładając, że znaczenie tych pojęć jest albo oczywiste, albo utrwalone, w miarę jednolicie rozumiane w prawie, tak iż nie wymaga tworzenia ich szczegółowych charakterystyk ani tym bardziej legalnych definicji⁴⁶. Linia interpretacyjna, przynajmniej z grubsza, jest więc w przypadku wszystkich postanowień konstytucyjnych założona *a priori*. Odpowiednia stylistyka sformułowań, sposób wyartykułowania, forma zapisu słownego, wszystko to w zamyśle projektodawcy konstytucji wyznacza kierunek interpretacji, pozostawiając margines swobody jedynie w zakresie detalizacji, ale już nie rozstrzygnięcia kwestii zasadniczych. Nie oznacza to oczywiście, że zawarte w konstytucji sformułowania są bezdyskusyjne, że w procesie interpretacji nie można różnie „rozkładać akcentów”, zakładając tym samym mniej lub bardziej ekstensywną, mniej lub bardziej punitywistyczną wykładnię poszczególnych sformułowań. Interpretacja przepisów konstytucyjnych winna być przy tym zgodna z regułami wykładniczymi, obejmując m.in. wykładnię gramatyczną, funkcjonalną, celowościową czy np. historyczną⁴⁷.

⁴⁴ Co więcej, czasami owa lapidarność jest traktowana jako przejaw „poprawności legislacyjnej konstytucji”.

⁴⁵ W przypadku regulacji wyznaniowych będą to przykładowo: „wolność sumienia i wyznania”, „wolność religijna”, „rozdziół kościoła od państwa”, „neutralność światopoglądowa państwa”, „równouprawnienie związków wyznaniowych” itp.

⁴⁶ Por. L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 1999, s. 51.

Niemniej sama czysta egzegeza norm to stanowczo za mało, aby prawidłowo odczytać właściwy sens norm konstytucyjnych, w tym także – jeśli nie przede wszystkim – norm regulujących materię konfesijną. Analiza na poziomie brzmienia konkretnego przepisu, aczkolwiek zawsze konieczna, jest zaledwie jednym z elementów albo raczej poziomów właściwego odkodowywania postanowień ustawy zasadniczej. Obok niej, a właściwie wraz z nią musi bowiem zostać przeprowadzona analiza na poziomie aksjologii i ideologii konstytucji oraz, to kolejny z poziomów egzegezy, na poziomie funkcji, jakie konstytucji zakłada (przypisuje) jej twórca. Interpretacja każdego aktu prawnego, a więc także i konstytucji jest więc zawsze zabiegiem złożonym, obejmującym wiele kolejnych stadiów i poziomów interpretacyjnych, wzajemnie się warunkujących i uzupełniających. Wydobycie z całokształtu materiału konstytucyjnego, w drodze odpowiednich zabiegów intelektualnych, konkretnych norm prawnych i wynikających z nich dyrektyw zachowania się jest więc zawsze czynnością skomplikowaną, na którą składa się bardzo wiele poziomów czy aspektów interpretacyjnych i wiele technik interpretacyjnych⁴⁸.

Norma prawa wyrażona *in extenso* w przepisie prawnym nie może być więc zasadniczą ani tym bardziej jedyną przesłanką jej interpretacji. Czysta norma, nawet rozłożona na czynniki pierwsze przez analizę logiczną, gramatyczną, funkcjonalną, celowościową czy historyczną, nie zawsze przynosi zadowalający rezultat jej wykładni. Nie zawsze też odpowiada na pytanie o różną możliwość aplikacji tej samej normy w różnych systemach prawnych, fundowanych przez różne konstytucje. Widać to zwłaszcza na tle zasady rozdziału kościoła i państwa, która to zasada, mimo że dość powszechnie wprowadzona do tekstów konstytucji (choć za pośrednictwem różnych form⁴⁹), jest różnie odczytywana przez poszczególnych ustawodaw-

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Zieliński, *Wykładnia prawa. Zasady. Reguły. Wskazówki*, Warszawa 2002.

⁴⁸ Por.: M. Zieliński, *Algorytm interpretacji przepisów prawnych*, w: *Eufonia i logos*, red. J. Pogonowski, Poznań 1995, s. 663 n.; L. Nowak, *Interpretacja prawnicza. Studium z metodologii prawnoznawstwa*, Warszawa 1973.

⁴⁹ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 22 n.

ców, niosąc ze sobą różne konsekwencje, a w rezultacie różne modele relacji państwa ze związkami wyznaniowymi⁵⁰.

Odczytanie samej, powiedzielibyśmy „nagiej” normy, jest bowiem zawsze zabiegiem końcowym w procesie interpretacji postanowień konstytucji, w tym też postanowień odnoszących się do problematyki wyznaniowej czy, nawet szerzej, światopoglądowej. Co więcej, może ono prowadzić do zupełnego niezrozumienia sensu konstytucyjnych postanowień, nie mówiąc już o tym, że nie odróżnia tego, co dla realnego obrotu prawnego jest sprawą kluczową, mianowicie tzw. *constitution in book* i *constitution in action*. Te dwie konstytucje bardzo często różnią się od siebie, niekiedy nawet diametralnie, co raz jeszcze pokazuje, jak ważną sprawą jest interpretacja konstytucji, przekładająca się w następnej kolejności na praktykę jej stosowania. Ta sama dystynkcja (na *constitution in book* i *constitution in action*) pokazuje również, że dla właściwego odkodowania postanowień konstytucyjnych znaczenie ma nie tylko przepis, w którym jakaś norma jest wyartykułowana, ale również całe „otoczenie” tej normy, czyli kontekst konstytucyjny.

Wydaje się, że zwłaszcza normy z zakresu stosunków wyznaniowych, w tym przede wszystkim te traktujące o instytucjonalnych relacjach państwo–kościół, potwierdzają, że choć przepis może pozostać niezmieniony, to jego aplikacja może odbywać się w bardzo różnym trybie, determinowanym sposobem każdorazowego zinterpretowania tej normy. Sposób ten może być bowiem bardziej lub mniej przychylny w zależności od opcji interpretatora konstytucji. Znacomitem tego potwierdzeniem jest norma art. 82 Konstytucji PRL zakładająca rozdział państwa i kościoła. Norma ta, choć obowiązywała w polskim porządku prawnym formalnie aż do 1997 r., była różnie interpretowana, a co za tym idzie i różnie stosowana⁵¹. Mimo więc nieprzerwanej obowiązywalności normy konstytucyjnej, przewidującej oddzielenie pań-

⁵⁰ Por.: H. Misztal, *Systemy relacji państwo–kościół*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 43 n.; J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 43 n.; J. Krukowski, *Systemy relacji między państwem a kościołem*, w: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 27 n.; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 79 n.; A. Czohara, *Stosunki państwo–kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994.

stwa i kościoła, relacje między państwem a kościołem nie były wcale niezmiennie. Inaczej przecież wyglądały stosunki wyznaniowe w latach 50., kiedy mieliśmy do czynienia z państwem *par excellence* totalitarnym, inaczej w „odwilży” lat 70., kiedy mieliśmy lekką postać autorytaryzmu, jeszcze inaczej na początku lat 80., kiedy to system autorytarny podejmował próby swoistej „reaktywacji”, inaczej zaś w końcu dekady lat 80., kiedy bankructwo idei państwa socjalistycznego okazało się już nieuchronne i kiedy widoczne było wyraźnie rozmiękczenie systemu autorytarnego⁵². Wreszcie inaczej relacje państwa z kościołem wyglądały w latach 90.⁵³, a więc w okresie, w którym art. 82 wciąż zachował swoją aktualność, ale był już zupełnie inaczej, odmiennie, bo na nowo interpretowany⁵⁴, a praktyka wyznaniowa często w ogóle kwestionowała sens konstytucyjnej klauzuli, wprowadzającej rozdział państwa i kościoła⁵⁵. Wszystko to potwierdza, że choć norma prawna może pozostawać niezmienniona, to jej aplikacja, dyktowana przede wszystkim odpowiednim kierunkiem interpretacji, może nadawać jej normie zupełnie inną postać w realnym obrocie prawnym.

Niewątpliwa mobilność stosunków wyznaniowych w okresie Polski Ludowej⁵⁶ potwierdza tylko, że w procesie wykładni norm konstytucyjnych poziom brzemienia przepisu, poziom jego werbalnego wyrażenia czy wysłowienia nie ma nigdy charakteru rozstrzygającego

⁵¹ Por. J. Brożniak, *Konstytucyjne dylematy regulacji stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce*, Warszawa 1996, s. 41 n.

⁵² Na temat realiów politycznych stosunków państwa do kościoła w różnych okresach Polski Ludowej szerzej zob.: J. Osuchowski, *Państwo a Kościół rzymskokatolicki w Polsce w latach 1944-1948*, Warszawa 1981; S. Markiewicz, *Państwo a Kościół w Polsce Ludowej*, Warszawa 1981; A. Dudek, *Państwo i kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995; A. Anusz, A. Anusz, *Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych (1944-1994)*, Warszawa 1994.

⁵³ Por. M. T. Staszewski, *Kościół w ładzie ustrojowym Polski*, w: *Problemy socjologii konstytucji*, red. D. Waniek, Warszawa 1991, s. 80 n.

⁵⁴ Por. J. Brożniak, *Konstytucyjne dylematy*, s. 41.

⁵⁵ Por.: M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 23 n.; B. Górowska, *Wolność sumienia i religii w realiach polskich*, w: A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 65 n.

⁵⁶ Por. J. Szymanek, *Regulacje stosunków państwo–kościół*, s. 36 n.

dla interpretacji i późniejszej egzekucji danego przepisu. Znaczenie podstawowe mają tutaj dwa wyższe, bardziej abstrakcyjne poziomy analizy tekstu konstytucyjnego, tj. poziom aksjologii konstytucji oraz poziom funkcji, jakie konstytucji się przypisuje i jakie z konstytucją się wiążą.

Aspekt aksjologii (w tym też ideologii) konstytucji jest, zwłaszcza dla oceny przepisów stosunków państwowo-kościelnych, rudymen-tarny⁵⁷. To od ideologicznych założeń ustawy zasadniczej i od war-stwy wartości, jakie konstytucja ta wyraża i preferuje, zależy cały późniejszy proces egzekucji konstytucji i późniejszego jej stosowania. Żadna konstytucja nie jest bowiem ideologicznie indyferentna, żadna nie jest konstytucją wypraną z jakichkolwiek idei i doktryny prawno-politycznej, żadna też nie jest konstytucją, która dystansowałaby się od rozmaitego rodzaju koncepcji doktrynalnych, ideologicznych i wreszcie politycznych⁵⁸. Ot chociażby odwołanie się do koncepcji liberalnych, związanych z ideą praw człowieka, sprzyjać będzie pro-jednostkowej, życzliwej czy też przychylniej interpretacji postanowień konstytucji, szczególnie w obszarze związanym z prawami jednostki, a zatem także i w obszarze wyznaniowym (światopoglądowym). Wówczas nawet niedookreślone przepisy konstytucji trzeba będzie odczytywać w taki sposób, by obszar wolności (np. sumienia i wyzna-nia) maksymalnie rozszerzyć, bo taka jest koncepcja liberalnego pań-stwa, respektującego pluralizm poglądów i światopoglądów oraz za-kładającego takie zasady jak legalizm, równość, demokracja czy par-tycypacja. I przeciwnie, wszelkie nawiązywania do koncepcji autory-tarnych i kolektywistycznych będą przeciwstawiały się proindy-widualistycznym metodom interpretacji konstytucji. W rezultacie to poziom ideologii i aksjologii konstytucji ekstrapoluje na wszystkie

⁵⁷ Dotyczy to zresztą nie tylko przepisów wyznaniowych, ale wszystkich przepi-sów ustawy zasadniczej. Por.: P. Winczorek, *Aksjologiczne podstawy nowej konstytu-cji*, „Państwo i Prawo” 1988, nr 12, s. 3 n.; P. Winczorek, *Nowa Konstytucja Rzeczy-pospolitej Polskiej. Problem aksjologii*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 4, s. 9 n.; A. Grześkowiak, *Aksjologia projektu Konstytucji RP*, w: *Ocena projektu Konstytucji RP*, red. J. Krukowski, Lublin 1996, s. 13 n.

⁵⁸ Por. W. Zakrzewski, *Konstytucja a doktryny polityczne*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Konstantego Grzybowskiego*, Kraków 1971, s. 273 n.

inne aspekty czy też poziomy interpretacji konstytucji. Nie da się też od tego poziomu uciec czy wyeliminować, gdyż każda konstytucja, mniej lub bardziej, ale jednak zawsze odwołuje się do minimalnego kwantum wartości i mniej lub bardziej opiera się na założeniach filozoficznych, ideologicznych i – *last but not least* – politycznych⁵⁹. Te dwa podstawowe, wręcz paradygmatyczne ujęcia ideologii i aksjologii konstytucji wyrażają więc najogólniej dwie idee konstytucji jako ustawy zasadniczej, tj. ideę konstytucji państwa i ideę konstytucji społeczeństwa. Ta pierwsza nawiązuje do kolektywistycznej wizji państwa i społeczeństwa, państwa stojącego ponad jednostką, państwa będącego celem samym w sobie. Alternatywny model, model konstytucji społeczeństwa jest zaś wizją konstytucji przede wszystkim jednostkowej, indywidualistycznej, zakładającej służebną rolę konstytucji względem jednostki i konstytuowanej przez nią grupy społecznej (rodziny, stowarzyszenia, związku zawodowego czy wyznaniowego, partii, narodu). W uproszczeniu można powiedzieć, że te dwa przeciwstawne ujęcia właściwe są dwóm podstawowym koncepcjom ładu konstytucyjnego czy, szerzej, ustrojowego, tj. koncepcji demokratycznej (konstytucja społeczeństwa) i koncepcji autokratycznej (konstytucja państwa)⁶⁰. Ta pierwsza odwołuje się do wolności człowieka jako źródła wszystkich postanowień konstytucyjnych, zakładając w tym względzie jedynie pomocniczą rolę konstytucji jako aktu ukierunkowanego na realizację praw i wolności pojedynczej jednostki. Zasadami tak pojmowanej wizji demokracji (tj. konstytucji społeczeństwa) są m.in.: suwerenność narodu, podział władz, pluralizm polityczny i szersza jeszcze od niego idea społeczeństwa obywatelskiego, partycypacja polityczna obywateli i wreszcie stojąca u szczytu tych zasad zasada godności człowieka, jego równości i wolności. Wizja natomiast państwa autokratycznego (zwerbalizowana w tzw. konstytucji państwa) zakłada podporządkowanie wszelkich celów państwa i celów prawa, w tym także konstytucji, efektywności władzy jako dobra najwyższego, któremu podporządkowane są wszystkie inne dobra, wartości, normy i zasady, włącznie z zasadą

⁵⁹ Por. Z. Ziemiński, *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993.

⁶⁰ Por. W. Osiatyński, *Twoja konstytucja*, Warszawa 1997, s. 38 n.

wolności jednostki. W tym przypadku więc wartości kolektywne, tj. grupa, społeczeństwo, naród i wreszcie państwo, będą zawsze miały priorytet, co oznacza, że indywidualistyczne rozwiązania konstytucyjne (a tym bardziej podkonstytucyjne) będą miały charakter drugo- czy nawet trzecioplanowy, a co za tym idzie, w razie ewentualnej kolizji z wartościami naczelnymi (kolektywnymi) będą musiały ustąpić.

Oczywiście, przyjęcie odpowiedniej opcji ideologicznej patrzenia na konstytucję bezpośrednio rzutuje na sposób jej interpretacji. Norma szczegółowa, niezależnie od formy jej wyartykułowania, pełni tu rolę wyraźnie wtórną względem ideologicznej (politycznej) wizji konstytucji. Jej np. literalna czy funkcjonalna wykładnia zawsze będzie ustępowała miejsca ideologicznej wykładni konstytucji, która w założeniu będzie miała zawsze pierwszeństwo, oznaczające m.in., że wszystkie postanowienia konstytucji będą musiały być interpretowane w taki sposób, aby jak najpełniej zrealizować ideologiczne (doktrynalne) cele nakreślone przez ustawę konstytucyjną⁶¹.

Priorytet ideologiczno-aksjologicznej warstwy konstytucji w ocenie jej wszelkiego rodzaju rozwiązań widać bardzo wyraźnie właśnie na przykładzie konstytucji z 1952 r. Była to typowa konstytucja państwa, a zatem konstytucja zakładająca pełną dyskrejonalność państwa względem własnego obywatela⁶². Jest rzeczą oczywistą, że dyskrejonalność taka musiała się objawiać szczególnie mocno w zakresie relacji państwo–obywatel, co ze zrozumiałych względów musiało się odbijać również i na sferze konfesyjnej, w tym na instytu-

⁶¹ Nie trzeba przy tym dodawać, że powodować to będzie dewaluację samej konstytucji jako ustawy zasadniczej.

⁶² Priorytet państwa, a w tym wtórność praw i swobód obywatelskich, był zresztą wprost podkreślany przez doktrynę prawa konstytucyjnego tamtego okresu. Stąd m.in. brało się powszechnie akceptowane przekonanie, że prawa i wolności człowieka stanowią funkcję obowiązków, jakie jednostka musi spełniać względem państwa. Dopiero zatem właściwa, z punktu widzenia ideologii państwa, realizacja obowiązków przez jednostkę mogła spowodować przyznanie jednostce określonych praw. Wyraźny wtórny charakter praw człowieka był także dostrzegany już w samej systematyce konstytucji, która sferę wolności człowieka regulowała w odległym rozdziale siódmym, znajdującym się za rozdziałami określającymi ustroj i strukturę aparatu państwowego, co po raz kolejny pokazuje, że tamta konstytucja była konstytucją państwa, a nie społeczeństwa.

cjonalnych stosunkach państwo–kościół. Potwierdza to chociażby przyjęcie zasady jednostronnej regulacji statusu prawnego związków wyznaniowych⁶³. Wykluczenie konsensualnego mechanizmu porozumienia państwa i władz danego związku wyznaniowego w zakresie określenia prawnego położenia tego związku wyraźnie przecież pokazuje subordynację związku konfesyjnego, a *via* związku również i jego członków względem państwa, które w sposób w pełni arbitralny reguluje jego sytuację prawną. Oczywiście w przypadku państwa autorytarnej koncepcja jedynie doktrynalna była dodatkowo potwierdzana i wzmacniana praktyką stosowania danej normy, wyraźnie wskazującą podrzędny charakter związków konfesyjnych (a więc i obywateli) względem państwa⁶⁴. Z kolei obecnie obowiązująca konstytucja, z 2 kwietnia 1997 r., jest już w pełnym tego słowa znaczeniu konstytucją społeczeństwa, co widać chociażby w katalogu jej zasad naczelnych⁶⁵ (na czele z zasadą godności osoby ludzkiej⁶⁶) oraz rozwiązań proceduralnych, zakładających m.in. stosowanie na szeroką skalę instytucji demokracji bezpośredniej, zachęcającej jednostkę do politycznej aktywności, będącej przecież cechą państwa demokratycznego, a więc państwa opowiadającego się za podmiotową, a nie przedmiotową koncepcją obywatela⁶⁷. Widać z tego najlepiej,

⁶³ Przy czym oczywiście nie jest to jedyny przejaw przewagi polityki nad prawem czy wręcz ideologii nad prawem, jaką można było zaobserwować na gruncie Konstytucji PRL. Już sam fakt, że niemalże do końca istnienia PRL (bo do 1989 r.) normy konstytucyjne nie były zrealizowane poprzez ich przełożenie na język ustaw, wskazuje na ograniczoną rolę prawa w regulowaniu problematyki konfesyjnej w tamtym okresie.

⁶⁴ Szerzej na ten temat zob. J. Dziobek-Romański, *Uznawanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004, s. 85 n.

⁶⁵ Por. Z. Witkowski, *Wybrane zasady naczelne ustroju politycznego i gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, red. R. Mojak, Lublin 2000, s. 49 n.

⁶⁶ Por. K. Complak, *O prawidłowe pojmowanie godności osoby ludzkiej w porządku RP*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 63 n.

⁶⁷ Aktywność obywatelska jest cechą wyłącznie państwa demokratycznego. W przeciwieństwie do ustrojów niedemokratycznych demokracja wymaga od obywatela jego politycznego zaangażowania. Szerzej na ten temat zob.: T. Moldawa, *Aktywność polityczna obywateli w systemie demokratycznym*, w: *Przestrzeń polityki i spraw*

że to właśnie model państwa, za jakim konstytucja optuje i jaki realizuje, jest podstawową dyrektywą w interpretacji norm ustawy zasadniczej. Wszystkie szczegółowe rozwiązania (ideowe, organizacyjne czy proceduralne) są wobec tego zawsze interpretowane przez pryzmat tego modelu, co zresztą odpowiada prakseologicznemu założeniu tworzenia na bazie konstytucji odpowiedniego ustroju społeczno-politycznego. Konstytucja w tym zakresie pełni bowiem rolę twórczą, kreatywną, będąc podstawą, czyli konstytucją właśnie określonego porządku, w tym także porządku wyznaniowego⁶⁸.

Drugi poziom interpretacji konstytucji to poziom funkcji konstytucji. Otóż każda konstytucja z tej racji, że jest ustawą szczególną, bo ustawą zasadniczą, spełnia szereg funkcji⁶⁹, przy czym przez funkcję należy rozumieć zadania, jakie konstytucji się przypisuje *a priori* lub jakie pełni ona w rzeczywistości oraz ogół skutków prawnych, społecznych i politycznych, jakie wynikają z faktu istnienia, a zwłaszcza obowiązywania danej konstytucji *hic et nunc*. Najważniejszą i chronologicznie pierwszą spośród wszystkich funkcji jest oczywiście funkcja jurydyczna: konstytucja to przecież *lex fundamentalis*, podstawowy regulator stosunków prawnych w państwie, czyli *tout court* norma norm. Konstytucja, by mogła należycie spełnić wszystkie inne funkcje, musi najpierw realizować w możliwie pełny sposób funkcję jurydyczną czy normatywną, ma być budulcem formułowania określonego rodzaju wzorców postępowania, ma być po prostu prawem. Konstytucja jest przecież prawem, jest ustawą, w dodatku ustawą zasadniczą. Mimo jej całej specyfiki winno się zatem wobec niej stawiać takie same wymagania, jakie stawia się innym aktom prawnym, przede wszystkim zaś zadanie tworzenia wiążących wzorców zachowań, jakie kreują normy prawne właściwe każdemu aktowi normatywnemu⁷⁰. Pamiętać jednak trzeba, że konstytucjonalizm peerelow-

wyznaniowych. *Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 155 n.

⁶⁸ Szerzej na ten temat zob.: W. J. Wołpiuk, *Ogólna charakterystyka państwa w konstytucji, jego istota, cele, funkcje i forma*, w: *Założenia systemu politycznego PRL*, red. W. Sokolewicz, „Studia Konstytucyjne” 1989, t. 2, s. 232 n.

⁶⁹ Por. A. Bałaban, *Funkcje konstytucji*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciński, Warszawa 1997, s. 7 n.

ski nie traktował konstytucji jako aktu typowo normatywnego⁷¹, stąd też i funkcja normatywna nie miała aż tak wielkiego znaczenia, co *per se* dyskredytowało samą konstytucję jako ustawę zasadniczą, a pośrednio zakładało też wyraźny priorytet polityki nad prawem⁷². Konstytucja PRL była traktowana nie jako zbiór norm prawnych, na które może się powołać każdy w toku jej egzekucji. Była przede wszystkim aktem ideologicznym, mobilizacyjnym, który w swojej warstwie normatywnej jest kierowany przede wszystkim do ustawodawcy, który dopiero później miał detalizować postanowienia konstytucyjne, w momencie wykonywania przez siebie funkcji ustawodawczej, czyli w momencie stanowienia ustaw⁷³. Stąd m.in. brała się zasada, że obywatel, czy związek wyznaniowy, nie mógł się powołać na przepis konstytucyjny, bo nie on był *de facto* adresatem tego przepisu. Adresatem był ustawodawca zwykły, który realizując tzw. pozytywny obowiązek ustawodawcy, miał konkretyzować przepisy konstytucji, nadając im postać norm ustawowych. Norma konstytucyjna, jaka by ona nie była, zwłaszcza zaś norma adresowana do obywatela i jego struktur organizacyjnych, a zatem także i do związków wyznaniowych, nie miała wobec tego bezpośredniego oddziaływania w obrocie prawnym. Tak długo, jak długo nie została ona przełożona na język normy ustawowej, pozostawała więc w zasadzie quasi-normą, bo nie można było jej wprost zastosować. Warto tu wskazać, że nie przypadkiem właśnie w odniesieniu do normy regulującej stosunki państwowo-kościelne uznaje się, że była ona zrealizowana dopiero w 1989 r. wraz z przyjęciem tzw. pakietu ustaw wyznaniowych, wcześniej bowiem ustawodawca zwykły nie wykonał konstytucyjnego nakazu ustawowego określenia relacji prawnych między państwem a kościołem w drodze ustawy⁷⁴.

⁷⁰ Por. L. Garlicki, *Normatywna wartość*, s. 9 n.

⁷¹ Por. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *O aspekcie normatywnym ustawy zasadniczej PRL*, „Państwo i Prawo” 1988, nr 7, s. 27 n.

⁷² Szeroko na ten temat zob. S. Rozmaryn, *Konstytucja jako ustawa zasadnicza PRL*, Warszawa 1967.

⁷³ Szerzej na ten temat zob. J. Trzciniński, *Funkcja prawna konstytucji socjalistycznej*, Wrocław 1978.

Odmawianie konstytucji jej najważniejszej funkcji, czyli funkcji normatywnej, powodowało, że konstytucję traktowano w kategoriach czysto politycznych i ideologicznych jako pewien apel programowy skierowany do ustawodawcy, aby ten w toku wykonywanej przez siebie działalności prawotwórczej realizował jak najlepiej wskazania programowe i ideologiczne zawarte w konstytucji. Dlatego też konstytucja ta tak wielki nacisk kładła na dynamiczną funkcję ustawy zasadniczej, wskazując program ustrojowy o bardzo mocnym zabarwieniu ideologicznym⁷⁵. Hasła państwa demokracji ludowej, państwa urzeczywistniającego sojusz robotniczo-chłopski, państwa likwidującego klasy społeczne żyjące z wyzysku robotników i chłopów czy wreszcie państwa zabezpieczającego władzę i wolność przed siłami wrogimi ludowi, to wszystko były hasła na wskroś polityczne, co powodowało, że konstytucja miał być aktem przede wszystkim prawnym, była aktem wybitnie politycznym, ideologicznym, akcentującym progresywne zadania konstytucji, związane z socjalistyczną przebudową kraju⁷⁶. Widać z tego najlepiej, że konstytucja z 1952 r. w samym swoim założeniu miała być apelem adresowanym do parlamentu, aby ten rozwijał normy konstytucyjne w duchu ideologii zaprogramowanej w ustawie zasadniczej. W efekcie ustawa, która pozwalała zaaplikować konkretną normę konstytucyjną w obrocie prawnym, była, po pierwsze, czysto normatywnym przełożeniem konstytucyjnych dyrektyw, po drugie i dla doktryny tamtego okresu najważniejsze, wskazań programowych i ideologicznych zawartych w konstytucji, które w swoim całokształcie miały przynieść jakościową zmianę społeczną w kierunku zbudowania społeczeństwa socja-

⁷⁴ Por.: M. Pietrzak, *Przełom w ustawodawstwie wyznaniowym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1990, nr 1; M. Pietrzak, *Model stosunków państwo–kościół w świetle ustaw wyznaniowych z 17 V 1989*, w: *Kościół i prawo*, t. 12, Lublin 1994, s. 9 n.; J. Osuchowski, *Nowe ustawodawstwo w sprawach wyznaniowych*, „Państwo i Prawo” 1989, nr 10, s. 26 n.

⁷⁵ Por. W. Sokolewicz, *Spoleczeństwo – państwo – konstytucja*, w: *Państwo i konstytucja. Zbiór studiów*, red. W. Sokolewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 9 n.

⁷⁶ Tę funkcję konstytucji powszechnie akcentowano przy wszelkiego rodzaju analizach ustroju socjalistycznego. Szerzej na ten temat zob.: S. Rozmaryn, *Konstytucja jako ustawa zasadnicza*, s. 10 n.; Z. Jarosz, S. Zawadzki, *Wstęp do nauki prawa konstytucyjnego*, Warszawa 1974, s. 68 n.

listycznego. Z tego też powodu rzeczą oczywistą jest, że normy konstytucyjne, a także normy ustawowe, które rozwijały dyrektywy ustawy zasadniczej, musiały być interpretowane przede wszystkim z punktu widzenia założeń programowych, jakie zakładała konstytucja. Najpierw więc realizacja konkretnego celu politycznego, a dopiero potem jego „techniczna” forma, za jaką uznawano wypowiedź normodawcy, w tym też – jeśli nie przede wszystkim – konstytucyjnego⁷⁷.

Oczywiście nie jest tak, że funkcja dynamiczna konstytucji właściwa jest wyłącznie państwu socjalistycznemu (*vide* Konstytucja PRL), czy szerzej autorytarnemu, czy w ogóle niedemokratycznemu. Każda konstytucja jest konstytucją dynamiczną i każda realizuje jakieś cele, w tym także cele ideologiczne i aksjologiczne. Funkcja ideologiczna czy dynamiczna ustawy zasadniczej nie jest zatem czymś odosobnionym albo właściwym państwu o niedemokratycznym reżimie. Konstytucja amerykańska także przecież jest konstytucją ideologiczną, najstarsza europejska konstytucja norweska z 1814 r. również, gdzie mocno afirmowana jest zasada liberalizmu, a jednocześnie państwa prawnego. Bardzo mocno zideologizowaną konstytucją jest wreszcie konstytucja Portugalii z 1976 r. czy, choć tu już w mniejszym stopniu, konstytucje nowych państw powstałych po rozpadzie Jugosławii lub Związku Radzieckiego, lub w ogóle Europy Środkowo-Wschodniej⁷⁸. Widać z tego, że samo zawarcie w konstytucji wątków ideologicznych czy doktrynalnych jest niemożliwe do pominięcia. Tak jak nie ma konstytucji aksjologicznie neutralnej, tak też nie ma konstytucji politycznie czy ideologicznie indyferentnej. Trudno zresztą sobie wyobrazić taką wypraną z ideologii ustawę zasadniczą.

⁷⁷ Szerzej na ten temat zob. m.in.: *Konstytucyjny model tworzenia prawa w PRL*, red. K. Działocha, Wrocław 1981, s. 106 n.

⁷⁸ W Europie Środkowo-Wschodniej ideologią konstytucji jest, najogólniej rzecz ujmując, promowanie zasad konstytucjonalizmu zachodniego oraz zasad i instytucji właściwych demokratycznym rozwiązaniom ustrojowym. Szerzej na ten temat zob.: W. Sokolewicz, *Nowa rola konstytucji w postsocjalistycznych państwach Europy*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 10, s. 21 n.; T. Mołdawa, *Konstytucjonalizm państw Europy Środkowo-Wschodniej*, w: *Zagadnienia konstytucjonalizmu krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. T. Mołdawa, Warszawa 2003, s. 9 n.

Podstawowe przecież zasady współczesnego konstytucjonalizmu, takie jak zasada państwa prawnego, państwa pluralistycznego, promującego prawa człowieka czy też urzeczywistniającego w ustroju gospodarczym ideę gospodarki rynkowej, wiążą się z jakąś doktryną prawną czy polityczną, a co więcej, wszystkie też mają najczęściej wyraźną proveniencję polityczną⁷⁹. Trudno też w związku z tym wyobrazić sobie konstytucję, która nie promowałaby własnych wartości i zasad. Każda konstytucja realizuje – bo i musi realizować – funkcję dynamiczną, funkcję przekształcania ładu ustrojowego podług zasad i wartości, jakie ustanawia. Chodzi jednak o to, że funkcja dynamiczna, czy też prognostyczna, nie może być podstawową funkcją konstytucji, tą jest bowiem zawsze (a w każdym razie powinna być) funkcja prawna, funkcja jak najbardziej normatywna.

A więc każda konstytucja jest konstytucją dynamiczną, tak samo jak każda konstytucja jest konstytucją realizującą szereg innych jeszcze funkcji i zadań⁸⁰. Abraham Lincoln mówi, że konstytucja to religia obywatelska. Jest to bardzo silnie podkreślane szczególnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie realizacja tej funkcji stanowi przejaw tzw. funkcji wychowawczej, która – może nie w takiej postaci jak w USA – jest jednak realizowana i przez inne ustawy zasadnicze, zwłaszcza przez konstytucje państw postautorytarnych (Hiszpania, Portugalia, kraje Europy Środkowo-Wschodniej), promujące idee demokracji, rządów prawa czy praw człowieka. Każda konstytucja pełni też funkcję ograniczającą, choć oczywiście jedna w większym stopniu, druga w mniejszym. Jako przykład znowu można podać przykład państw postautorytarnych, gdzie funkcja ograniczająca, związana z narzuceniem więzów władzy w jej relacjach z obywatelem, jest bardzo widoczna, wręcz pierwszoplanowa, stanowiąc rodzaj reakcji na wcześniejsze negatywne doświadczenia konstytucyjne. Każda konstytucja pełni też funkcję porządkową, ustanawiając jakąś postać ładu społeczno-politycznego, przeciwdziałając tym samym

⁷⁹ Por. Z. Maciąg, *Zasady i instytucje konstytucyjne we współczesnych państwach rozwiniętego konstytucjonalizmu*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 59 n.

⁸⁰ Por. B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, s. 74 n.

chaosowi i anarchii. Każda wreszcie konstytucja, i to jest najważniejsze, pełni funkcję normatywną, bo ma być ona aktem ze wszech miar normatywnym. Konstytucja, będąc normą norm, funduje przecież całą konstrukcję systemu prawnego, wieńcząc system hierarchicznie zbudowanego prawa.

Niemniej w PRL (i w innych państwach tzw. demokracji ludowej oraz państwach niedemokratycznych) konstytucja nie była aktem normatywnym, była natomiast aktem ideologicznym, swego rodzaju manifestem światopoglądowym, filozoficznym czy doktrynalnym ustawodawcy konstytucyjnego. Jest zresztą rzeczą charakterystyczną dla każdego systemu niedemokratycznego, że konstytucja, a nawet, szerzej, całe prawo, ma przede wszystkim wymiar ideologiczny, dynamiczny, projektujący jakąś tam wizję państwa i społeczeństwa. Ale pamiętać trzeba, że wizję taką ma przecież również i ustawodawca jak najbardziej demokratyczny, z tym jednak że w tym ostatnim przypadku wizja ta podporządkowana jest normatywnej funkcji konstytucji i całego prawa. Ta ostatnia funkcja, czyli funkcja prawna (normatywna, jurydyczna), też jest przecież, choć tylko pośrednio, związana z wszystkimi pozostałymi funkcjami, gdyż prawo to przecież jedynie technika społecznej inżynierii⁸¹.

Na koniec ostatni, trzeci, najbardziej szczegółowy poziom interpretacji konstytucji, czyli poziom odkodowania właściwego przepisu, wykładni jego brzmienia, a więc analizy jego „szaty słownej”. Poziom ten pozornie wydaje się być najprostszy. Chodzi w nim przecież tylko o interpretację gramatyczną (a w dalszej kolejności funkcjonalną, logiczną i celowościową) sposobu sformułowania konkretnej normy w odpowiednim przepisie lub grupie przepisów zawartych w ustawie zasadniczej. Interpretacja dokonywana wyłącznie na tym poziomie może jednak prowadzić często do nieporozumień, błędów i opacznego odczytania. Tu znowu przykładem może być stosowny przepis z klauzuli konfesyjnej Konstytucji PRL. Klauzula ta przewidywała takie normy szczegółowe jak: wolność sumienia i wyznania,

⁸¹ Por. A. Gryniuk, *Prawo jako forma techniki społecznej i jego funkcje*, w: *Prawo i ład społeczny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Turskiej*, Warszawa 2000, s. 155 n.

równouprawnienie obywateli bez względu na wyznanie czy światopogląd, wreszcie oddzielenie kościoła od państwa, będące dziś uznaną i respektowaną zasadą przez znakomitą większość państw demokratycznych⁸². Poziom rozwiązań szczegółowych był zatem jak najbardziej poprawny, który, jeśliby pominąć poziom ideologii i aksjologii konstytucji oraz poziom funkcji, jakie konstytucja spełnia, można by było uznać za standardowy, a nawet demokratyczny, mieszczący się w pojemnym modelu państwa świeckiego⁸³. Taka analiza, dokonywana wyłącznie na podstawie brzmienia art. 82 konstytucji, byłaby jak najbardziej dopuszczalna. Łamie ją jednak interpretacja tego artykułu dokonana w szerszym tle, w całym kontekście, uwzględniającym poziom ideologiczno-aksjologiczny konstytucji oraz poziom funkcji, jakie konstytucja realizowała czy miała realizować. Dopiero więc interpretacja kontekstualna, przeprowadzona na wszystkich trzech poziomach wykładniczych, pozwala uznać błędność interpretacji gramatycznej. Potwierdza ją również dodatkowo praktyka tamtego okresu, która pokazuje najlepiej, że indyferentyzm światopoglądowy państwa należy potraktować jako indyferentyzm *à rebours*. Koncepcję rozdziału miała wszak zastąpić (i zastąpiła) koncepcja aktywnej ingerencji państwa w sprawy związków wyznaniowych, przy czym była to koncepcja wprost zakładana przez ustawodawcę i jego polityczną wizję ładu społecznego, politycznego, gospodarczego i wreszcie konfesyjnego⁸⁴.

W ten sposób wracamy do początku, czyli do poziomu aksjologii i ideologii ustawy zasadniczej, bez którego to poziomu nie jesteśmy w stanie prawidłowo odczytać normatywnych wskazań zawartych w jakiegokolwiek konstytucji. Cała dyskusja o konstytucji i o jej prze-

⁸² Por.: J. Krukowski, *Relacje między państwem i kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich*, w: *Kościół i prawo*, t. 12, Lublin 1994, s. 28 n.; P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 11 n.; J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 34 n.

⁸³ Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123 n.

⁸⁴ Por. M. T. Staszewski, *Zasada rozdziału kościoła od państwa. Jej uwzględnienie w konstytucji*, w: *Założenia systemu politycznego PRL*, red. W. Sokolewicz, „Studia Konstytucyjne” 1989, t. 2, s. 217, 218.

pisach wyznaniowych (choć nie tylko, ale wyznaniowych w największym bodajże stopniu i zakresie) nie może więc tracić z pola widzenia tego, że jeśli jakaś konstytucja jest konstytucją państwa, a nie konstytucją społeczeństwa, to jej zwerbalizowane wypowiedzi normatywne zawsze będą ustępowały miejsca celom i założeniom programowym twórcy konstytucji. Jest tak zwłaszcza wtedy, kiedy – jak w przypadku Konstytucji PRL – funkcja normatywna jest dla ustawy zasadniczej zupełnie wtórna, a priorytetem staje się funkcja ideologiczna i programowa. Wówczas meritum treści normy prawnej, jej brzmienie, nie ma znaczenia, a w każdym razie nie ma znaczenia zasadniczego. Tzw. konstytucja państwa, w dodatku państwa mocno zaangażowanego ideologicznie i politycznie, jest wszak zawsze konstytucją która realizuje głównie dynamiczną funkcję konstytucji. Ustawa zasadnicza ma bowiem w takim przypadku projektować jakiś pożądany z określonego punktu widzenia ład konstytucyjny *in spe*, a norma szczegółowa ma tu znaczenie czysto pomocnicze i wyraźnie drugoplanowe.

Widać z tego, że normy szczegółowe konstytucji, w tym i normy wyznaniowe, nie są nigdy oderwane od szerszego kontekstu patrzenia na konstytucję czy w ogóle na prawo⁸⁵. Tych rozwiązań szczegółowych, które w założeniu są ukonkretnieniem jakichś idei ogólnych i celów wskazanych przez ustawodawcę, nie należy nigdy oceniać w sposób autonomiczny, samoistny. One bowiem, co widoczne jest zwłaszcza w przypadku konstytucjonalizmu niedemokratycznego, są bardzo silnie osadzone w celach konstytucji i w funkcjach konstytucji. Norma szczegółowa ma przecież konkretny cel do zrealizowania i dopiero przez pryzmat spojrzenia na ten cel i na funkcje konstytucji możemy ocenić realność konkretnego rozwiązania prawnego. Analiza normy konstytucyjnej musi być w związku z tym zawsze analizą ze wszech miar kompleksową, uwzględniającą zarówno samą dyrektywę danej normy prawnej, a zatem analizą brzmienia konkretnej normy, jak i analizę całego kontekstu owej normy, w tym kontekstu

⁸⁵ To z pewnością jest przyczyną zauważalnej labilności sfery stosunków wyznaniowych, co wynika z ich niemalże definicyjnej ideologizacji, postrzegania zawsze z określonego, wybitnie ideologicznego czy politycznego punktu widzenia.

ideologicznego i doktrynalnego, jak i kontekstu teleologicznego. Każda norma konstytucyjna osadzona jest przecież bardzo mocno w konkretnym, a zarazem dość szerokim *entourage constitutionnel*. I to właśnie owo środowisko konstytucyjne, a w jego ramach aksjologia, ideologia i swoiście pojmowana polityka konstytucji, rozstrzyga o znaczeniu każdej normy konstytucyjnej, a co za tym idzie – o jej aplikacji w rzeczywistym obrocie prawnym, przesądzającym o jej autentycznym, realnym znaczeniu.

DARIUSZ WALENCIK

REGULACJA STANU PRAWNEGO NIERUCHOMOŚCI
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE
W DRODZE DECYZJI ADMINISTRACYJNYCH
A PRAWA NABYTE OSÓB TRZECICH

WSTĘP

W ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej¹ zawarto postanowienia, mające umożliwić uregulowanie zadawnionych spraw majątkowych Kościoła katolickiego². Analiza tej ustawy prowadzi do następujących wniosków: przepisy działu czwartego rozdziału pierwszego (art. 60-71), zatytułowane „Regulacja spraw majątkowych”, całościowo

¹ Dz. U. z 1989 r., nr 29, poz. 154 z późn. zm.

² Por. P. Pelc, *Kwestia zwrotu mienia kościelnych osób prawnych w świetle ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Prawo Kanoniczne” 38(1995), nr 1-2, s. 103-137; L. Adamowicz, *Prawo majątkowe, podatkowe i celne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin–Sandomierz 1999, s. 250-254; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Rewindykacje majątkowe*, w: M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 61-89; J. Krukowski, *Uprawnienia majątkowe instytucji kościelnych*, w: *Polskie prawo wyznaniowe*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 2000, s. 222-226; T. Stanisławski, *Sytuacja prawno-majątkowa Kościoła*, w: *Prawo wyznaniowe*, pod red. H. Misztala, P. Stanisza, Lublin 2003, s. 387-394; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 264-267; D. Walencik, *Postępowanie regulacyjne przed Komisją Majątkową (na przykładzie wniosku parafii Matki Bożej Szkaplerznej w Imielinie)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8(2005), s. 259-293; P. Stanisz, *Regulacja spraw majątkowych kościelnych osób prawnych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, Warszawa 2006, s. 228-234.

normują roszczenia rewindykacyjne Kościoła katolickiego. W załatwianiu tych spraw obowiązują dwa pozasądowe tryby postępowania: tryb administracyjny (uwłaszczenie) dla stwierdzenia, że nieruchomości lub jej część, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu kościelnej osoby prawnej, stały się z mocy prawa jej własnością, i tryb zwany postępowaniem regulacyjnym przed Komisją Majątkową, złożoną z przedstawicieli wyznaczonych w równej liczbie przez stronę kościelną i państwową, zmierzający do przywrócenia tym podmiotom na ich wniosek własności upaństwowionych nieruchomości. Orzeczenie wydane przez Komisję ma charakter konstytutywny. W obu postępowaniach (uwłaszczeniowym i regulacyjnym) winny brać udział wszystkie osoby zainteresowane, a rozstrzygnięcie powinno obejmować wszystkie roszczenia, zarówno z zakresu stosunków prawnorzeczowych (np. kwestie drogi koniecznej), jak i obligacyjnych, zobowiązaniowych (np. roszczenia dotychczasowego użytkownika z tytułu nakładów na nieruchomości).

W obu przypadkach zakres regulacji jest ściśle określony ustawą. Postanowienia dotyczące przejścia na własność kościelnych osób prawnych nieruchomości pozostających w ich władaniu zawarte są w art. 60, a dotyczące postępowania regulacyjnego w art. 61-64 ustawy. Przepisy art. 61 wraz z art. 60, a także art. 63 – jak zauważa Trybunał Konstytucyjny – tworzą razem instytucję, której istotą jest przywrócenie w naturze określonych składników własności Kościołowi katolickiemu, których został pozbawiony (art. 63 ust. 1 pkt 1) albo naprawienie wyrządzonej mu szkody w sposób określony w art. 63 ust. 1 pkt 2 i 3 (przyznanie nieruchomości zamiennej bądź wypłata odszkodowania)³.

Jak wynika z art. 60 i 61 ustawy, spod regulacji (zarówno uwłaszczenia, jak i postępowania regulacyjnego)⁴, wyjęte zostały nieru-

³ Por. Uchwała Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, sygn. W 11/91 (Dz. U. z 1992 r., nr 52, poz. 250); Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., s. 12.

⁴ Do takiego wniosku prowadzi wykładnia językowa omawianych przepisów. Rozdział, w którym zostały one zawarte, nosi nazwę „Regulacja spraw majątkowych”

chomości lub ich części pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu innych kościołów i związków wyznaniowych; decyduje w tym wypadku sam fakt władania (art. 61 ust. 1 pkt 1 druga część zdania)⁵. W powyższym przypadku nieruchomości te stały się przedmiotem uwłaszczenia osób prawnych innych kościołów i związków wyznaniowych na podstawie ustaw regulujących ich stosunek do państwa polskiego.

Należy następnie mieć na względzie fakt, że regulacja nie może naruszyć przepisów ustawy z dnia 3 stycznia 1946 r. o przejęciu na własność państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej (art. 61 ust. 4 pkt 1)⁶. Przemawia za tym treść przepisu art. 61 ust. 1 pkt 2 ustawy z 17 maja 1989 r. Stanowi on o przywróceniu kościelnym osobom prawnym w drodze postępowania regulacyjnego dóbr przejętych przez państwo w toku wykonywania ustawy o dobrach martwej ręki⁷, która należy do tzw. aktów nacjonalizacyjnych. Przepis ten nie przewiduje zwrotu w całości wszystkich dóbr, a tylko pewnych ich części, szczegółowo w tym zakresie wyliczonych (uwzględniając również przepis art. 60 ust. 1 pkt 2), poza którymi przepisy ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki – jak można wnosić – nadal obowiązują (sic!) i nie mogą być naruszone. Tym bardziej nie mogą być naruszone przepisy ustawy o przejęciu na własność państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej ani przez zwrot nieruchomości przejętych niegdyś w naturze, ani w drodze rekompensaty przewidzianej w art. 63 ust. 2 i 3 ustawy z 17 maja 1989 r., ponieważ

i dotyczy obu postępowań: uwłaszczeniowego i regulacyjnego. Ustawodawca konsekwentnie używa określenia „postępowanie regulacyjne”, a nie „regulacja” na oznaczenie postępowania w przedmiocie przywrócenia osobom prawnym Kościoła katolickiego własności upaństwowionych nieruchomości lub ich części wszczynanego na ich wniosek. Przepis art. 61 ust. 1-3 odnosi się wprawdzie do postępowania regulacyjnego, ale jego ust. 4 wyraźnie stanowi, iż „Regulacja nie może naruszać: [...]”, co powoduje trudności interpretacyjne.

⁵ Por. Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., s. 13.

⁶ Dz. U. z 1946 r., nr 3, poz. 17 z późn. zm.

⁷ Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. U. z 1950 r., nr 9, poz. 87 z późn. zm.).

zakaz naruszenia tych przepisów został wyraźnie wypowiedziany w art. 61 ust. 4 pkt 1⁸. Jedynym wyjątkiem są nieruchomości przejęte z powołaniem się na ustawę z dnia 3 stycznia 1946 r., gdy przejęcie to nastąpiło niezgodnie z przepisami tej ustawy. Były to przejęcia dokonane bez tytułu prawnego i wobec tego podpadają one pod przepis art. 61 ust. 1 pkt 7 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, a co za tym idzie, objęte są postępowaniem regulacyjnym⁹.

Regulacja nie może naruszyć również praw podmiotowych nabytych przez niepaństwowe osoby trzecie, w szczególności przez inne kościoły i związki wyznaniowe oraz rolników indywidualnych (art. 61 ust. 4 pkt 3). Niemniej zgodnie z art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 10 maja 1990 r. – Przepisy wprowadzające ustawę o samorządzie terytorialnym i ustawę o pracownikach samorządowych¹⁰, nieruchomości będące we władaniu osób prawnych Kościoła katolickiego, a stanowiące formalnie własność Skarbu Państwa, nie podlegały skomunalizowaniu¹¹, na mocy zaś art. 13 ust. 1 rzezonej ustawy skomunalizowane nieruchomości podlegają postępowaniu regulacyjnemu¹².

Przepis art. 64 ust. 4 pkt 3 różni się od przepisu art. 61 ust. 1 pkt 1, chociaż oba mówią między innymi o „innych kościołach i związkach wyznaniowych”. Ten drugi przepis mówi o „władaniu” przez inne kościoły i związki wyznaniowe, wiąże więc wyłączenie dochodzenia przez osoby prawne Kościoła katolickiego utraconej przez nie własności ze stanem faktycznym władania nieruchomościami lub ich częściami przez inne kościoły i związki wyznaniowe, nawet gdyby nie miały żadnych praw do władanych przez nie przedmiotów. Z kolei przepis art. 61 ust. 4 pkt 3 mówi o zakazie naruszania praw przysłu-

⁸ Por. Z. Strus, *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich*, „Przeгляд Sejmowy” 6(1998), nr 3, s. 14.

⁹ Por. Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., s. 13-14.

¹⁰ Dz. U. z 1990 r., nr 32, poz. 191 z późn. zm.

¹¹ Por. punkt III, 3, 5 instrukcji w sprawie sposobu dokonywania inwentaryzacji mienia podlegającego komunalizacji, stanowiącej załącznik do uchwały nr 104 Rady Ministrów z dnia 9 lipca 1990 r. w sprawie sposobu dokonywania inwentaryzacji mienia komunalnego (MP z 1990 r., nr 30, poz. 235).

¹² Por. Z. Strus, *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich*, s. 16.

gujących wymienionym w nim podmiotom, w tym innym kościołom i związkom wyznaniowym, które przy tym mogą, ale nie muszą, władać nieruchomościami lub ich częściami, stanowiącymi niegdyś własność osób prawnych Kościoła katolickiego. Prawa te mogą być różnego rodzaju: może to być własność, inne prawa rzeczowe oraz prawa obligacyjne¹³. Nie zawsze wyłączają one możliwość dochodzenia przez osoby prawne Kościoła katolickiego przywrócenia im prawa własności upaństwowionych niegdyś nieruchomości. Dotyczy to wyłącznie sytuacji, gdy niepaństwowe osoby trzecie nabyły prawo własności tych nieruchomości¹⁴. Przy czym w wypadku postępowania regulacyjnego wyłączone jest wówczas jedynie dochodzenie zwrotu własności należącej uprzednio do Kościoła nieruchomości lub jej części w naturze. Nie wyklucza to jednak przyznania nieruchomości zamiennej lub odszkodowania (art. 63 ust. 1 pkt 2 i 3). O przyznaniu nieruchomości zamiennej lub odszkodowania decyduje bowiem nie to, że niepaństwowa osoba trzecia nabyła prawo własności nieruchomości należącej niegdyś do osoby prawnej Kościoła katolickiego, lecz fakt, iż nieruchomość taka została swego czasu upaństwowiona, a zachodzą przesłanki umożliwiające prowadzenie postępowania regulacyjnego przewidzianego w art. 61 ust. 1 pkt 1-7.

Sytuacja przedstawia się odmiennie, gdy niepaństwowe osoby trzecie nabyły inne niż własność prawa do nieruchomości lub ich części, które należały do osób prawnych Kościoła katolickiego i zo-

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Zbigniew Strus w artykule *Postępowanie regulacyjne a ochrona praw osób trzecich* jest przeciwnego zdania i stwierdza, że w razie ustanowienia użytkowania wieczystego przywrócenie własności nieruchomości lub jej części w rozumieniu art. 63 ust. 1 pkt 1 nie może nastąpić, ponieważ użytkowanie wieczyste może być ustanowione tylko na nieruchomościach Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego, lub ich związków (art. 232 § 1 k.c.). Analogiczna sytuacja zachodzi przy istnieniu trwałego zarządu. Moim zdaniem w takim przypadku przywrócenie własności kościelnej osobie prawnej jest możliwe, a tylko w jej interesie jest wykazanie w odrębnym postępowaniu bądź w oddzielnym postępowaniu wieczystoksięgowym, iż użytkowanie wieczyste wygasło zgodnie z art. 232 § 1 k.c. Kwestią otwartą pozostaje dochodzenie przed sądem wobec Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego lub ich związków roszczeń wynikających z naruszenia praw majątkowych niepaństwowej osoby trzeciej.

stały upaństwowione w warunkach przewidzianych w przepisach art. 60 ust. 1 pkt 1-5 i art. 61 ust. 1 pkt 1-7. Nic wówczas nie stoi na przeszkodzie, by kościelne osoby prawne dochodziły przywrócenia im utraconej własności nieruchomości, z tym zastrzeżeniem, iż odzyskanie przez nie utraconej na skutek upaństwowienia własności nieruchomości nie będzie mogło prowadzić do naruszenia innych niż własność praw nabytych przez niepaństwowe osoby trzecie¹⁵.

Przepisy art. 61 (podobnie jak art. 60 z wyjątkiem ust. 4) posługują się terminem „władanie”, który – jak wynika z art. 336, 338, 339, 348, 349 k.c.¹⁶ – oznacza faktyczną władzę nad rzeczą (detencję) i obejmuje posiadanie samoistne, zależne oraz dzierżenie¹⁷. Termin „władanie” zawarty w art. 60 ust. 1 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego należy rozumieć w ten sposób, iż nieruchomości podlegające nabyciu z mocy prawa musiały znajdować się w dniu 23 maja 1989 r. w posiadaniu lub dzierżeniu kościelnych osób prawnych¹⁸. Jest to podstawowy warunek uwłaszczenia kościelnych osób prawnych.

1. ZAKRES UWŁASZCZENIA

Kościół katolicki w Polsce nabył z mocy samego prawa (art. 60) własność nieruchomości lub ich części, pozostających w dniu wejścia w życie ustawy, czyli w dniu 23 maja 1989 r. (art. 77) we władaniu kościelnych osób prawnych.

Po pierwsze, które były wcześniej własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich¹⁹ (art. 60 ust. 1 pkt 1).

¹⁵ Por. Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., s. 14.

¹⁶ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (Dz. U. z 1964 r., nr 16, poz. 93 z późn. zm.).

¹⁷ Por. Uzasadnienie uchwały Trybunału Konstytucyjnego z dnia 24 czerwca 1992 r. w sprawie wykładni art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., s. 13.

¹⁸ Por. W. Chróścielewski, *Glosa do wyroku NSA z dnia 27 września 1990 r., sygn. akt II SA 502/90*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 34(1993), nr 3, s. 49.

Władze komunistyczne, przejmując to mienie bądź uznając je za własność Skarbu Państwa, stosowały różnorodną argumentację prawną. Zgodnie ze stanowiskiem Ministerstwa Administracji Publicznej z marca 1947 r. mienie osób prawnych Kościoła greckokatolickiego miało należeć do państwa na podstawie układu z września 1945 r. zawartego przez Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego z rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej o przesiedleniu ludności ukraińskiej z Polski i obywateli polskich z terytorium ZSRR²⁰. Z kolei podstawę, na którą wskazywano przy przejmowaniu majątku Kościoła greckokatolickiego, stanowił dekret z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR²¹. Treść tego dekretu była jednak niedostosowana do przejmowania mienia osób prawnych, w związku z tym został on znowelizowany dekretem z dnia 28 września 1949 r.²² Zgodnie z art. 1 ust. 2 zd. 1 dekretu z dnia 5 września 1947 r. na własność Skarbu Państwa miało przechodzić także mienie „osób prawnych, których istnienie lub działalność wskutek przesiedlenia do ZSRR ich członków lub osób tą działalnością objętych stała się bezprzedmiotowa”. Również ten akt prawny zawiera wadliwą argumentację prawną, ponieważ ustanie działalności osób prawnych Kościoła greckokatolickiego nastąpiło przede wszystkim w wyniku działalności władz komunistycznych i nie miało bezpośredniego związku z przesiedleniem do ZSRR, a ponadto trudno uznać działalność kościelnej osoby prawnej za „bezprzedmiotową”. Kościelna osoba prawna to nie przedsiębiorstwo nastawione na zysk.

¹⁹ Obrządek greckokatolicki nazywany jest też obrządkiem unickim, obrządkiem grecko-rusińskim (okres II Rzeczypospolitej) lub bizantyjsko-ukraińskim (współcześnie). W tym artykule nazwy te będą używane zamiennie.

²⁰ Por. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), zesp. Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP), sygn. 1040, Zarządzenie w sprawie majątku po byłej Kurii Biskupiej greckokatolickiej w Przemyślu, V.W.Ch.347/47, s. 80.

²¹ Dz. U. z 1947 r., nr 59, poz. 318.

²² Dekret z dnia 28 września 1949 r. o zmianie dekretu z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność Państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR (Dz. U. z 1949 r., nr 53, poz. 404).

Wcześniej, bo 27 lipca 1949 r., ukazał się dekret o przejęciu na własność państwa niepozostających w faktycznym władaniu właścicieli nieruchomości ziemskich położonych w niektórych powiatach województwa białostockiego, lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego²³. Stosowanie tej podstawy prawnej ograniczone było jednak tylko do nieruchomości ziemskich. Zatem każdy z przytoczonych aktów prawnych obarczony jest wadą prawną, polegającą na niedostatecznym stopniu sprecyzowania w stosunku do przejmowanego mienia greckokatolickich kościelnych osób prawnych i z tego względu należy uznać, że mienie Kościoła greckokatolickiego zostało przejęte przez państwo bez podstawy prawnej. W efekcie ustawa z 17 maja 1989 r. doprowadziła do przejścia nieruchomości greckokatolickich kościelnych osób prawnych na rzecz osób prawnych Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Kwestia uwzględnienia potrzeb i historycznych racji osób prawnych Kościoła greckokatolickiego pozostaje obecnie sprawą wewnętrzną Kościoła katolickiego obu obrządków, a tym samym znajduje się poza sferą zainteresowania ustawodawcy państwowego²⁴.

Art. 61 ust. 1 pkt 1 odsyła do art. 60 ust. 1 pkt 1, który dotyczy nieruchomości lub ich części, będących „własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich (unickich)”. Przepis ten nie odnosi się do ziem pounickich, stanowiących niegdyś własność osób prawnych Kościoła katolickiego obrządku unickiego, znajdujących się na terenach byłego zaboru rosyjskiego, a które obecnie znajdują się w granicach państwa polskiego, ponieważ w układzie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 20 czerwca 1938 r. (Dz. U. nr 35, poz. 222) Stolica Apostolska zrzekła się na rzecz Polski roszczeń Kościoła katolickiego do prawa własności na wszystkich ziemiach pounickich (art. I i II układu).

²³ Dz. U. z 1949 r., nr 46, poz. 339.

²⁴ Por. P. Pelc, *Kwestia zwrotu mienia kościelnych osób prawnych*, s. 111. Szerzej na ten temat zob.: A. Nałęcz, *Cerkwie greckokatolickie w Diecezji Przemyskiej po roku 1945. Zarys problematyki*, Przemysł 1988; J. Musiał, A. Nałęcz, *Świątynie unickie na terenie diecezji przemyskiej w latach 1945-1985*, „Chrześcijanin w Świecie” 191(1989), nr 3, s. 89-102.

W układzie tym natomiast państwo polskie uznało za własność Kościoła katolickiego kościoły, kaplice pounickie (z plebaniami, ogrodami plebańskimi i cmentarzami pounickimi), będące w dniu podpisania układu w posiadaniu lub władaniu Kościoła katolickiego (art. V układu), jednakże w układzie nie do końca została rozwiązana kwestia kościołów i kaplic pounickich, będących w owym czasie w posiadaniu państwa (art. VI). Z powołanych przepisów wynika, iż gdy chodzi o ziemie dawnego zaboru rosyjskiego objęte obecnie granicami państwa polskiego, jedynie co do mienia wymienionego w art. V i VI wspomnianego układu istnieje możliwość, że w sporadycznych zupełnie wypadkach może znaleźć zastosowanie art. 61 ust. 1 pkt 1, dotyczący wszczęcia postępowania regulacyjnego.

Po drugie, nieruchomości lub ich części, które podlegały przejściu na własność państwa z mocy ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejściu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego²⁵, a zostały pozostawione, wydzierżawione lub przekazane kościelnym osobom prawnym (art. 60 ust. 1 pkt 2).

Zgodnie z art. 7 ustawy o przejściu dóbr martwej ręki oraz aneksem do punktu 2 Protokołu Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu Polski część nieruchomości ziemskich pozostała w posiadaniu osób prawnych Kościoła katolickiego, mimo przejścia ich tytułu własności na Skarb Państwa²⁶. Tak więc rozstrzygnięcie ustawy umożliwiło ponowne przejście tytułu własności tych nieruchomości na kościelne

²⁵ Dz. U. z 1950 r., nr 9, poz. 87 z późn. zm.

²⁶ Szacuje się, że kościelne osoby prawne utrzymały w posiadaniu około 33 tys. ha gruntów rolnych, państwo zaś przejęło około 155 tys. ha. Por. M. T. Staszewski, *Państwo-Kościół w Europie Środkowo-Wschodniej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Warszawa 1994, s. 39. Liczbę 89 090,8 ha przejętych gruntów bez podziału na poszczególne kościoły i związki wyznaniowe zawierają dane Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych na dzień 15 stycznia 1951 r. Por. AAN, zesp. Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych,teczka 1434, „Dane tymczasowe z 15 I 1951 r.” Powołuje się na nie także M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo „dóbr martwej ręki” (w pięćdziesiątą rocznicę)*, „Państwo i Prawo” 55(2000), nr 12, s. 61. Należy jednak pamiętać, iż po 15 stycznia 1951 r. przejmowanie gruntów trwało nadal. Liczbę 155 tys. ha podają następujące publikacje: B. Górowska, G. Rydlewski, *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 1992², s. 105; A. Dudek, *Państwo i kościół w Polsce*

osoby prawne, o ile osoby te w dniu 23 maja 1989 r. nadal nimi władały.

Po trzecie, które podlegały przepisom dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji²⁷, a zostały poręczone, pozostawione, wydzierżawione, wynajęte lub przekazane kościelnym osobom prawnym (art. 60 ust. 1 pkt 3).

Na mocy tego dekretu z dniem 22 maja 1952 r. majątek fundacji mających siedzibę w Polsce został przejęty przez państwo na własność. W niektórych jednak sytuacjach mimo przejęcia mienia fundacji poręczono użytkowanie ich majątków lub ich części stanowiących gospodarstwa rolne proboszczów (w granicach i na zasadach określonych w ustawie o przejęciu dóbr martwej ręki), a także przeznaczonych do wykonywania kultu religijnego (np. fundacje mszalne).

Po czwarte, zostały przez byłe władze zaborcze austriackie przejęte na własność funduszy religijnych, funduszy naukowych, szkół parafialnych lub katolickich gmin parafialnych (art. 60 ust. 1 pkt 4).

Nieruchomości lub ich części, które zostały przez byłe władze zaborcze austriackie przejęte na własność funduszy religijnych, funduszy naukowych, szkół parafialnych lub katolickich gmin parafialnych, a które w dniu wejścia w życie ustawy znajdowały się we władaniu państwowych jednostek organizacyjnych, stały się z mocy prawa odpowiednio własnością Skarbu Państwa, innych państwowych osób prawnych lub mieniem komunalnym (art. 60 ust. 3). Z kolei takie same nieruchomości lub ich części, znajdujące się w tym dniu w samoistnym posiadaniu osób fizycznych lub niepaństwowych i niekościelnych osób prawnych, podlegają nabyciu w drodze zasiedzenia, przy zaliczeniu do biegu zasiedzenia wymaganym w art. 172 k.c.²⁸ okresu posiadania przed dniem wejścia w życie ustawy (art. 60 ust. 4). Unormowanie to wyłączyło tym samym stosowanie art. 177 k.c., który uniemożliwiał zasiedzenie nieruchomości będących przedmiotem

1945-1970, Kraków 1995, s. 21; J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 312, 327, przyp. 12.

²⁷ Dz. U. z 1952 r., nr 25, poz. 172.

²⁸ Obecnie w brzmieniu ustalonym ustawą z dnia 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny (Dz. U. z 1990 r., nr 55, poz. 321).

własności państwowej. Warto dodać, iż art. 177 k.c. został uchylony przez nowelizację kodeksu cywilnego z 1990 r.²⁹

Po piąte, uwłaszczeniem objęto nieruchomości, na których znajdują się obiekty sakralne oraz cmentarze (zgodnie z nowelizacją z 1991 r.) wraz z budynkami towarzyszącymi; dotyczy to również obiektów położonych na obszarze miasta stołecznego Warszawy (art. 60 ust. 1 pkt 5). Ustawodawca wyjaśnił, że przez „budynki towarzyszące” obiektom sakralnym rozumie się położone w sąsiedztwie obiektów sakralnych: budynki stanowiące mieszkanie proboszcza lub rektora, kancelarię parafialną lub kancelarię rektora (plebanię), budynki stanowiące mieszkanie wikariuszy (wikariatkę), budynki stanowiące mieszkanie pracowników świeckich parafii lub rektoratu (organistówkę), budynki punktu katechetycznego i budynki domu zakonnego związanego z duszpasterstwem w tym obiekcie sakralnym albo ze świadczeniem w nim pomocy (art. 60 ust. 2). Rozstrzygnięcie to umożliwiło przejęcie przez kościelne osoby prawne własności cmentarzy i obiektów sakralnych znajdujących się 23 maja 1989 r. w ich władaniu, bez względu na pochodzenie tych nieruchomości, w tym także utraconych w przeszłości przez inne kościoły i związki wyznaniowe³⁰.

Na tle innych ustaw regulujących stosunek państwa do kościołów i związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej szczególny wyjątek od zasady, że nieruchomości znajdujące się we władaniu osób prawnych danego kościoła przechodzą na ich własność, przewiduje art. 60 ust. 1 pkt 5 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. W myśl tego przepisu kościoły garnizonowe, znajdujące się we władaniu osób prawnych Kościoła katolickiego, nie stały się ich własnością.

²⁹ Por. art. 1 pkt 34 ustawy z dnia 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny (Dz. U. z 1990 r., nr 55, poz. 321).

³⁰ Przykładem może być tutaj kościół powizytkowski w Siemianowicach Śląskich, będący własnością ewangelickiej gminy kościelnej, przekazany w użytkowanie, bez przeniesienia tytułu własności, na mocy uchwały Miejskiej Rady Narodowej z 1945 r. Kościołowi katolickiemu, a następnie „uwłaszczony” zgodnie z ustawą z 17 maja 1989 r. 18 stycznia 2000 r. w wyniku porozumienia pomiędzy diecezją katowicką Kościoła katolickiego a diecezją katowicką Kościoła ewangelicko-augsburskiego został on zwrócony pierwotnemu właścicielowi.

2. TRYB

Stwierdzenie przejścia własności nieruchomości lub ich części następuje w dwóch etapach. Etapem pierwszym jest, zgodnie z art. 60 ust. 5, wydanie decyzji terenowego organu administracji państwowej o własności szczególnej do spraw wyznań stopnia wojewódzkiego, czyli obecnie – w myśl art. 59 pkt 6 ustawy z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie niektórych ustaw określających kompetencje organów administracji publicznej w związku z reformą ustrojową państwa – wojewody³¹. Szczegółowy tryb wydawania decyzji regulują odpowiednie przepisy kodeksu postępowania administracyjnego³². Należy przy tym podkreślić, że samo wydanie decyzji potwierdza jedynie, iż nieruchomości, spełniające warunki określone w ustawie z 17 maja 1989 r., stały się z mocy prawa własnością kościelnej osoby prawnej.

W sytuacji gdy w dniu 23 maja 1989 r. toczyło się postępowanie sądowe lub administracyjne, dotyczące ustalenia stanu prawnego wymienionych rodzajów nieruchomości, zgodnie z art. 60 ust. 8 ulega ono zawieszeniu, a sądy lub organy administracji państwowej powinny przekazać jego akta organowi kompetentnemu do wydania decyzji, czyli wojewodzie. Wojewoda, który wydał decyzję ostateczną, ma obowiązek zawiadomić o niej sąd lub organ administracji państwowej, który zawiesił postępowanie, zwracając równocześnie akta sprawy. Wydanie ostatecznej decyzji w przedmiocie uwłaszczenia jest podstawą dla sądu lub organu administracji państwowej do umorzenia zawieszonych postępowań.

Drugim etapem przejścia własności nieruchomości lub ich części w drodze uwłaszczenia kościelnych osób prawnych jest wpis do księgi wieczystej bądź w przypadku braku jej założenie. Ma to szczególne znaczenie w związku z domniemaniem, że prawo jawne z księgi wieczystej jest wpisane zgodnie z rzeczywistym stanem prawnym (art. 3 u.k.w.h.)³³, domniemaniem rękojmi wiary publicznej ksiąg wieczys-

³¹ Dz. U. z 1998 r., nr 106, poz. 668.

³² Por. Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego (t.jedn.: Dz. U. z 2000 r., nr 98, poz. 1071 z późn. zm.).

³³ Ustawa z dnia 6 lipca 1982 r. o księgach wieczystych i hipotecę (t.jedn.: Dz. U. z 2001 r., nr 124, poz. 1361 z późn. zm.).

tych (art. 5 u.k.w.h.) oraz ochroną praw nabytych przez niepaństwowe osoby trzecie. Przeanalizujemy tę sytuację na przykładzie prawa użytkowania wieczystego.

Wpis prawa użytkowania wieczystego korzysta z domniemania wynikającego z art. 3 u.k.w.h. Domniemanie to działa również wtedy, kiedy dokonany wpis ujawnia sprzeczną z prawem podstawę wpisu.

Nie obala tego domniemania wyrażone w uzasadnieniu decyzji uwłaszczeniowej (wydanej w trybie art. 60 ust. 1 pkt 1-5) stanowisko, że wpis użytkowania wieczystego został dokonany na podstawie wadliwie sporządzonej umowy użytkowania wieczystego, gdyż kościelna osoba prawna nabyła z mocy ustawy, przed zawarciem stosownej umowy, prawo własności tej nieruchomości. Dopóki bowiem wykazane domniemanie wpisu użytkowania wieczystego nie zostanie obalone na drodze prawnej (np. na podstawie wyroku sądu, orzekającego niezgodność stanu prawnego nieruchomości w zakresie prawa użytkowania wieczystego gruntu), treść wpisu działa na korzyść ujawnionego podmiotu³⁴.

Wpis w księdze wieczystej prawa użytkowania wieczystego na rzecz niepaństwowej osoby trzeciej co do uwłaszczonej nieruchomości nie jest, co prawda, przeszkodą do uwzględnienia wniosku kościelnej osoby prawnej o wpis prawa własności w miejsce Skarbu Państwa z uwagi na zakres kognicji sądu wyznaczonej treścią wniosku oraz dołączoną do wniosku decyzją. Niemniej, po uwzględnieniu przez sąd „wniosku w jego granicach”, w interesie kościelnej osoby prawnej jest wykazanie w odrębnym postępowaniu bądź w oddzielnym postępowaniu wieczystoksięgowym, iż użytkowanie wieczyste wygasło³⁵.

Jeśli nastąpiło rozporządzenie uwłaszczoną nieruchomością bez uprzedniego wpisu prawa własności na rzecz kościelnej osoby prawnej w miejsce Skarbu Państwa jako dotychczasowego właściciela, a w tejże księdze wieczystej byłaby ujawniona niepaństwowa osoba trzecia jako użytkownik wieczysty, nabywca nieruchomości zaś żądałby wpisu prawa własności na podstawie zawartej ze zbywcą (uwłaszczoną kościelną osobą prawną) umowy sprzedaży, sąd wie-

³⁴ Por. A. Oleszko, *Pytania i odpowiedzi*, „Rejent” 13(2003), nr 4, s. 149.

³⁵ Por. tamże.

czystoksięgowy w ramach kognicji z art. 626⁸ § 2 k.p.c.³⁶ powinien oddalić taki wniosek (art. 626⁹ k.p.c.), ponieważ istnieje przeszkoda do jego dokonania.

Przeszkodą tą jest wpis prawa użytkowania wieczystego co do przedmiotowej nieruchomości na rzecz wspomnianej osoby trzeciej. Nie wnikając w ocenę ważności umowy, notariusz powinien odmówić sporządzenia tej umowy w formie aktu notarialnego na podstawie art. 81 ustawy – Prawo o notariacie³⁷, po wcześniejszym zapoznaniu się z treścią przedłożonego mu odpisu księgi wieczystej³⁸ prowadzonej dla nieruchomości Skarbu Państwa³⁹.

Przejęcie własności nieruchomości lub ich części w drodze uwłaszczenia jest wolne od podatków i opłat związanych z tym przejściem (np. opłaty skarbowej), a wynikające z niego wnioski o wpisy do ksiąg wieczystych i o ich zakładanie są wolne od opłat sądowych (art. 60 ust. 7).

3. KONTROLA SĄDOWA

3.1. SKARGA DO SĄDU ADMINISTRACYJNEGO

Decyzje uwłaszczające kościelne osoby prawne mają charakter deklaratoryjny i w myśl art. 60 ust. 6 mogą być zaskarżone do sądu administracyjnego. W chwili wejścia w życie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, na mocy ustawy z dnia 31 stycznia 1980 r. o Naczelnym Sądzie Administracyjnym oraz o zmianie ustawy – Kodeks postępowania administracyjnego⁴⁰, najważniejsze decyzje

³⁶ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. z 1964 r., nr 43, poz. 296 z późn. zm.).

³⁷ Ustawa z dnia 14 lutego 1991 r. – Prawo o notariacie (t.jedn.: Dz. U. z 2002 r., nr 42, poz. 369 z późn. zm.).

³⁸ Por. § 18 ust. 1 pkt 5 rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z 17 września 2001 r. w sprawie prowadzenia ksiąg wieczystych i zbiorów dokumentów (Dz. U. z 2001 r., nr 102, poz. 1122 z późn. zm.).

³⁹ Por. A. Oleszko, *Pytania i odpowiedzi*, s. 149.

⁴⁰ Dz. U. z 1980 r., nr 4, poz. 8.

dotyczące spraw wyznaniowych, podejmowane zresztą na zasadzie tzw. swobodnego uznania, były poza kontrolą sądową. Kontrola sądowa była wówczas podejmowana jedynie incydentalnie w ściśle określonych rodzajach spraw (budownictwo kościelne, fundacje wyznaniowe, decyzje dotyczące przyjęcia darowizn, zapisów, spadków i umów o dożywocie przez podmioty wyznaniowe). Decyzje te były wydawane przez inne wydziały bądź organy w porozumieniu z wydziałem (urzędem) do spraw wyznań. Tym samym przepis art. 60 ust. 6 rozszerzył zakres sądowej kontroli, dopuszczając skargę do NSA w sprawach decyzji bądź zaniechania wydania decyzji o uwłaszczeniu kościelnych osób prawnych⁴¹.

Zgodnie z art. 1 pkt 22 ustawy z dnia 24 maja 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks postępowania administracyjnego⁴² kognicji NSA poddano wszystkie decyzje organów administracji państwowej, także w sprawach wyznaniowych, o ile nie jest to wyraźnie wyłączone przez ustawę. Ustawa ta zmieniła brzmienie dotychczasowego art. 196 § 2 k.p.a., gdzie kompetencje NSA ustalono na zasadzie klauzuli generalnej, bez dotychczasowych wyłączeń m.in. spraw wyznaniowych. Artykuł 196 k.p.a. został uchylony przez art. 61 pkt 3 ustawy z dnia 11 maja 1995 r. o Naczelnym Sądzie Administracyjnym⁴³. Tę z kolei derogowano na mocy art. 3 ustawy z dnia 30 sierpnia 2002 r. – przepisy wprowadzające ustawę – Prawo o ustroju sądów administracyjnych⁴⁴ i ustawę – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi⁴⁵ z dniem 1 stycznia 2004 r.⁴⁶ Obecnie zatem wprowadzono możliwość dwuinstancyjnego postępowania przed sądami administracyjnymi w sprawach skargi na decyzję bądź zaniechania wydania decyzji w przedmiocie przejścia własności nieruchomości albo jej części na rzecz kościelnej osoby prawnej. Skarga na niewydanie de-

⁴¹ Por. P. Pelc, *Kwestia zwrotu mienia kościelnych osób prawnych*, s. 111-112; A. Nowakowski, *Administracja spraw wyznaniowych w powojennej Polsce*, w: *Kościół i prawo*, t. 13, Lublin 1998, s. 36-37.

⁴² Dz. U. z 1990 r., nr 34, poz. 201.

⁴³ Dz. U. z 1995 r., nr 74, poz. 368.

⁴⁴ Dz. U. z 2002 r., nr 153, poz. 1269.

⁴⁵ Dz. U. z 2002 r., nr 153, poz. 1270, zm. Dz. U. z 2004 r., nr 162, poz. 1692.

⁴⁶ Dz. U. z 2002 r., nr 153, poz. 1271.

cyzji jest dopuszczalna po upływie 2 lat od daty wszczęcia postępowania administracyjnego (art. 60 ust. 6).

3.2. BRAK UZGODNIENIA TREŚCI ORZECZENIA PRZEZ ZESPÓŁ ORZEKAJĄCY LUB KOMISJĘ MAJĄTKOWĄ

Istnieje także teoretycznie druga przesłanka wniesienia skargi do sądu administracyjnego. Stosownie do treści art. 64 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r., jeżeli zespół orzekający Komisji Majątkowej lub Komisja w pełnym składzie nie zdołają uzgodnić treści orzeczenia, zawiadamiają o tym pisemnie uczestników postępowania regulacyjnego. Zgodnie z art. 64 ust. 2 uczestnikom postępowania przysługuje wówczas 6-miesięczny zawity termin (licząc od daty otrzymania pisemnego powiadomienia o nieuzgodnieniu orzeczenia przez zespół lub Komisję) na wystąpienie o podjęcie zawieszono postępowania sądowego lub administracyjnego, a jeżeli nie było ono wszczęte – na wystąpienie do sądu o zasądzenie roszczenia. Sąd, rozpoznając sprawę, stosuje zasady regulacji właściwe dla postępowania przed Komisją Majątkową (art. 63 ust. 1-3). W przypadku braku wystąpienia do sądu w tym okresie roszczenie wygasa (art. 62 ust. 4 w związku z art. 64 ust. 2).

Na dzień 31 maja 2005 r. Komisja Majątkowa zakończyła postępowanie regulacyjne w 2711 sprawach spośród 3063 złożonych wniosków. W 71 zespoły orzekające nie uzgodniły orzeczenia w sprawie, informując pisemnie strony, że w terminie 6 miesięcy mogą wystąpić o rozstrzygnięcie sprawy w drodze zawieszono postępowania administracyjnego bądź sądowego⁴⁷. Nie wiadomo, w ilu z tych 71 spraw było wszczęte postępowanie administracyjne (Komisja Majątkowa nie prowadzi tego typu statystyki), niemniej nie można wykluczyć takiej możliwości. Warto zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że uczestnikom postępowania regulacyjnego przysługuje tylko możliwość podjęcia zawieszono postępowania administracyjnego, a nie

⁴⁷ Por. Pismo Komisji Majątkowej nr W.KM-6786/10/05 z dnia 28 października 2005 r., w posiadaniu autora.

złożenia wniosku o wszczęcie postępowania. W sytuacji gdy postępowanie administracyjne nie było wszczęte, mogą oni wystąpić do sądu cywilnego o zasądzenie roszczenia. Natomiast w razie podjęcia zawieszono postępowania administracyjnego dysponują oni szeregiem możliwości weryfikacji wydanej decyzji zarówno w toku instancji administracyjnych, jak i sądowych.

4. WYROK NSA Z DNIA 27 WRZEŚNIA 1990 R.

Potwierdzeniem dotychczasowych rozważań jest wyrok NSA z 27 września 1990 r. Stan faktyczny w tej sprawie przedstawia się następująco. Dyrektor Wydziału Organizacyjno-Prawnego i Kontroli Urzędu Wojewódzkiego w NS decyzją z dnia 23 stycznia 1990 r. (nr Or. VII-6810/57/90), wydaną na podstawie art. 60 ust. 1 pkt 3 i ust. 5 ustawy z dnia 17 maja 1989 r., stwierdził, że nieruchomość położona w J., stanowiąca obecnie działkę ewidencyjną nr 154/6 o powierzchni 6,33 ha, stała się z dniem 23 maja 1989 r. z mocy prawa własnością parafii rzymskokatolickiej pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w J. W uzasadnieniu tej decyzji podano, że na podstawie dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji⁴⁸ nieruchomość ta została przejęta na własność państwa, co stwierdzono decyzją z dnia 25 października 1963 r., lecz pozostała nadal we władaniu parafii rzymskokatolickiej w J. i w jej władaniu znajdowała się także w dniu 23 maja 1989 r., przy czym jest dzierżawiona przez Antoniego K., który z tego tytułu reguluje zobowiązania podatkowe.

W odwołaniu od powyższej decyzji Antoni K. zarzucił, że nie brał udziału w postępowaniu administracyjnym, choć posiada sporną nieruchomość nie jako dzierżawca, lecz jako jej posiadacz samoistny, i złożył obecnie wniosek do sądu rejonowego w L. o stwierdzenie nabycia własności tej nieruchomości przez zasiedzenie z dniem 1 stycznia 1970 r.

Po rozpatrzeniu odwołania Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów decyzją z dnia 23 kwietnia 1990 r. nr W. ZP-025/126/89 utrzymał

⁴⁸ Dz. U. z 1952 r., nr 25, poz. 172 z późn. zm.

w mocy decyzję organu stopnia wojewódzkiego. W uzasadnieniu decyzji organ odwoławczy podniósł, że brak udziału Antoniego K. w postępowaniu administracyjnym nie miał wpływu na wydaną decyzję, gdyż ze znajdujących się w aktach sprawy dowodów w postaci między innymi notatki służbowej z dnia 15 czerwca 1965 r. Komendy Powiatowej Milicji Obywatelskiej w L., zaświadczenia Naczelnika Gminy J. z dnia 20 listopada 1989 r. oraz oświadczeń kilkudziesięciu świadków wynika, iż sporna nieruchomość była od 1934 r. wydzierżawiana przez parafię Franciszkwowi K., a później jego synowi Antoniemu K. W rozumieniu art. 60 ust. 1 pkt 3 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. pojęcie władania nieruchomością przez kościelną osobę prawną nie może być interpretowane zawężająco i ma zastosowanie również w przypadkach, gdy na nieruchomości ciążyą prawa osób trzecich. Sporna nieruchomość była zatem w dniu 23 maja 1989 r. we władaniu parafii rzymskokatolickiej w J., a odwołujący się Antoni K. był jedynie posiadaczem zależnym.

W skardze do Naczelnego Sądu Administracyjnego na powyższą decyzję Antoni K. zarzucił naruszenie art. 60 ust. 1 pkt 3 cytowanej ustawy z dnia 17 maja 1989 r., gdyż omawiana nieruchomość jako fundacja mszalna nigdy nie była w posiadaniu parafii w J., lecz była w samoistnym posiadaniu najpierw jego ojca, a potem jego samego. Skarżący zarzucił też naruszenie przepisów art. 10 i 73 k.p.a. przez to, iż przeprowadzono postępowanie bez jego udziału, uniemożliwiając mu przedstawienie dowodów na poparcie jego twierdzeń co do charakteru posiadania przez niego nieruchomości, a poprzednio przez jego ojca, a zatem zachodzą przyczyny określone w art. 145 § 1 pkt 4 k.p.a. Ponadto skarżący zarzucił naruszenie przepisów art. 75, 76 i 89 § 2 k.p.a., ponieważ nie przeprowadzono dowodu z przesłuchania świadków na rozprawie, poprzestając jedynie na ich oświadczeniach. W konkluzji skarżący wniósł, aby sąd na podstawie art. 207 § 2 pkt 1-3 k.p.a. uchylił zaskarżoną decyzję i ewentualnie przekazał sprawę do ponownego rozpoznania.

Naczelny Sąd Administracyjny, rozpoznając niniejszą skargę, zważył, iż rację ma skarżący, zarzucając organom wadliwość przeprowadzonego postępowania dowodowego, polegającą na poprzestaniu jedynie na przyjęciu oświadczeń świadków, sporządzonych poza or-

ganami orzekającymi w niniejszej sprawie, bez umożliwienia skarżącemu, przed wydaniem zaskarżonej decyzji, wzięcia bezpośredniego udziału w przeprowadzeniu dowodów z zeznań tych świadków i bez zapoznania skarżącego z materiałem dowodowym zebrany w sprawie, co narusza przepisy art. 10 § 1, art. 73 § 1, art. 79, 81 i 89 § 2 k.p.a. NSA zaznaczył, że w omawianej sprawie nie zachodzą podstawy do uwzględnienia skargi, gdyż uchybienia te nie mają istotnego wpływu na wynik rozpoznania tej sprawy w niniejszym postępowaniu sądowym.

Bezsporne jest, że nieruchomości objęta zaskarżoną decyzją podlegała przepisom dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. o zniesieniu fundacji. W zależności zatem od tego, czy nieruchomości ta, po przejęciu jej w trybie tego dekretu na własność państwa, została pozostawiona w rękach parafii w J. i znajdowała się w dniu 23 maja 1989 r. w jej władaniu, czy też nie, mają do tej nieruchomości zastosowanie przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej – odpowiednio art. 60 ust. 1 pkt 3 lub art. 61 ust. 1 pkt 4. Bezsporne jest również to, że w sprawie tej parafia wystąpiła z wnioskiem o stwierdzenie przyjęcia niniejszej nieruchomości na swą własność.

Skarżący upatruje naruszenia jego praw przez zaskarżoną decyzję w tym, że jako samoistny posiadacz wskazanej nieruchomości stał się jej właścicielem przez zasiedzenie z dniem 1 stycznia 1970 r. To przekonanie skarżącego jest błędne. Nieruchomość ta w trybie powyższego dekretu z dnia 24 kwietnia 1952 r. stała się własnością państwa. Zgodnie zaś z art. 177 k.c., obowiązującym do dnia 1 października 1990 r.⁴⁹, wyłączona była możliwość zasiedzenia nieruchomości państwowej. Bezsporny jest natomiast fakt, że omawiana nieruchomości nie jest objęta przepisem art. 60 ust. 4 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. Gdyby nawet przyjąć, że skarżący był samoistnym posiadaczem spornej nieruchomości (czemu przeczą znajdujące się w aktach sprawy administracyjnej zebrane dotychczas dowody), jest oczywiste, iż skarżący nie stał się właścicielem tej nieruchomości. Nie

⁴⁹ Por. art. 1 pkt 34 i art. 16 ustawy z dnia 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny (Dz. U. z 1990 r., nr 55, poz. 321).

odnosi się zatem do niego także sytuacja, o jakiej mowa w art. 61 ust. 4 pkt 3 tej ustawy, w świetle zaś jej art. 62 ust. 4 nie należy on też do kręgu uczestników postępowania regulacyjnego.

W tym stanie faktycznym i prawnym zaskarżona decyzja, stwierdzająca, że wykazana w niej nieruchomości, która była do dnia 23 maja 1989 r. własnością państwa, stała się z tym dniem własnością parafii rzymskokatolickiej w J., nie dotyczy praw skarżącego do tej nieruchomości i nie zmienia jego sytuacji prawnej w odniesieniu do tej nieruchomości. Ponadto jest oczywiste, że nie mógłby on być również uczestnikiem ewentualnego postępowania regulacyjnego w odniesieniu do tej nieruchomości.

W rezultacie, mimo wskazanych wyżej uchybień w sposobie przeprowadzenia postępowania dowodowego na okoliczność, czy skarżący był samoistnym posiadaczem spornej nieruchomości, czy tylko dzierżawił ją od zainteresowanej parafii w J., nie ma podstaw prawnych do uwzględnienia jego skargi w ramach jego interesu prawnego, który nie został naruszony zaskarżoną decyzją⁵⁰.

PODSUMOWANIE

Przepis art. 61 ust. 4 pkt 3 ustawy z 17 maja 1989 r. stanowi, iż regulacja spraw majątkowych Kościoła katolickiego, a więc przeprowadzana zarówno w trybie postępowania regulacyjnego, jak i uwłaszczeniowego, nie może naruszać praw podmiotowych nabytych przez niepaństwowe osoby trzecie, w szczególności przez inne kościoły i związki wyznaniowe oraz rolników indywidualnych. Jednocześnie nie należy interpretować zawężająco pojęcia „władania” nieruchomością przez kościelną osobę prawną, które ma zastosowanie również w przypadkach, gdy na nieruchomości ciążyą prawa osób trzecich. Prawa te mogą być różnego rodzaju: może to być własność,

⁵⁰ Wyrok NSA z dnia 27 września 1990 r., sygn. akt II SA 502/90, „Orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego” 10(1990), nr 2-3, poz. 54.

inne prawa rzeczowe, a także prawa obligacyjne. Tylko prawo własności spornych nieruchomości nabyte przez niepaństwowe osoby trzecie wyłącza możliwość dochodzenia przez osoby prawne Kościoła katolickiego przywrócenia im prawa własności upaństwowionych niegdyś nieruchomości. Zatem ograniczone prawa rzeczowe oraz prawa obligacyjne nabyte przez niepaństwowe osoby trzecie nie stanowią przeszkody do prowadzenia postępowania uwłaszczeniowego, ale równocześnie nie mogą one być naruszone.

ANNA TUNIA

OBOWIĄZKI DUCHOWNEGO W PROCEDURZE ZAWIERANIA MAŁŻEŃSTWA WYZNANIOWEGO ZE SKUTKAMI CYWILNYMI

Obowiązki duchownego związane z zawarciem małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej określone zostały przez przepisy prawa polskiego o zawieraniu małżeństw, jak i przez przepisy prawa wewnętrznego kościołów i innych związków wyznaniowych, w których mogą być zawierane małżeństwa o podwójnym skutku¹. Generalnie obowiązki te można usystematyzować następująco:

- obowiązki związane z przygotowaniem narzeczonych do zawarcia małżeństwa,
- obowiązek odebrania oświadczenia woli o uzyskaniu skutków cywilnych,
- obowiązek asystowania przy małżeństwie wyznaniowym,
- obowiązek sporządzenia i przekazania zaświadczenia o zawartym małżeństwie do urzędu stanu cywilnego.

1. OBOWIĄZKI DUCHOWNEGO ZWIĄZANE Z PRZYGOTOWANIEM DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Aby móc nakreślić pełny zakres obowiązków związanych z przygotowaniem narzeczonych do zawarcia małżeństwa, należy wskazać

¹ W niniejszym opracowaniu omówione zostaną kwestie związane z zawieraniem małżeństw w tych kościołach i związkach wyznaniowych, które mają możliwość cywilnej rejestracji małżeństw wyznaniowych zapewnioną w ustawach regulujących w sposób indywidualny ich status prawny.

zarówno te, które duchowny ma spełnić w ramach przygotowywania do zawarcia małżeństwa wyznaniowego, jak i te, które związane są z przygotowaniem nupturientów do zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej.

1.1.OBOWIĄZKI ZWIĄZANE Z PRZYGOTOWANIEM
DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA WYZNANIOWEGO

Odpowiednie postanowienia dotyczące przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa wyznaniowego zawierają przepisy prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego², Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego³, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego⁴, Kościoła Zielonoświątkowego⁵ oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁶. Brak jest natomiast uregulowań w tym zakresie

² Zob. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984; *Instrukcja Episkopatu Polski z dnia 5 września 1986 r. o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, pod red. Cz. Krakowiaka, L. Adamowicza, Lublin 1994, s. 151-209.

³ Zob. *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 21 listopada 1998 r.*, w: *Zbiór przepisów prawnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Bielsko-Biała 1999.

⁴ Zob. *Prawo Zborowe Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1998. Tekst dostępny na stronie internetowej: <http://www.adwentysty.pl>.

⁵ Zob. *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej*, uchwalone na synodzie nadzwyczajnym w Warszawie w dniu 9 maja 1998 r. i zweryfikowane o postanowienia Naczelnej Rady Kościoła z dnia 10 stycznia 2001 r. Tekst *Prawa Wewnętrznego* dostępny na stronie internetowej: <http://www.kz.pl>.

⁶ W Kościele prawosławnym nie istnieje zbiór przepisów określonych jako prawo wewnętrzne, który zawierałby przepisy o charakterze normatywnym dotyczące małżeństwa (w tym przygotowania narzeczonych do jego zawarcia). Odnośne zasady wynikają wprost z założeń teologiczno-doktrynalnych. Chociaż w Kościele tym mówi się o istnieniu Prawosławnego Prawa Kanonicznego, to jednak prawo to rozumiane jest jako „zbiór starożytnych tekstów, odzwierciedlających dyscyplinę i praktykę pierwszego tysiąclecia historii chrześcijaństwa” (J. Meyendorff, *Małżeństwo w Prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 115). Wskazywane są tu jako obowiązujące w tym zakresie: kanony apostołskie, kanony siedmiu soborów powszechnych,

w prawie wewnętrznym Kościoła Ewangelicko-Reformowanego⁷, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego⁸, Kościoła Polskokatolickiego⁹, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Chrześcijańskich Baptystów¹⁰ oraz Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich¹¹.

W Kościele katolickim obowiązki duchownego związane z przygotowaniem narzeczonych do zawarcia małżeństwa kanonicznego określone zostały szczegółowo w *Instrukcji Episkopatu Polski z dnia 5 września 1986 r. o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*¹². Instrukcja ta przewiduje, iż duchowny (proboszcz, administrator parafii), do którego zgłaszają się nupturienti, pragnący

kanony soborów lokalnych i prowincjonalnych, które następnie uzyskiwały powszechną akceptację, oraz kanony Ojców Kościoła (św. Dionizy Aleksandryjski, św. Bazyli Wielki, św. Tymoteusz Aleksandryjski, bł. Teofan). Zob. S. Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 88.

⁷ Zob. *Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 5 maja 1991 r.*, w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 118-130.

⁸ Zob. *Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 czerwca 1996 r.*, w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych*, s. 139-157.

⁹ Zob. *Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 27 czerwca 1995 r.*, w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych*, s. 171-200.

¹⁰ *Prawo Wewnętrzne Kościoła Chrześcijańskich Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 14 października 1995 r.* przewiduje jedynie, iż do zadań zboru Kościoła wynikających z Pisma Świętego należy w szczególności dokonywanie obrzędu zaślubin małżeńskich (art. 25 ust. 1 pkt 2). Tekst *Prawa Wewnętrznego* w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych*, s. 171-200.

¹¹ *Statut Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 6 grudnia 1992 r.* w odniesieniu do kwestii zawierania małżeństwa stanowi tylko, iż podstawowym zadaniem rabina i podrabina jest udzielanie ślubów (art. 31 pkt 2). Tekst *Statutu* w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych*, s. 369-380.

¹² Przepisy tej *Instrukcji* – w zakresie dotyczącym przygotowania do małżeństwa – zostały utrzymane w mocy przez *Instrukcję Konferencji Episkopatu Polski dla duszpasterzy z dnia 22 października 1998 r. dotyczącej małżeństwa konkordatowego* („Biuletyn KAI” 1998, nr 90, s. 15-18), która stanowi, iż „z wejściem w życie niniejszej Instrukcji uchyla się postanowienia Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z dnia 5 września 1986 r., które są jej przeciwne, potwierdzając jednocześnie obowiązywalność pozostałych przepisów

zawrzeć związek małżeński, powinien nie tylko dokonać określonych formalności urzędowych, ale także zatroszczyć się o odpowiednie przygotowanie narzeczonych do wstąpienia w ten związek. W tym celu powinien poinformować ich o konieczności odbycia stosownych konferencji i konsultacji przedmałżeńskich, a także o potrzebie duchowego przygotowania się do tego aktu. Duchowny powinien przekonać się o dojrzałości narzeczonych do zawarcia małżeństwa, stwierdzić, czy rozumieją, czym jest małżeństwo i jakie wypływają z niego prawa i obowiązki. Uczynić to winien na podstawie kanonicznego przesłuchania narzeczonych, które należy odnotować w formie protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich¹³. Czynności te należą bowiem do tzw. przygotowania bezpośredniego, które w Kościele katolickim jest obowiązkowe dla wszystkich nupturientów.

Z kolei w ramach czynności formalnych duchowny obowiązany jest przede wszystkim uzyskać od nupturientów stosowne dokumenty, na podstawie których stwierdzi ich tożsamość¹⁴ oraz zdolność do zawarcia małżeństwa. Oprócz dowodu tożsamości nupturientów nieznanymi duchownemu powinien on uzyskać także metryki chrztu¹⁵ narzeczonych. Metryka chrztu jest dokumentem, który nie tylko identyfikuje osobę¹⁶, ale przede wszystkim daje ochrzczoneму prawo przyjmowania innych sakramentów. Ze względu zaś na to, że na

w niej zawartych”. Zgodnie zaś z n. 11a *Instrukcji KEP* z 1998 r. przygotowanie do zawarcia małżeństwa kanonicznego ma odbywać się „tak jak dotychczas”.

¹³ Wzór tego protokołu określony został w *Instrukcji Konferencji Biskupów Polskich z dnia 9 września 1946 r. o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem*. Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 101 (dalej: T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*).

¹⁴ Stosowne polecenie w tej sprawie zawarte jest w n. 44 *Instrukcji EP* z 1986 r. Stanowi ona, że imiona i nazwiska narzeczonych nieznanymi duszpasterzowi powinny zostać stwierdzone na podstawie dowodu osobistego lub innego publicznego dokumentu, w którym określone jest miejsce i data urodzenia nupturienta oraz znajduje się jego fotografia.

¹⁵ Metryka ta jest dokumentem zawierającym pełny wypis z aktu chrztu znajdującego się w parafialnej księdze ochrzczonego albo jest tylko wyciągiem z tego aktu. Zob. T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, s. 104.

¹⁶ Metryka chrztu pozwala duchownemu stwierdzić imię i nazwisko, wiek nupturientów, wskazuje na brak przeszkody różnej wiary, zawiera informacje o wyznaniu stron oraz o obrządku łacińskim. Tamże.

metryce tej dokonuje się wszystkich istotnych adnotacji o stanie osoby¹⁷, duchowny musi ją otrzymać, zanim przystąpi do dalszych czynności związanych z przygotowaniem narzeczonych do zawarcia małżeństwa. Duchowny winien ją uzyskać zawsze od nupturientów, którzy zostali ochrzczeni w innej parafii niż ta, w której chcą zawrzeć związek małżeński. Przyjmując metrykę, duchowny powinien sprawdzić datę jej wystawienia oraz jakie są na niej adnotacje. Jeżeli na metryce brakuje adnotacji o przyjętym bierzmowaniu, powinien poinformować nupturientów o potrzebie dołączenia stosownego dokumentu, a w razie nieprzyjęcia jeszcze tego sakramentu przez którąś ze stron o konieczności uczynienia zadość temu obowiązkowi, o ile to możliwe jeszcze przed zawarciem małżeństwa (kan. 1065 § 1 KPK).

Duchowny – w ramach czynności przygotowujących zawarcie małżeństwa – zobowiązany jest do ustalenia stanu wolnego stron, a także do stwierdzenia, czy nie istnieją między nimi przeszkody małżeńskie lub inne okoliczności, które mogłyby wpływać na ważność zgody małżeńskiej. W tym celu może zażądać innych odpowiednich dokumentów. Tak np. gdy chodzi o osobę, która już wcześniej pozostawała w związku małżeńskim, dokumentem takim jest prawomocne orzeczenie sądu kościelnego o stwierdzeniu nieważności małżeństwa kanonicznego lub reskrypt dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego (kan. 1706 KPK), lub dekret ordynariusza miejsca, stwierdzający rozłączenie małżonków na podstawie tzw. przywileju Pawłowego¹⁸ (n. 54 *Instrukcji EP* z 1986 r.). W odniesieniu

¹⁷ Adnotacje dokonane na metryce mogą dotyczyć faktu przyjęcia sakramentu bierzmowania, zawarcia związku małżeńskiego, przyjęcia święceń kapłańskich lub złożenia wieczystych ślubów zakonnych. Tamże.

¹⁸ „Przywilej Pawłowy” ogłoszony został przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian (7, 12-15). Polega on na tym, że małżeństwo, które zostało zawarte przez dwie nieochrzczone osoby, może zostać rozwiązane, gdy jedna z nich przyjęła chrzest, druga zaś nie chce się ochrzcić i albo zrywa wspólne pożycie, albo je uniemożliwia, nie chcąc żyć bez obrazy Boga. Przywilej ten – zwany również przywilejem na korzyść wiary – rozwiązuje małżeństwo zawarte przed chrztem z chwilą zawarcia nowego małżeństwa, pod warunkiem jednak, że małżonek nieochrzczony odchodzi od małżonka, który się ochrzcił (kan. 1143 § 1 KPK). Zob. W. Góralski, *Małżeństwo*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Lublin 1986, s. 328; T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, s. 221.

do wdowca prawodawca wymaga udokumentowania śmierci współmałżonka poprzez złożenie autentycznego dokumentu kościelnego lub świeckiego potwierdzającego ten fakt. Dokumentem tym najczęściej jest metryka śmierci wystawiona przez proboszcza na podstawie aktu zgonu znajdującego się w parafialnej księdze zmarłych. Może to być także wyciąg z cywilnego aktu zgonu wystawiony przez urząd stanu cywilnego¹⁹. Jeżeli jednak śmierć jednego z małżonków nie może zostać udowodniona ani na podstawie dokumentu kościelnego, ani cywilnego, duchowny musi uzyskać od nupturientów tzw. dekret wdowieństwa, czyli wydane przez biskupa diecezjalnego orzeczenie domniemanej śmierci współmałżonka zaginionego (kan. 1707 § 1 KPK). Dowodem stwierdzającym stan wolny osoby jest także sama metryka chrztu stron. Musi być ona jednak „świeżej daty”, czyli musi być wydana nie wcześniej niż sześć miesięcy przed zgłoszeniem się narzeczonych do urzędu parafialnego (n. 44 *Instrukcji EP* z 1986 r.).

Niekiedy konieczne jest także złożenie zezwolenia ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa kanonicznego. Dotyczy to sytuacji określonych w kan. 1071 KPK. Zgodnie z tym kanonem zezwolenie to konieczne jest w przypadku zawierania małżeństwa przez tułaczy²⁰, przez osobę, która notorycznie porzuciła wiarę²¹ lub jest związana cenzurą²². W przypadku osoby, która porzuciła wiarę, oprócz

¹⁹ Tamże, s. 106.

²⁰ Przez „tułaczy” prawodawca kanoniczny nakazuje rozumieć osoby, które nie mają ani stałego, ani tymczasowego miejsca zamieszkania (kan. 100 KPK).

²¹ Przez „osobę, która notorycznie porzuciła wiarę”, należy rozumieć tego, kto należąc do pełnej jedności z Kościołem katolickim poprzez przyjęcie w nim chrztu św. lub nawrócenie się do niego, zrywa z nim przez odrzucenie lub wyparcie się wyznawanej wiary. Istotne jest przy tym, aby wyparcie się wiary lub zerwanie z Kościołem było dokonane publicznie lub w takich okolicznościach, że nie da się tego ukryć. Należy dodać, iż w przypadku gdy taka osoba chce zawrzeć związek w Kościele katolickim, oprócz zezwolenia ordynariusza miejsca musi przedstawić rękojmię wiary zgodnie z kan. 1125 KPK. Zob. T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, s. 108.

²² „Cenzura” to kara, która pozbawia osobę, na którą została ona nałożona, pewnych dóbr duchowych lub doczesnych tak długo, aż zaprzestanie swego oporu i uzyska rozgrzeszenie. Racją uzasadniającą uzyskanie zezwolenia na zawarcie małżeństwa przez osobę, na którą została nałożona cenzura, jest fakt, iż kara ta pozbawia wiernego prawa przyjmowania sakramentów. Zob. J. Krukowski, *Kara kościelna*

zezwoleń wymaga się także – zgodnie z kan. 1125 KPK – złożenia tzw. rękojmii wiary²³. Zezwolenie ordynariusza miejsca konieczne jest również przy małżeństwie zawierającym przez osoby małoletnie bez wiedzy rodziców albo wobec ich uzasadnionego sprzeciwu, przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego, oraz przy małżeństwie osoby, którą wiążą naturalne obowiązki wobec innej strony lub wobec dzieci, wynikające z poprzedniego związku, a także przy małżeństwie zawierającym przez pełnomocnika. W tym ostatnim przypadku duchowny oprócz zezwolenia powinien otrzymać również dokument pełnomocnictwa.

W sytuacji gdy między nupturientami istnieją przeszkody małżeńskie, duchowny powinien zatroszczyć się o uzyskanie przez nich stosownej dyspensy, o ile od danej przeszkody można dyspensować. Powinien w ich imieniu sporządzić prośbę o taką dyspensę, podając w niej słuszną przyczynę jej udzielenia²⁴.

Do czynności przygotowujących zawarcie małżeństwa należy także wygłoszenie zapowiedzi przedmażeńskich, które w Kościele katolickim są obowiązkowe²⁵.

W Autokefalicznym Kościele Prawosławnym do obowiązków duchownego w ramach przygotowania nupturientów do zawarcia mał-

w ogólności, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4: *Księga VI. Sankcje w Kościele*, Lublin 1987, s. 163-164.

²³ „Rękojmia wiary” to złożenie przez osobę należącą do Kościoła katolickiego oświadczenia, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary i uczynić wszystko, aby dzieci zrodzone z małżeństwa zostały ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej. Zob. W. Góralski, *Małżeństwo*, s. 244.

²⁴ Kan. 90 § 1 KPK stanowi bowiem, że „nie należy dyspensować bez słusznej i racjonalnej przyczyny”. Szerzej: tamże, s. 235-240; T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, s. 117-124.

²⁵ Prawodawca kanoniczny, wprowadzając wymóg głoszenia zapowiedzi przedślubnych, zalecił kościołom w poszczególnych krajach wydanie norm partykularnych regulujących ten obowiązek (kan. 1067 KPK). Konferencja Episkopatu Polski wydała odpowiednie przepisy w *Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z dnia 5 września 1986 r.* Zgodnie z jej postanowieniami celem zapowiedzi ma być nie tylko upewnienie się o nieistnieniu między określonymi osobami przeszkód małżeńskich, ale także dlatego, że małżeństwo ma być faktem znanym całej wspólnocie kościelnej (n. 94). W razie niemożności ich wygłoszenia należy postarać się o odpowiednią dyspensę. Tamże, s. 113.

żeństwa należy przede wszystkim stwierdzenie braku przeszkód między stronami. Stwierdzenia tego winien dokonać proboszcz parafii, w której jedna ze stron ma stałe miejsce zamieszkania. Duchowny winien stwierdzić imiona i nazwiska zgłaszających się osób, ich wiek, nieistnienie między nimi pokrewieństwa lub powinowactwa, ich przynależność wyznaniową, miejsce stałego zamieszkania oraz czy zawierają związek małżeński z wolnej woli. Stwierdzenia powyższych danych duchowny ma dokonać na podstawie złożonych przez narzeczonych odpowiednich dokumentów, tj. metryk chrztu, wyciągu z akt małżeństwa zarejestrowanego w urzędzie stanu cywilnego, a także – w sytuacji gdy jedna ze stron należy do innej parafii – świadectwa przedślubnego proboszcza parafii rodzimej nupturienta. Wiarygodność danych ma zostać potwierdzona podpisami złożonymi przez narzeczonych oraz przez dwóch świadków. Oprócz stwierdzenia tożsamości nupturientów oraz braku przeszkód do zawarcia małżeństwa duchowny winien sprawdzić, czy narzeczeni znają zasady nauki chrześcijańskiej oraz czy są świadomi obowiązków wynikających z zawarcia małżeństwa²⁶.

Do czynności przygotowujących zawarcie małżeństwa należy także wygłoszenie zapowiedzi przedślubnych, które w Kościele prawosławnym – podobnie jak w Kościele katolickim – są obowiązkowe, a ich celem jest upewnienie się, że między określonymi osobami nie ma rzeczywiście żadnych przeszkód do zawarcia małżeństwa²⁷.

Odpowiednie postanowienia odnośnie do przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa zawarte zostały w prawie wewnętrznym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zawiera je *Pragmatyka Służbowa* z 1998 r. Przewiduje ona, że obowiązkiem proboszcza jest sprawdzenie zdolności prawnej nupturientów do zawarcia małżeństwa, co uczynić powinien na podstawie ich pisemnych oświadczeń oraz przedłożonych przez nich dokumentów, którymi są:

- świadectwo chrztu św. z adnotacją o konfirmacji i stanie cywilnym,
- wystawione przez urząd stanu cywilnego dokumenty, stwierdzające zdolność prawną do zawarcia małżeństwa,

²⁶ Zob. S. Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, s. 102.

²⁷ Tamże, s. 103.

- dodatkowe dokumenty określone przez prawo wewnętrzne Kościoła lub przez porozumienia zawarte między państwem a Kościołem (§ 116).

W ramach czynności przygotowujących zawarcie małżeństwa duchowny ma obowiązek wygłoszenia zapowiedzi małżeńskich. Przepis § 117 *Pragmatyki Służbowej* stanowi, że „okres zapowiedzi małżeńskich wynosi miesiąc i jeden dzień. Zapowiedzi głoszone są w kościołach parafialnych lub filialnych obojga narzeczonych oraz na tablicach informacyjnych”. Odnośnie do stwierdzenia nieistnienia przeszkód małżeńskich *Pragmatyka Służbowa* stanowi, iż „osoby znające przeszkody do zawarcia związku małżeńskiego winne je zgłosić na piśmie do właściwego duchownego” (§ 119). Oznacza to, że prawodawca ewangelicko-augsburski zakłada, iż obowiązkiem duchownego jest posiadanie wiedzy na temat nieistnienia między stronami przeszkód małżeńskich. Nie wyjaśnia jednak, jaki wpływ mają one na skuteczność zawieranego małżeństwa. Z § 120 *Pragmatyki Służbowej* wynika ponadto, że obowiązkiem duchownego jest troska o pobranie przez narzeczonych nauki przedmałżeńskiej i że obowiązek ten spoczywa na duchownym parafii, w której narzeczeni mają zawrzeć związek małżeński.

Prawo wewnętrzne Kościoła Adventystów Dnia Siódmego, odnosząc się do przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa, zawiera jedynie ogólne postanowienia w tej kwestii. Zawarte są one w *Prawie Zborowym*, gdzie w rozdziale 12 („Chrześcijańskie zasady życia”) stwierdza się, że „narzeczeństwo jest czasem, w którym mężczyzna i kobieta [...] coraz lepiej się poznają, przygotowując do planowanego związku” oraz że „osoby, które pragną zawrzeć związek małżeński, winny wziąć pod uwagę wszystkie poglądy i rysy charakteru partnera, z którym chcą związać swoje życie” (s. 126). Prawo to zawiera zatem wskazania dla samych narzeczonych, podkreślając wagę okresu narzeczeńskiego jako przygotowującego osoby do zawarcia małżeństwa. Do duchownych odnosi się jedynie następujący zakaz: „Kościół Adventystów Dnia Siódmego mocno sprzeciwia się małżeństwom zawieranym pomiędzy adventystami a nie adventystami i zdecydowanie ostrzega duchownych adventystycznych przed udzielaniem ślubów takim osobom”, ponieważ „mężowie i żony wią-

zą się razem we wspólnych wartościach duchowych i życiu” (s. 126-127). Oznacza to, że podstawowym obowiązkiem duchownego przygotowującego narzeczonych do zawarcia małżeństwa jest stwierdzenie przynależności do Kościoła adwentystycznego.

Z kolei *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego* stanowi jedynie o dokonaniu stosownego ogłoszenia o planowanym ślubie. Zgodnie z § 25 ust. 3 „ogłoszenie o ślubie należy podać w zborze macierzystym, co najmniej jeden miesiąc przed terminem zawarcia małżeństwa”. Z przepisu tego można domniemywać, iż w Kościele zielonoświątkowym istotne jest, aby przed zawarciem małżeństwa duchowny stwierdził możliwość jego zawarcia przez określone osoby. Prawdopodobnie chodzi tu o stwierdzenie stanu wolnego stron oraz braku przeszkód do zawarcia małżeństwa.

1.2. OBOWIĄZKI DOTYCZĄCE PRZYGOTOWANIA DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA CYWILNEGO

Dla wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych, w których mogą być zawierane małżeństwa o podwójnym skutku, obowiązki duchownego w zakresie przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa cywilnego określone zostały w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym²⁸ oraz w przepisach prawa o aktach stanu cywilnego²⁹. W odniesieniu do Kościoła katolickiego stosowne postanowienia zostały zawarte także w konkordacie z 1993 r.³⁰

Pewne przepisy instruktażowe zawarte zostały w prawie statutowym niektórych kościołów i innych związków wyznaniowych. Chodzi tu przede wszystkim o *Instrukcję KEP z 1998 r. dla duszpasterzy dotyczącą małżeństwa konkordatowego, Informację dla duchownych adwentystycznych w sprawie małżeństw kościelnych ze skutkami cy-*

²⁸ 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).

²⁹ 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).

³⁰ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany w dniu 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1993 r., nr 51, poz. 318).

wilnymi z 1999 r.³¹, *Pragmatykę Służbową Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* z 1998 r. oraz *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego* z 1998 r. (znowelizowane w 2001 r.). Należy jednak zauważyć, iż przepisy wewnętrzne kościołów i innych związków wyznaniowych, określając obowiązki duchownego, nie mogą mieć na forum państwowym charakteru wiążącego, ponieważ mielibyśmy do czynienia z recepcją prawa wewnętrznego kościołów i innych związków wyznaniowych do systemu prawa polskiego, a to z kolei sprzeczne jest z konstytucyjną zasadą autonomii i niezależności państwa i kościoła (art. 53 konstytucji).

Obowiązki duchownego, które związane są z przygotowaniem nupturientów do zawarcia małżeństwa cywilnego, dotyczą odebrania od nich zaświadczenia kierownika USC o braku przeszkód cywilnych do zawarcia małżeństwa oraz dokonania stosownego pouczenia narzeczonych.

Obowiązek przyjęcia przez duchownego od nupturientów zaświadczenia kierownika USC wynika z art. 8 § 1 k.r.o. Przepis ten brzmi: „duchowny, przed którym zawierany jest związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego, nie może przyjąć oświadczeń przewidzianych w art. 1 § 2 – bez uprzedniego przedstawienia mu zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa, sporządzonego przez kierownika urzędu stanu cywilnego”.

Przepisy prawa wewnętrznego niektórych kościołów określają ponadto termin przedłożenia duchownemu zaświadczenia z urzędu stanu cywilnego. *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* zawiera przepis, zgodnie z którym zamiar zawarcia małżeństwa winien zostać zgłoszony duchownemu „w czasie wystarczającym dla potrzebnych czynności prawnych i proceduralnych” (§ 115). *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego* przewiduje, że nupturienti obowiązani są zgłosić na piśmie zamiar zawarcia małżeństwa, co najmniej 2 miesiące przed terminem zawarcia związku małżeńskiego, dostarczając jednocześnie zaświadczenie urzędu stanu cywilnego

³¹ Zob. Z. Łyko, A. Siciński, *Informacja dla duchownych adwentystycznych w sprawie małżeństw kościelnych ze skutkami cywilnymi*, Warszawa 1999.

o braku przeszkód do zawarcia związku (§ 25). *Informacja dla duchownych adwentystycznych* z 1999 r. stanowi, że „duchowny adwentystyczny nie może udzielić ślubu kościelnego ze skutkami cywilnymi [...] bez wcześniejszego przedłożenia mu [...] zaświadczenia (w trzech egzemplarzach) z urzędu stanu cywilnego o braku przeszkód małżeńskich, czyli zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa” (s. 11). *Instrukcja KEP* z 1998 r. informuje, że „proboszcz nie może załatwić formalności związanych z zawarciem małżeństwa, jeżeli nie zostanie mu przedstawione ważne zaświadczenie kierownika urzędu stanu cywilnego” (n. 13 zd. 2).

Analizując powyższe przepisy wewnętrzne kościołów i związków wyznaniowych, odnoszące się do terminu, w którym ma nastąpić przygotowanie narzeczonych do zawarcia małżeństwa, należy stwierdzić, iż pewne niejasności rodzą się w związku z poleceniem zawartym w n. 13 zd. 2 *Instrukcji KEP*. Wydaje się bowiem, iż nupturienti nie muszą składać zaświadczenia duchownemu w momencie zgłoszenia się do urzędu parafialnego, ponieważ nie jest ono warunkiem wstępnym, koniecznym do rozpoczęcia kanonicznego przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa. Zaświadczenie to jednak duchowny musi uzyskać najpóźniej przed rozpoczęciem ceremonii ślubnej, gdyż – zgodnie z art. 8 § 2 k.r.o. – nie może on przyjąć oświadczeń dotyczących wywarcia skutków cywilnych, jeżeli wcześniej nie otrzyma ważnego zaświadczenia kierownika USC³². Wprowadzenie obowiązku otrzymania przez duchownego zaświadczenia od kierownika USC o braku przeszkód z prawa polskiego jako warunku wstępnego do rozpoczęcia przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa kanonicznego – w przypadku gdy przygotowanie takie w Kościele katolickim trwa trzy miesiące – zbiegłoby się z upływem daty ważności tegoż zaświadczenia³³.

Wydaje się zaś, że polecenia zawartego w art. 8 § 2 k.r.o. „trzymać się” prawodawca adwentystyczny. Potwierdza on bowiem w *Informa-*

³² Zob. A. Tunia, *Forma kanoniczna a skutki cywilne małżeństw zawieranych w trybie art. 1 § 2 k.r.o.*, Lublin 2000, s. 61 (mps, BU KUL).

³³ Zob. H. Misztal, *Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, pod red. H. Misztala, Lublin–Sandomierz 1999, s. 171.

cji, że „duchowny adwentystyczny nie może udzielić ślubu kościelnego ze skutkami cywilnymi [...] bez wcześniejszego przedłożenia mu [...] zaświadczenia [...] z urzędu stanu cywilnego”. Dalej jednak dodaje, że w okresie ważności zaświadczenia „związek małżeński powinien być zapowiedziany [...]”. To zaś stwierdzenie budzi wątpliwość co do jego słuszności i nasuwa podobny wniosek jak wyżej.

Przepisy prawa wewnętrznego Kościoła zielonoświątkowego, przyjmując 2-miesięczny termin na przedłożenie zaświadczenia z USC i zgłoszenie zamiaru zawarcia małżeństwa – w sytuacji gdy prawodawca polski ustanawia trzymiesięczny termin ważności zaświadczenia – powodują nie tylko niepotrzebne zamieszanie, ale i są niepraktyczne³⁴. Na podstawie art. 4¹ § 2 duchowny obowiązany jest przyjąć od stron zaświadczenie, jeżeli od jego wydania nie upłynęło więcej jak trzy miesiące.

Do obowiązków duchownego w ramach przygotowania nupturientów do zawarcia małżeństwa, które ma uzyskać skutki cywilne, należy także obowiązek pouczenia narzeczonych o przepisach prawa polskiego dotyczących małżeństwa. Wymóg ten zawarty został w art. 62a p.a.s.c., który stanowi, że „przed zawarciem małżeństwa, które podlega prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego, duchowny informuje osoby zamierzające zawrzeć to małżeństwo o treści podstawowych przepisów prawa polskiego dotyczących zawarcia małżeństwa i jego skutków”³⁵. Obowiązek pouczenia nupturientów zawarty został także w konkordacie z 1993 r. Art. 10 ust. 2 konkordatu stanowi bowiem, iż przygotowanie do zawarcia małżeństwa kanonicznego powinno obejmować pouczenie stron

³⁴ Zob. A. Mezglewski, *Pojęcie „duchownego” w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństw*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2(2001), s. 17-18.

³⁵ Z przepisu tego mogłoby wynikać, iż obowiązek pouczenia nupturientów o przepisach prawa polskiego przerzucony został w całości na duchownego, jednak biorąc pod uwagę sformułowanie art. 3 § 3 k.r.o., można dojść do przeciwnego wniosku. Także kierownik USC obowiązany jest dokonać stosownego pouczenia nupturientów przed zawarciem małżeństwa. Szerzej: A. Tunia, *Czynności kierownika USC podejmowane przed zawarciem małżeństwa w formie wyznaniowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8(2005), s. 229-258.

o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego oraz o przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa³⁶.

Prawodawca polski nakazuje zatem pouczyć narzeczonych o sposobie zawarcia małżeństwa i jego skutkach. Zakres tego pouczenia nie został jednak precyzyjnie określony. Wydaje się bowiem, iż pouczenie stron o sposobie (trybie) zawarcia małżeństwa nie jest konieczne, ponieważ w momencie, gdy narzeczeni zgłaszają się do duchownego, są już zdecydowani na określony sposób (formę) zawarcia związku małżeńskiego. Natomiast przepis nakładający na duchownego obowiązek pouczenia narzeczonych o skutkach małżeństwa cywilnego wprowadza pewną niejasność, ponieważ polskie prawo rodzinne nie zna określenia „skutki małżeństwa”. Można jedynie przypuszczać, iż prawodawcy chodzi o pouczenie nupturientów o tych przepisach prawa polskiego, które powodują zmianę stanu prawnego stron w relacjach między sobą. Będą to więc te przepisy, które regulują wzajemne prawa i obowiązki małżonków, ich sprawy majątkowe oraz sprawy o charakterze ściśle osobistym³⁷.

Zakres pouczenia, którego winien dokonać duchowny, określają w sposób wyraźny przepisy prawa wewnętrznego niektórych związków wyznaniowych. Chodzi tu przede wszystkim o postanowienia *Instrukcji KEP z 1998 r.* i *Informację dla duchownych adwentystycznych z 1999 r.* *Instrukcja KEP* poleca, by duchowny zapoznał nupturientów z treścią art. 1, art. 8 oraz art. 23 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (n. 12b). Przepisy te stanowią: art. 1 k.r.o. – o sposobie zawarcia małżeństwa, czyli o istnieniu dwóch możliwości zawarcia małżeństwa: albo tylko cywilnego, albo wyznaniowego ze skutkami cywilnymi, art. 8 k.r.o. – o obowiązkach duchownego i małżonków

³⁶ Konkordat nie wskazuje jednak *expressis verbis*, kto miałby dokonać tego pouczenia. Wyakcentowanie jednak w umowie konkordatowej kwestii pouczenia stron o nierozzerwalności zawieranego przez nich małżeństwa kanonicznego ma na celu pełne uświadomienie im, iż „niezależnie od stopnia trwałości związku cywilnego – małżeństwo kanoniczne jest nierozzerwalne”. W. Góralski, *Zawieranie małżeństwa w świetle Konkordatu*, w: *Prawda o Konkordacie*, pod red. W. Góralskiego, Częstochowa 1994, s. 122-123.

³⁷ Zob. A. Tunia, *Czynności kierownika USC*.

związanych z zawarciem małżeństwa „konkordatowego”, art. 23 k.r.o. zaś o równych prawach i obowiązkach małżonków.

W *Informacji dla duchownych adwentystycznych* postanowiono, iż duchowny powinien zapoznać nupturientów nie tylko z doniosłością zawieranego przez nich związku małżeńskiego w świetle prawa Bożego, ale także z prawami i obowiązkami małżonków, które istnieją w prawie polskim³⁸. Przede wszystkim ma to polegać na zapoznaniu przyszłych małżonków z treścią art. 23 k.r.o. (podobnie jak ma to miejsce w odniesieniu do nupturientów katolickich), a także z treścią art. 24 k.r.o., stanowiącego o tym, że małżonkowie wspólnie rozstrzygają o istotnych sprawach rodziny, oraz art. 26 k.r.o., w którym jest mowa o powstaniu między krewnymi małżonków stosunku powinowactwa. Ponadto prawodawca adwentystyczny poleca zapoznanie stron z art. 30 i 31 k.r.o., które stanowią o powstaniu wspólności majątkowej między małżonkami i konieczności przyczyniania się każdego z nich do zaspokajania potrzeb rodziny oraz solidarnej odpowiedzialności za zaciągane zobowiązania (zob. s. 12).

Porównując oba akty prawa wewnętrznego wymienionych związków wyznaniowych, zauważyć można, iż prawodawca adwentystyczny w większym stopniu zwrócił uwagę na zapoznanie nupturientów z tymi przepisami prawa polskiego, które odnoszą się do skutków małżeństwa, prawodawca katolicki zaś wyróżnił przede wszystkim kwestię sposobu zawarcia małżeństwa, a w zakresie skutków małżeństwa odniósł się tylko do powstania między małżonkami wzajemnych praw i obowiązków (tj. prawa do wspólnego pożycia, pomocy i wierności oraz wzajemnego podejmowania troski o zaspokajanie potrzeb rodziny).

2. PRZYJĘCIE OŚWIADCZEŃ WOLI O UZYSKANIU SKUTKÓW CYWILNYCH

Aby zawierane przez strony małżeństwo wyznaniowe mogło uzyskać skutki w prawie polskim, duchowny musi przyjąć od nupturientów dodatkowe oświadczenia woli w przedmiocie ich powsta-

³⁸ Obowiązki te powinny być ponadto zgodne z prawem Bożym. Zob. *Informacja dla duchownych adwentystycznych*, s. 12.

nia³⁹. Obowiązek ten wynika z przepisów kodeksu rodzinnego i opiekuńczego⁴⁰, a także z postanowień konkordatu⁴¹. Z analizy przepisów kodeksu rodzinnego i opiekuńczego wynika, iż dodatkowe oświadczenia woli składane przez nupturientów odbiera duchowny, który asystuje przy zawieraniu małżeństwa wyznaniowego⁴², co stwierdza własnoręcznym podpisem.

Próbując zaś określić na postawie powołanych przepisów moment, w którym duchowny ma odebrać te oświadczenia – zgodnie z zasadą *lex retro non agit* – należy przyjąć, iż oświadczenia te winny zostać odebrane przed, a nie po zawarciu małżeństwa wyznaniowego.

Przepisy dotyczące konieczności przyjęcia przez duchownego dodatkowych oświadczeń woli o uzyskaniu skutków cywilnych zawarte zostały także w niektórych przepisach wewnętrznych kościołów i innych związków wyznaniowych, tj. w *Pragmatyce Służbowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego* z 1998 r.⁴³ oraz w *Instrukcji KEP*

³⁹ Obowiązek ten jest „oryginalnym elementem konkordatu polskiego”, którego nie znają inne umowy konkordatowe, gwarantujące skutki cywilne małżeństwom kanonicznym (J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna i teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 179). Jednocześnie jest oryginalnym elementem polskiego prawa rodzinnego. Skoro jednak został wprowadzony, należy go traktować jako „*sui generis* umowę w rozumieniu prawa cywilnego”. M. Nazar, *Zawarcie małżeństwa według prawa polskiego z uwzględnieniem postanowień podpisanego 28 lipca 1993 r. konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 1996, z. 3, s. 488.

⁴⁰ Kodeks rodzinny i opiekuńczy w art. 1 § 2 stanowi, że „małżeństwo zostaje również 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 [...]”.

⁴¹ Konkordat stanowi bowiem, iż „od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli [nupturienti] złożą przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków [...]”. Zob. art. 10 ust. 1 pkt 2.

⁴² Art. 8 § 2 stanowi bowiem, że „duchowny, przed którym zawierany jest związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła, albo innego związku wyznaniowego, nie może przyjąć [dodatkowych] oświadczeń [...]”.

⁴³ *Pragmatyka* ta powtarza jedynie przepisy prawa polskiego, wskazując, że „małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta jednocześnie obecni [...], złożą wobec uprawnionego duchownego zgodne oświadczenie woli jego zawarcia [...]” (§ 121).

z 1998 r. *Instrukcja KEP* stanowi, że nupturienti mają potwierdzić wolę wywarcia skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego bezpośrednio przed celebracją małżeństwa w kościele w obecności duchownego, który będzie asystował przy zawarciu małżeństwa oraz wobec dwóch pełnoletnich świadków (n. 19).

Należy zauważyć, iż użyte w *Instrukcji KEP* wyrażenie „nupturienti [...] potwierdzają wolę” oznacza, że owa wola wywarcia skutków cywilnych musiała zostać wyrażona przez strony już wcześniej w jakiś nieformalny sposób. Nupturienti mogli ją wyrazić wobec duchownego już podczas kanoniczno-duszpasterskich rozmów przedślubnych. Jeżeli bowiem nie wyraziliby tej woli wcześniej, znaczyłoby to, iż nie chcą, aby zawierane przez nich małżeństwo kanoniczne uzyskało również skutki w prawie polskim i wówczas duchowny musiałby zażądać od nich złożenia zezwolenia ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa o skutkach wyłącznie kanonicznych⁴⁴. Konferencja Episkopatu Polski postanowiła bowiem uchwałą z dnia 4 czerwca 1998 r.⁴⁵, że wszyscy wierni Kościoła katolickiego w Polsce, zawierając małżeństwo kanoniczne, mają obowiązek uzyskania dla niego skutków cywilnych zapewnionych w konkordacie. Tym samym nie wolno żadnemu duchownemu bez zgody ordynariusza miejsca asystować przy małżeństwie tych osób, które nie chcą, aby zawierany przez nich związek kanoniczny wywarł również skutki w prawie polskim. Ordynariusz miejsca zaś może udzielić stosownego zezwolenia tylko w wyjątkowych wypadkach i tylko z ważnych powodów pastoralnych (n. 3 *Instrukcji KEP* z 1998 r.).

⁴⁴ Wymóg ten określony jest zarówno w kan. 1071 § 1 KPK, jak i w n. 15 *Instrukcji KEP* z 1998 r., która stanowi, iż „małżeństwo kanoniczne bez skutków cywilnych może być zawarte wyłącznie po uzyskaniu pisemnej zgody ordynariusza miejsca”. Należy jednak zauważyć, iż postanowienie *Instrukcji* zawężyło interpretację kan. 1071 § 1 n. 2 KPK. Według wykładni stosowanej w Polsce w latach poprzedzających wejście w życie postanowień konkordatu możliwe było zawarcie małżeństwa kanonicznego, jeśli np. małżeństwo cywilne było w trakcie „załatwiania”, w szczególności gdy był już zaplanowany konkretny termin zawarcia małżeństwa w urzędzie stanu cywilnego.

⁴⁵ Uchwała ta uzyskała *recognitio* Stolicy Apostolskiej pismem (n. 8426/98/RS) z dnia 29 października 1998 r. i niniejszym została promulgowana jako obowiązująca od dnia 15 listopada 1998 r. (zob. n. 4 *Instrukcji KEP* z 1998 r.).

3. OBOWIĄZEK ASYSTOWANIA PRZY ZAWIERANIU MAŁŻEŃSTWA

Obowiązek asystowania przez duchownego przy zawieraniu przez strony małżeństwie wyznaniowym obejmuje przede wszystkim obowiązek przyjęcia zgody małżeńskiej (oświadczenia o zawarciu małżeństwa religijnego), a także konieczność odebrania od małżonków (i świadków) podpisów na zaświadczeniu potwierdzającym zawarcie przez nich związku małżeńskiego, który ma być skuteczny na forum państwowym.

W zakresie określenia podmiotu zobowiązanego (uprawnionego) do asystowania przy zawieraniu małżeństw ustawy regulujące w sposób indywidualny status prawny poszczególnych związków wyznaniowych odsyłają do przepisów prawa wewnętrznego tych związków⁴⁶. Wspomnieć jednak należy, że zgodnie z prawem wewnętrznym

⁴⁶ Jest to art. 15a ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1989 r., nr 29, poz. 154, zm. Dz. U. z 1998 r., nr 117, poz. 757), który stanowi, że „osobę duchowną, przed którą składa się oświadczenia o zawarciu małżeństwa określa prawo kanoniczne”; art. 12a ust. 2 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1991 r., nr 66, poz. 287 z późn. zm.), który w powyższej kwestii odwołuje się do „prawa wewnętrznego tego Kościoła”; art. 12a ust. 2 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1994 r., nr 73, poz. 323) odwołuje się do „Zasadniczego Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 8a ust. 2 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1994 r., nr 73, poz. 324) odwołuje się do „Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 11a ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 479) odwołuje się do „Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 9a ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 482) odwołuje się do „Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 10a ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 480) odwołuje się do „Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 8a ust. 2 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 253) odwołuje się do „prawa wewnętrznego Kościoła”; art. 10a ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej

nym większości kościołów i innych związków wyznaniowych osobą asystującą przy zawieraniu małżeństwa nie musi być duchowny tego związku wyznaniowego⁴⁷.

Obowiązkiem duchownego związanym z uzyskaniem skutków cywilnych przez małżeństwo wyznaniowe jest ponadto odebranie od nupturientów i ich świadków podpisów na zaświadczeniu potwierdzającym zawarcie małżeństwa.

Przepisy *Instrukcji KEP* z 1998 r. polecają, aby „bezpośrednio przed celebrowaniem małżeństwa konkordatowego” swoje podpisy na wszystkich trzech egzemplarzach zaświadczenia złożyli zawierający małżeństwo oraz świadkowie, duchowny zaś asystujący ma złożyć swój podpis „dopiero po zawarciu małżeństwa konkordatowego” (n. 19).

Wydaje się jednak, że takie rozwiązanie nie jest właściwe, ponieważ złożenie podpisu przez świadków przed celebrowaniem małżeństwa, a po złożeniu dodatkowych oświadczeń woli o uzyskaniu skutków cywilnych, sugerowałoby, jakoby obecni podczas ceremonii ślubnej świadkowie mieli świadczyć na okoliczność, że oświadczenia zostały złożone w obecności duchownego. Tymczasem podstawową rolą świadków jest świadczenie, że zostało zawarte małżeństwo, zatem winni swój podpis złożyć dopiero po jego zawarciu.

Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 481) odwołuje się do „Prawa Kościelnego”; art. 11a ust. 2 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 245) odwołuje się do „Prawa Wewnętrznego Kościoła”; art. 9a ust. 2 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 251) odwołuje się do „prawa wewnętrznego gmin żydowskich”. Przepisy prawa wewnętrznego wymienionych kościołów i związków wyznaniowych mają zatem w tym wypadku charakter prawa powszechnie obowiązującego.

⁴⁷ W zasadzie tylko w Kościele prawosławnym oraz w Kościele Starokatolickim Mariawitów osobą asystującą przy małżeństwie musi być duchowny. Przepisy wewnętrzne pozostałych dziewięciu kościołów i innych związków wyznaniowych dopuszczają zawarcie związku małżeńskiego wobec innej jak duchowny uprawnionej osoby. Szerzej zagadnienie to omawia A. Mezglewski (*Pojęcie „duchownego”*, s. 5-21).

4. OBOWIĄZKI ZWIĄZANE ZE SPORZĄDZENIEM ZAŚWIADCZENIA O ZAWARTYM MAŁŻEŃSTWIE

Zgodnie z art. 61a ust. 1 p.a.s.c. podstawą sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 k.r.o. jest zaświadczenie sporządzone zgodnie z art. 8 § 2 k.r.o. i przekazane do urzędu stanu cywilnego⁴⁸. Osobą upoważnioną do sporządzenia zaświadczenia o zawartym małżeństwie – zgodnie z art. 27 ust. 2 p.a.s.c. – jest duchowny wymieniony w załączniku do obwieszczenia MSWiA z 2004 r.⁴⁹ Zgodnie zaś z wykazem zawartym w tym załączniku obowiązek sporządzenia stosownego zaświadczenia nałożony został na następujące osoby:

- Kościół katolicki – ordynariusz miejsca, proboszcz, administrator parafii, wikariusz w zastępstwie proboszcza, duchowny w zastępstwie proboszcza,
- Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny – biskup, proboszcz, wikariusz z upoważnienia proboszcza,
- Kościół Ewangelicko-Augsburski – biskup, proboszcz, administrator, wikariusz,
- Kościół Ewangelicko-Reformowany – wszyscy ordynowani duchowni,
- Kościół Ewangelicko-Methodystyczny – pastor parafii,
- Kościół Chrześcijan Baptystów – prezbiter, kaznodzieja,
- Kościół Adwentystów Dnia Siódmego – duchowni starsi,
- Kościół Polskokatolicki – ordynariusz diecezji, proboszcz, administrator parafii,
- Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich – rabin i podrabin,

⁴⁸ Art. 8 § 2 k.r.o. stanowi, że „niezwłocznie po złożeniu [oświadczeń o uzyskaniu skutków cywilnych], duchowny sporządza zaświadczenie, że oświadczenia te zostały złożone w jego obecności przy zawarciu związku małżeńskiego podlegającego prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego”.

⁴⁹ Zob. Obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 14 maja 2004 r. w sprawie wykazu stanowisk, których zajmowanie upoważnia do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (MP z 2004 r., nr 22, poz. 392).

- Kościół Starokatolicki Mariawitów – Biskup Naczelny, ordynariusz, biskup, proboszcz, administrator parafii,
- Kościół Zielonoświątkowy – prezbiter.

Pewną niejasność w określeniu duchownego, który uprawniony jest do sporządzenia zaświadczenia kierowanego do USC wprowadza n. 18 *Instrukcji KEP* z 1998 r., zgodnie z którym „duchowny, wobec którego nupturienti zawierają małżeństwo konkordatowe, ma obowiązek zatroszczyć się o sporządzenie zaświadczenia o zawarciu małżeństwa, czyli o wypełnienie formularza znajdującego się na drugiej stronie zaświadczenia otrzymanego z urzędu stanu cywilnego”. Nie mniej niejasności zawarty jest w *Informacji dla duchownych adwentystycznych* z 1999 r., która podaje, że „po złożeniu przez nupturientów przyrzeczenia małżeńskiego podczas ślubu kościelnego ze skutkami cywilnymi, duchowny sporządza zaświadczenie stwierdzające, że przyrzeczenie małżeńskie zostało złożone w jego obecności [...]” oraz że „zaświadczenie to podpisują: duchowny, małżonkowie i świadkowie” (s. 13). Ponadto w *Informacji* tej dodano, że „ze względów praktycznych zaświadczenie powinno być już wcześniej przygotowane (wypełnione i ostemplowane) przez duchownego, tj. jeszcze przed uroczystością ślubną, a podczas uroczystości ślubnej – po złożeniu przyrzeczenia małżeńskiego – jedynie uroczystie podpisane” (s. 14).

Zarówno *Instrukcja KEP*, jak i *Informacja dla duchownych adwentystycznych* nie przewidują sytuacji, gdy małżeństwo może zostać zawarte przed duchownym uprawnionym do asystowania, ale nieuprawnionym do sporządzenia zaświadczenia, o którym mowa w art. 8 § 2 k.r.o., czyli przed duchownym, który nie został zamieszczony w wykazie stanowisk Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 2004 r.

5. OBOWIĄZKI ZWIĄZANE Z PRZEKAZANIEM ZAŚWIADCZENIA O ZAWARTYM MAŁŻEŃSTWIE DO URZĘDU STANU CYWILNEGO

Ostatnim obowiązkiem duchownego w procesie zawierania małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej jest przekazanie zaświadczenia o zawartym małżeństwie do urzędu stanu cywilnego. Zgodnie z art. 10 ust. 1 pkt 3 konkordatu, aby zawarte przed duchownym

małżeństwo kanoniczne mogło uzyskać skutki cywilne, musi zostać przekazany do urzędu stanu cywilnego odpowiedni wniosek o dokonanie wpisu tego małżeństwa do akt stanu cywilnego. Wniosek ten duchowny obowiązany jest przekazać w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa⁵⁰. Podobny termin przekazania zaświadczenia określony został w art. 8 § 3 k.r.o. Stanowi on, że „zaświadczenie, o którym mowa w § 2, wraz z zaświadczeniem sporządzonym przez kierownika urzędu stanu cywilnego na podstawie art. 4¹ § 1 duchowny przekazuje do urzędu stanu cywilnego przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa [...]”⁵¹.

Przewidziany w konkordacie i w przepisach prawa polskiego termin pięciu dni na przekazanie zaświadczenia do USC ukształtowany został jako termin zawity. Oznacza to, iż w razie niedopełnienia przez

⁵⁰ Należy jednak zaznaczyć, iż chociaż w konkordacie mowa jest o „wpisaniu” do akt cywilnych zawartego małżeństwa, to jednak mając na uwadze art. 1 § 2 k.r.o. oraz przepisy 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), należy przyjąć, iż chodzi tu o sporządzenie aktu małżeństwa, a nie o jakikolwiek rodzaj adnotacji.

⁵¹ Podobne postanowienia dotyczące przekazania zaświadczenia do USC zawarły się w przepisach wewnętrznych niektórych związków wyznaniowych. *Instrukcja KEP* z 1998 r. informuje duchownych, 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 wypełnionego egzemplarza „zaświadczenia o zawarciu małżeństwa” (n. 20a). *Informacja dla duchownych adwentystycznych* zaś powtarza, że „jeden egzemplarz wypełnionego [...] zaświadczenia duchowny ma obowiązek wręczyć małżonkom, a drugi przesać w ciągu 5 dni do urzędu stanu cywilnego miejsca zawarcia związku małżeńskiego” (s. 13). Pewne polecenie w tej kwestii zawiera także *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego* oraz *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*. W *Prawie Wewnętrznym Kościoła Zielonoświątkowego* postanowiono, iż „fakt zawarcia małżeństwa upoważniony pastor zgłasza do urzędu stanu cywilnego w terminie 5 dni” (§ 25 ust. 5), natomiast *Pragmatyka Służbowa* informuje że „duchowny udzielający ślubu jest odpowiedzialny za terminowe przekazanie [...] dokumentów do Urzędu Stanu Cywilnego miejsca zawarcia małżeństwa w terminach ustalonych przez odpowiednie przepisy” (§ 129).

duchownego obowiązku przekazania zaświadczenia w tym terminie kierownik USC nie będzie mógł sporządzić aktu małżeństwa i zawarte przed duchownym małżeństwo wyznaniowe nie osiągnie skutków na forum państwowym. Prawodawca postanowił jednak, iż w razie niemożności zachowania tego terminu z powodu siły wyższej⁵² bieg terminu ulega zawieszeniu na czas trwania przeszkody (art. 8 § 3 zd. 2 k.r.o.)⁵³.

⁵² Pojęcie siły wyższej nie zostało zdefiniowane w kodeksie cywilnym, dlatego też jest różnie interpretowane. W polskiej doktrynie przyjęto, 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 (powódź, trzęsienie ziemi) lub nadzwyczajne zdarzenia, powodujące zaburzenia w życiu zbiorowym ludności (wojna, zamieszki w kraju). Jego przyczyną mogą być także akty władzy publicznej, którym jednostka nie jest w stanie się przeciwstawić (zob. W. Czachórski, *Zobowiązania. Zarys wykładu*, Warszawa 1998, s. 182). 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 spełnienie ciężącego na nim obowiązku, istnieją podstawy legalnego sprawowania „funkcji proboszczowskich”. W Kościele katolickim zastosować można kan. 541 § 1 KPK, dotyczący wakatu urzędu proboszcza. Znamiona siły wyższej mogłaby wypełnić dopiero epidemia choroby zakaźnej, która dotknęłaby szerszą grupę ludzi, w tym także uprawnionego duchownego. Nie może to być tylko indywidualny przypadek zachorowania. Uznanie, iż siła wyższa miała miejsce z powodu choroby lub śmierci duchownego, mogłoby nastąpić 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 organ, to inny powinien dopełnić wymaganego obowiązku. Zob. A. Mezglewski, *Przepisy wprowadzające w życie instytucję małżeństwa konkordatowego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1999, z. 1, s. 266-267.

⁵³ *Instrukcja KEP* z 1998 r. stanowi w tej kwestii, iż „nieprzekazanie zaświadczenia o zawarciu małżeństwa w przewidzianym terminie 5 dni spowoduje, że urząd stanu cywilnego nie będzie mógł sporządzić aktu małżeństwa i w konsekwencji małżeństwo kanoniczne nie uzyska skutków cywilnych (n. 21a). Zagadnienie to wyjaśnia także *Informacja dla duchownych adwentystycznych*: „termin pięciu dni jest zawity, czyli w przypadku jego przekroczenia nie może zostać przywrócony. Po jego upływie zaświadczenie sporządzone przez duchownego traci moc prawną, w następstwie czego kierownik urzędu stanu cywilnego nie może sporządzić aktu małżeństwa, a przyrzeczenie małżeńskie nie może rodzić skutków cywilnych” (s. 14).

W razie zaistnienia siły wyższej zaświadczenie należy przekazać do właściwego urzędu stanu cywilnego niezwłocznie po jej ustaniu, podając przyczynę, która spowodowała zwłokę. Oceny, czy przyczyną spóźnionego przekazania przez duchownego zaświadczenia do USC było działanie siły wyższej, dokonać może wyłącznie kierownik USC, który w tym celu ma prawo przeprowadzić postępowanie wyjaśniające (art. 22 p.a.s.c.)⁵⁴.

Przepisy prawa o aktach stanu cywilnego oraz rozporządzenia MSWiA z 1998 r. wskazują, do którego urzędu stanu cywilnego duchowny ma przekazać zaświadczenie. Przepis § 18 ust. 3 rozporządzenia MSWiA stanowi bowiem, że „jeden [egzemplarz zaświadczenia] przeznaczony jest dla kierownika urzędu stanu cywilnego sporządzającego akt małżeństwa”, natomiast art. 12 ust. 3 p.a.s.c. dodaje, że „akt małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego sporządza się w urzędzie stanu cywilnego właściwym ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa”.

Sposób, w jaki może zostać przekazane zaświadczenie do urzędu stanu cywilnego, określony został w art. 8 § 3 k.r.o. oraz art. 61a p.a.s.c. Choć ustawodawca nie postanowił tego wyraźnie, z przepisów tych wynika, iż duchowny może przekazać zaświadczenie na dwa sposoby. Może to uczynić bezpośrednio lub za pośrednictwem poczty. Art. 8 § 3 k.r.o. stanowi bowiem, że „nadanie [zaświadczenia] jako przesyłki poleconej w polskiej placówce pocztowej operatora publicznego jest równoznaczne z przekazaniem do urzędu stanu cywilnego”. Podobnie o możliwości przekazania zaświadczenia za pośrednictwem poczty stanowi art. 61a p.a.s.c., regulując zasady postępowania w przypadku utraty zaświadczenia nadanego jako przesyłka w urzędzie pocztowym. Zgodnie bowiem z art. 61a ust. 4 p.a.s.c., jeżeli zaświadczenie przekazywane do USC jako przesyłka polecona

⁵⁴ Pięciodniowy termin, który został zawieszony z powodu działania siły wyższej, po jej ustaniu nie biegnie od początku, lecz nabiera swej mocy. Oznacza to, że jeżeli zdarzenie posiadające znamiona siły wyższej nastąpiło w trzecim dniu biegu pięciodniowego terminu przekazania zaświadczenia do USC, to po ustaniu jej działania terminem niezwłocznym dla przekazania zaświadczenia byłby termin dwudniowy. Wydaje się jednak, iż w konkretnym przypadku trudno będzie ocenić, czy działanie siły wyższej już ustąpiło.

zostanie utracone przed dotarciem, duchowny obowiązany będzie (na wniosek kierownika USC) potwierdzić treść przekazanego zaświadczenia oraz dostarczyć dowód nadania przesyłki pocztowej.

Dokładniej sposób przekazania zaświadczenia określa *Instrukcja KEP* z 1998 r., która przewiduje, że duchowny może sporządzone przez siebie zaświadczenie przekazać do właściwego USC wprost za potwierdzeniem odbioru (osobiście lub przez posłańca) lub może je nadać – zgodnie z art. 8 § 3 k.r.o. – w polskim urzędzie pocztowym, w takim jednak wypadku powinien zachować dowód nadania przesyłki poleconej (n. 20b).

Możliwość dostarczenia zaświadczenia za pośrednictwem poczty podkreśla nie tylko *Instrukcja KEP* z 1998 r., ale także *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, stanowiąc, że duchowny jest odpowiedzialny za przekazanie listem poleconym dokumentów do USC (§ 129).

Można by jednak rozważyć kwestię, czy zaświadczenia o zawartym małżeństwie nie mogłyby dostarczać sami małżonkowie, wszakże chodzi o ich interes prawny⁵⁵.

*

Mając na uwadze wszystkie obowiązki duchownego związane z zawarciem małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej, można dojść do przekonania, iż – nie odejmując wagi innym – obowiązek sporządzenia i przekazania zaświadczenia o zawartym małżeństwie jest obowiązkiem najważniejszym. Zaświadczenie to jest bowiem jedynym dowodem dopełnienia ciężących na duchownym (ale także na małżonkach i świadkach) obowiązków związanych z uzyskaniem skutków cywilnych dla małżeństwa wyznaniowego. Dlatego można uznać, iż zaświadczenie to jest jedyną podstawą rejestracji małżeństwa w urzędzie stanu cywilnego.

⁵⁵ Por. A. Mezglewski, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanis, Warszawa 2006, s. 148-149.

WIESŁAW BAR

O PRAWIE SPADKOWYM W KRAJACH ISLAMSKICH

Narastająca migracja ludności z krajów islamskich do Europy wywołuje m.in. zderzenie się dwóch porządków prawnych¹. Jest to szczególnie widoczne w materii prawa małżeńskiego, w tym ustroju majątkowego małżonków, dziedziczenia i alimentacji, bo ta w kulturze islamu jest najsilniej poddana prawu religijnemu².

Pragniemy wskazać podstawowe źródła i najważniejsze rozwiązania w prawie spadkowym krajów islamskich. Najczęściej zawarte jest ono w kodeksach statusu osobowego, poczynając od słynnego kodeksu Medzelle (1869-1876), nasyconych regułami prawa świeckiego i religijnego różnych szkół³.

¹ Zob. np. *Der Islam in Europa*, hrsg. V. Heubertger, Frankfurt am Main 1999; *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camille Eid*, Madrid 2003, s. 185-191; A. Skowron-Nalborczyk, *Islam w Europie*, w: *Od krucjat ku spotkaniu z muzułmanami w duchu św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa–Rzym 2005, s. 171-190; A. Rodríguez Benot, *Tráfico externo, derecho de familia y multiculturalidad en el ordenamiento español*, „Cuadernos de derecho judicial”, 8(2002), s. 15-88; C. Esplugues Mota, *Inmigración y derecho de extranjería*, „Cuadernos de derecho judicial” 8(2002), s. 89-142; W. Bar, *Pochodzenie dziecka i władza rodzicielska w prawie rodzinnym państw islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 7(2004), s. 221-232.

² Zob. W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 153-174; S. Ferrari, *El Espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Barcelona 2004, s. 41-45.

³ Zob. W. Bar, *Wolność religijna*, s. 30-35; R. David, C. Jauffret Spinosi, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Padova 1994, p. 370-371; J. J. Nasir, *The Islamic law of personal status*, London 1990, p. 218-229.

1. KORANICZNE PODSTAWY REGULACJI

Prawo stanowione w krajach islamskich⁴ przepojone jest duchem prawa religijnego szczególnie w kwestiach dotyczących statusu osobowego⁵, toteż jego pierwotnym źródłem jest Koran⁶.

W interesującej nas materii najważniejsze są teksty Koranu zawarte w surach drugiej i czwartej, np.: nakazujące sporządzenie testamentu na rzecz „rodziców i bliskich krewnych, według uznanego zwyczaju” (II, 180); pouczające o zaciągnięciu winy, grzechu przez tych, którzy zmieniają wolę zmarłego (II, 181), chyba że dokonali tego, obawiając się, iż „testator popełnił jakieś uchybienie lub grzech”, by ustanowić „między dziedzicami pokój” (II, 182); polecające żonom pozostawić „zapis: utrzymanie na rok bez zmuszania ich do odejścia” (II, 240), a oddalonym/rozwiedzionym „zaopatrzenie zgodnie z przyjętym zwyczajem” (II, 241); przy zachowaniu zasady, że zawsze „mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi i ze względu na to, że oni rozdają ze swojego majątku” (IV, 34).

Sam Allah określa spadkobierców: „Dla każdego ustanowiliśmy dziedziców tego, co pozostawili rodzice i bliscy krewni oraz ci, z którymi związały was przysięgi – dawajcie im więc ich udział” (IV, 33). To on poleca, by dawać sierotom ich mienie, nie przejadać go (IV, 2), bo „ci, którzy zjadają dobra sierot, popełniają niesprawiedliwość, zjadają to, co w ich trzewiach będzie ogniem; i będą wystawieni na ogień płonący” (IV, 10). Allah poucza, że „kiedy są przy podziale obecni: dalsi krewni, sieroty i biedacy, to dajcie im nieco zaopatrze-

⁴ Na temat rozumienia państwa islamskiego zob.: W. Bar, *Wolność religijna*, s. 41-50; T. Stahnke, R. C. Blitt, *The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries*, [Washington] 2005.

⁵ Zob. S. Ferrari, *El Espíritu de los derechos religiosos*, s. 200-234.

⁶ O źródłach prawa w islamie: podstawowych (Koran, sunna) oraz interpretacyjnych (*idżma* – konsens; *kijas* – analogia) zob.: W. Bar, *Wolność religijna*, s. 25-35; P. Mandirola Brieux, *Introducción al derecho islámico*, Madrid-Barcelona 1998, s. 57-83. Historia prawa szarijatu zob. N. J. Coulson, *A history of islamic law*, Edinburgh 1964 (tłum. hiszp.: *Historia del derecho islámico*, Barcelona 2000).

nia i przemawiajcie do nich uprzejmie” (IV, 8), ale nienaruszalna część majątku należna jest dzieciom: „synowi przypada udział podobny do udziału dwóch córek. A jeśli będzie córek więcej niż dwie, to pozostanie im dwie trzecie z tego majątku; a jeśli będzie tylko jedna, to dla niej będzie połowa. Jeśli zmarły ma syna, to każdemu z dwojga rodziców zmarłego przypadnie jedna szósta z pozostałego majątku. A jeśli nie ma syna i dziedziczą po nim rodzice, to jego matce przypadnie jedna trzecia; a jeśli on ma braci, to jego matce przypadnie jedna szósta – po oddaniu legatu, jaki zalecił w testamencie, lub długu” (IV, 11).

Gdy umiera kobieta-żona, mężczyznom-mężom „przypada połowa tego, co pozostawiły wasze żony, jeśli nie mają dziecka. Jeśli mają dziecko, to wam przypada czwarta część z tego, co one pozostawiły, po potrąceniu legatu, który zapisały w testamencie, lub długu” (IV, 12). W przypadku natomiast śmierci mężczyzny wdowie „przypadnie czwarta część z tego, co wy zostawicie, jeśli nie macie dziecka. A jeśli macie dziecko, to im przypadnie ósma część z tego, co pozostawiacie – po potrąceniu legatu, jaki zapisaliście w testamencie, lub długu”. Gdy mężczyzna i kobieta mają „dziedziców w linii bocznej i on ma brata lub siostrę, każdemu z nich dwojga przypadnie szósta część. A jeśli jest ich więcej, to oni są współudziałowcami w jednej trzeciej części dziedzictwa, po potrąceniu legatu zapisanego przez zmarłego w testamencie lub długu – bez niczyjej krzywdy” (IV, 12). Bóg też „daje wam pouczenie o dziedziczeniu w linii bocznej: Jeśli mężczyzna zginie, nie mając dziecka, a ma on siostrę, to jej przypada połowa z tego, co on pozostawił; a mężczyzna dziedziczy po siostrze, jeśli ona nie ma dziecka. A jeśli ma dwie siostry, to im przypada dwie trzecie z tego, co zostawił. A jeśli ma braci i siostry, to mężczyźni przypada udział dwóch kobiet” (IV, 176).

Poszczególne wiersze kończą się napomnieniami: „To jest obowiązek ustanowiony przez Boga” (IV, 11), „To jest przykazanie Boga!” (IV, 12), „Takie są granice Boga” (IV, 13), „Wyjaśnia wam Bóg, abyście nie błędzili” (IV, 176), „A kto się zbuntuje przeciw Bogu i przeciw Jego Posłańcowi i przekroczy Jego granice, to Bóg wprowadzi go do ognia, gdzie będzie przebywał na wieki. I taka kara będzie dla niego poniżająca!” (IV, 14).

2. ODBICIE OBJAWIENIA W PODSTAWOWYCH REGULACH PRAWA STANOWIONEGO

Cechą charakterystyczną prawa spadkowego w kulturze islamu jest kazuistyka, na co wskazują przytoczone wyżej wiersze⁷. Na język przypadków rozpiśało je życie, a te są rozstrzygane według reguł poszczególnych szkół prawa islamskiego⁸. Sudański Kodeks Statutu Osobowego muzułmanów z 1991 r., jak brzmi jego oficjalna nazwa⁹, ma być stosowany i interpretowany zgodnie ze szkołą hanaficką i źródłami historycznymi, na których się opiera¹⁰. Tak samo jest w przypadku kodeksu syryjskiego¹¹. Kodeks Kuwejtu bazuje na szkole malickiej, aczkolwiek w redakcji przepisów wykorzystano też doświadczenia pozostałych szkół sunnickich¹². Nie ma wyraźnych odniesień do szkół w regulacji tunezyjskiej i omańskiej¹³.

W przeciwieństwie do prawa rzymskiego czy kanonicznego decydująca jest nie wola testatora, lecz struktura rodzinna. Prawo, co

⁷ Wykorzystano tłumaczenie Koranu J. Bielawskiego wydane przez Państwowy Instytut Wydawniczy w Warszawie w 1986 r. Stosunkowo mało jest hadisów na prezentowany temat – zob. Imam Malik, *Al Muwatta. El Camino fácil*, Córdoba 1999, s. 416-418.

⁸ Zob. np. W. Bar, *Wolność religijna*, s. 25-30, w przypisach literatura.

⁹ Art. 1. Ustawa 42/1991. Wykorzystano tekst opublikowany w „MEAH, Sección Árabe-Islam” 49(2000), s. 179-224. Dla uproszczenia zapisu wobec wszystkich ustaw/kodeksów – raz podanych w opisie – używamy oznaczenia państwa według najkrótszej formy jego nazwy.

¹⁰ Art. 5.

¹¹ Art. 305. Ustawa nr 59 z 17 września 1953 (opubl. w „al-Ŷarīda al-Rasmiyya” 1953, nr 3), nr 63 z 8 października 1953 r., znowelizowana ustawą z 31 grudnia 1975 (opubl. w „al-Ŷarīda al-Rasmiyya” 1976, nr 3), tekst za: „MEAH, Sección Árabe-Islam” 45(1996), s. 233-280.

¹² Zob. art. 343-346. Ustawa nr 51 z 7 lipca 1984 r.; tekst za: „MEAH, Sección Árabe-Islam” 47(1998), s. 335-381.

¹³ W dyspozycjach końcowych Omańskiego Kodeksu Statusu Osobowego zapisano: „To, czego nie ma w tekście tego Kodeksu, będzie rozstrzygane według zasad prawa islamskiego najbliższych temu Kodeksowi” (art. 281d). Promulgowany dekretem nr 42 z 1991 r. i nr 32 z 4 czerwca 1997 r., tekst za: „MEAH, Sección Árabe-Islam” 50(2001), s. 269-299; Tunezja, tekst za: „MEAH, Sección Árabe-Islam” 44(1995), s. 157-199.

prawda, pozwala na wyrażenie woli przez spadkodawcę co do dóbr i praw, ale nie może ona dotyczyć więcej niż jednej trzeciej wartości spadku¹⁴. Jeśliby nastąpiło procentowe przekroczenie, to skutkuje ono redukcją z mocy prawa i dokonany zostanie proporcjonalny podział między dysponowanych¹⁵.

Testament nie może poza tym wydziedziczać albo znosić spadkobierców na rzecz tego, którego ustawa nie przewiduje, zmieniać dziedziczenie w sposób naruszający prawa spadkobierców ustawowych przez rozporządzanie więcej niż jedną trzecią spadku albo przez modyfikację prawnego porządku spadkobrania¹⁶.

Niektórzy z komentatorów uważają nawet, że trudno mówić o dziedziczeniu testamentowym w porządku prawnym państwa, w którym dominuje prawo szarijatu¹⁷.

Kodeksy cywilne państw islamskich, jeśli określają przedmiot spadku, to najczęściej używają sformułowań: „dobra i prawa, które pozostawił zmarły”¹⁸, „dobra, pożytki i wierzytelności finansowe”¹⁹. Prawo Omanu podaje też pojęcie spadku: „nieodwołalne przeniesienie dóbr i uprawnień z powodu śmierci ich właściciela na tego, który ma do nich prawo”²⁰.

Inną cechą tego systemu jest to, iż spadkobierca przejmuje tylko dobra, a nie długi spadkodawcy. Otwarcie spadku daje początek okresowi likwidacji, który przebiega w pewnych etapach. Najpierw spadkobierca lub spadkodawcy określają aktywa brutto spadku – dóbr i praw. Ustawa upoważnia ich, aby żądać wierzytelności oraz odzyskiwać dobra należące do spadkodawcy, a znajdujące się w rękach osób trzecich. Spadkobierca lub spadkobiercy są tylko wyko-

¹⁴ Zob. np.: Sudan, art. 287; Syria, art. 238; Oman, art. 227; Kuwejt, art. 224.

¹⁵ Zob. np.: Oman, art. 229-231; Sudan, art. 318-319; Syria, art. 239-241; Tunezja (dekret z 13 sierpnia 1956 r., opublikowany w „al-Ārīda al-Rasmiyya” 1956, nr 66), art. 183.

¹⁶ Na temat powodów nieważności testamentu zob. np.: Syria, art. 220-224; Sudan, art. 317; Oman, art. 228.

¹⁷ L. Milliot, F. P. Blanc, *Introduction a l'etude du Droit Musulman*, Paris 1987², s. 483.

¹⁸ Oman, art. 232.

¹⁹ Sudan, art. 344.

²⁰ Art. 234.

nawcami, którzy teraz winni spłacić długi z majątku spadkowego. To druga czynność po pokryciu kosztów pogrzebu tego, po którym dziedziczą²¹, a nawet kosztów pochówku innych, którzy zmarli przed podziałem spadku, a do utrzymania których tenże był zobowiązany²². Kodeks Tunezji na pierwszym miejscu nakazuje zdjęcie obciążeń odroczonej z dóbr określonych, np. w kontrakcie małżeńskim (*mahr* – wiano)²³. Przed ustaleniem wartości spadku do podziału należy też wypełnić wolę zmarłego wyrażoną w ważnych i wykonalnych zapisach²⁴. Spadkobiercy nie mogą sprzeniewierzyć się tym obowiązkom i zrzec się swojego prawa do dziedziczenia²⁵, jednak nie odpowiadają osobiście za długi zaciągnięte przez zmarłego. Wierzyciele mogą wystąpić z roszczeniami względem masy spadkowej, ale nie przeciwko spadkobiercom. Jeśli nie byłoby wystarczających dóbr, to zaspokojenie nastąpi proporcjonalnie do sumy.

Szczegółowo rozpisane zasady dziedziczenia mają służyć jedności rodziny i zachowaniu jej struktury patriarchalnej²⁶.

3. ROZWIĄZANIA SZCZEGÓŁOWE W WYBRANYCH KODEKSACH

3.1. OTWARCIE SPADKU I ZDOLNOŚĆ DZIEDZICZENIA

Otwarcie spadku następuje wraz ze śmiercią fizyczną lub sędziowską deklaracją o uznaniu za zmarłego, wydaną wskutek długotrwałej nieobecności albo apostazji²⁷. Zmiana religii przez muzułmanina (apostazja) oznacza śmierć cywilną ze wszystkimi tego skut-

²¹ Zob. np.: Oman, art. 233.2); Tunezja, art. 87 c); Syria, art. 262.1 b); Sudan, art. 345 b); Irak, art. 87.2; Kuwejt, art. 291.1).2; Irak, art. 87.1).

²² Zob. Kuwejt, art. 291.1).1.

²³ Art. 87 a).

²⁴ Tunezja, art. 87 c); Kuwejt, art. 291.1).4); Syria, art. 262.1).c i d; Sudan, art. 345 c); Oman, art. 233.3; Irak, art. 87.3).

²⁵ Zob. np. Sudan, art. 348.

²⁶ Zob. A. Motilla, P. Lorenzo, *Derecho de Familia Islámico. Los problemas de adaptación al Derecho español*, [Madrid] 2002, s. 105 nn.

²⁷ Syria, art. 260.1); Kuwejt, art. 288; Tunezja, art. 85.

kami, np. małżeństwo wcześniej ważne zostaje rozwiązane²⁸. Porzucenie islamu ma dramatyczne skutki: otwarcie spadku następuje w momencie stwierdzonej apostazji, a więc spadkobiercy nabywają prawo do dóbr apostaty, które po wypełnieniu długów stają się ich własnością. Takie rozwiązanie ma działać odstrasżająco na chcących wyjść z islamu, bo to osłabia *ummę*²⁹. W prawie Kuwejtju zapisano: „Kapitał apostaty, pochodzący sprzed apostazji i po niej, przypada jego spadkobiercom muzułmanom, gdy tenże umrze, a jeśli nie ma spadkobierców muzułmanów, majątek przechodzi do Skarbu Państwa. Jeśli apostata nabędzie obywatelstwo innego kraju nieislamskiego, będzie uważany za zmarłego, a jego majątek przechodzi na spadkobierców muzułmanów. Gdy apostata powróci na łono islamu po tym, jak uzyskał obce obywatelstwo w kraju nieislamskim, odzyska ten swój majątek, który pozostaje we władaniu spadkobierców lub Skarbu Państwa”³⁰.

Oprócz osoby „przekazującej” prawo do spadku i istnienia masy spadkowej elementami konstytutywnymi dziedziczenia są spadkobiercy „faktycznie lub hipotetycznie istniejący w chwili śmierci osoby, od której pochodzi prawo do spadku”³¹.

Zdolność do dziedziczenia zależy od spełnienia warunków, które zasadniczo ujmuje się w trzy grupy: a) bycie wśród żywych w chwili otwarcia spadku; b) istnienie tytułu do spadku ze względu na małżeństwo lub pokrewieństwo; c) brak przeszkód prawnych do dziedziczenia.

Ad a). Żywi, którzy wykażą swój tytuł do dziedziczenia, mają prawo nie tylko do spadkobrania, ale są zobowiązani do udziału

²⁸ Zob. W. Bar, *Wolność religijna*, s. 128-132.

²⁹ „Egzekucja jest dokonywana na tym, kto ogłasza swe odejście od religii islamu, wniesia podziały lub otwarcie szkodzi Allahowi i Prorokowi (s) oraz wiernym. Egzekucje wykonuje się po to, by chronić żywotność religii, a społeczeństwo przed demoralizacją (*fasad*). Egzekucja nie jest zamachem na wolność, bowiem czyn apostaty jest naruszeniem praw innych. Gdy chodzi o interes państwa i społeczeństwa, stawia się go przed interesem osobistym, jednostkowym. Ten problem w rzeczywistości przypomina to, co współczesne regulacje prawne nazywają zdradą interesu publicznego (*al-chijana al-uzma*)” www.islam.pl.

³⁰ Kuwejt, art. 294 b)-d).

³¹ Kuwejt, art. 289 a); Syria, art. 260.2); Sudan, art. 349 b).

w wykonaniu zadań z tytułu otwarcia spadku. Gdyby istniała wątpliwość, że uprawniony żyje (wskutek dłuższej nieobecności), wystarczy oświadczenie zdolnego do jego złożenia o życiu spadkobiercy; przyjmuje się też domniemanie: „Dla nieobecnego i zaginionego będzie się ustalać należną mu część spadku, zakładając, że żyje”³². Jeśli okaże się, że żyje, przejmie ją, a jeśli sądownie zostanie uznany za zmarłego, to jego część przejdzie na spadkobiercę, który miał do niej prawo w chwili śmierci właściciela dóbr³³. Gdyby po takiej deklaracji okazało się, że uznany za zmarłego żyje, przejmie to, co pozostaje z jego części w rękach innych spadkobierców, ale nie ma prawa do żądania tego, co już zużyli³⁴.

W przypadku dziecka poczętego, ale nienarodzonego (*nasciturus*), to zachowuje ono prawo do spadkobrania albo z tytułu zapisu testamentowego, albo z mocy ustawy. W przypadku testamentu testator może uznać jego istnienie; zapis będzie ważny tylko wtedy, kiedy dziecko urodzi się żywe i nie później niż rok od daty rozporządzenia; podobnie jest w przypadku urodzenia z kobiety będącej w stanie *idda* (z tytułu wdowieństwa lub oddalenia)³⁵. Jeśli zmarły w testamencie nie uznał wyraźnie nienarodzonego, ani kobieta w ciąży nie była w stanie *idda*, wymaga się, by dziecko przyszło na świat nie później niż 9 miesięcy od chwili sporządzenia testamentu czy śmierci³⁶.

Gdy wdowy wyjdą ponownie za mąż, dzieci z nich zrodzone zachowują prawo do spadku, o ile urodzą się wcześniej niż sześć miesięcy od śmierci poprzedniego męża.

Obowiązkiem dojrzałych spadkobierców jest wydzielenie z masy majątkowej zmarłego części przekraczającej udział dziecka, bez

³² Oman, art. 272; Sudan, art. 401.1); Tunezja, art. 151.

³³ Syria, art. 302.1); Kuwejt, art. 332 a); Sudan, art. 401.1); Tunezja, art. 151; Oman, art. 195-196.

³⁴ Kuwejt, art. 332 b) i 333; Oman, art. 197.1); Sudan, art. 401.2) i 402.

³⁵ Zob. Tunezja art. 34-36; Kuwejt, art. 155-165; Oman, art. 119-124; Syria, art. 85-127; Sudan, art. 207-213.

³⁶ Syria, art. 236. Podobnie: Kuwejt, art. 330 i Tunezja, art. 150, z tym że terminy określono w dniach: 365 i 270.

względu na to, czy będzie ono płci męskiej, czy żeńskiej³⁷; rozliczenie nastąpi w późniejszym okresie³⁸. Kodeks syryjski rozstrzyga także, że gdy ciężarna wyda na świat w tym samym czasie albo w odstępie nie większym niż 6 miesięcy dwoje lub więcej żywych dzieci, zapis dzieli się na równe części, chyba że w testamencie postanowiono inaczej; jeśli jedno z nich urodzi się martwe, jego udział przechodzi na żyjące³⁹.

Ad b). Istnienie więzów uprawniających do dziedziczenia wynika z tytułu pokrewieństwa ze spadkodawcą albo też zawarcia ważnego małżeństwa⁴⁰. Gdyby małżeństwo było unieważnione albo rozwiązane wskutek oddalenia kobiety przez mężczyznę, albo przez rozwód, ustają możliwości dziedziczenia po obu stronach (mężczyzny i kobiety). W sytuacji braku krewnych lub powinowatych wskutek małżeństwa należy dokonać rewindykacji na rzecz uznanego przez filiację, jak też – w dopuszczalnej wysokości – to, co zostało zapisane w testamencie⁴¹; gdy coś zostaje, spadkobiercą jest *umma*, wspólnota muzułmańska (faktycznie Skarb Państwa)⁴².

Dzieci z cudzołóstwa i rozpusty są wyłącznie spadkobiercami matki i jej krewnych, po nich zaś dziedziczy matka i jej krewni⁴³.

Ad c). Warunkiem udziału w masie spadkowej jest – przy spełnieniu powyższych wymogów – brak ustawowej niezdolności do dziedziczenia⁴⁴. Prawo wyklucza z dziedziczenia apostatów, choćby także na ich rzecz uczyniono zapisy w testamencie⁴⁵. W prawie Kuwejtu zapisano, że „Apostata nie dziedziczy niczego”⁴⁶. Generalnie istnieje

³⁷ Kuwejt, art. 329; Oman, art. 274; Sudan, art. 403; Syria, art. 299; Tunezja, art. 147.

³⁸ Syria, art. 301; Kuwejt, art. 331; Oman, art. 275; Sudan, art. 404; Tunezja, art. 148.

³⁹ Syria, art. 237.

⁴⁰ Sudan, art. 348; Oman, art. 236; Syria, art. 263; Kuwejt, art. 295; zob. J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 228-229.

⁴¹ Kuwejt, art. 292 b); Sudan, art. 354 f) i g).

⁴² Kuwejt, art. 291 c); Tunezja, art. 87; Sudan, art. 354 g).

⁴³ Kuwejt, art. 335; Tunezja, art. 152; Syria, art. 303; Oman, art. 277.

⁴⁴ Zob. J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 230-232.

⁴⁵ Sudan, art. 317 i).

⁴⁶ Art. 294 a).

zakaz dziedziczenia po muzułmanach przez osoby innych religii, co rozciąga się na żydów i chrześcijan. Szarijat zakazuje także muzułmanom dziedziczenia po tychże⁴⁷: „Nie ma dziedziczenia między tymi, którzy mają różne religie”⁴⁸, „Nie ma dziedziczenia między muzułmaninem i niemuzułmaninem”⁴⁹. Kodeks Syrii uznaje za ważny testament na korzyść osób różnych religii i wspólnot⁵⁰.

Wykluczony jest spadkobierca, który „zabił umyślnie spadkodawcę, zarówno gdy uczynił to osobiście, jak też jeśli był współwinowajcą albo fałszywym świadkiem, którego zeznania doprowadziły do skazania na karę śmierci, którą wykonano, i o ile nic go nie usprawiedliwia, był dojrzały w chwili przestępstwa i zdolny odpowiadać karnie [...]”⁵¹. W prawie Sudanu zakaz ten dotyczy również zlecniodawcy⁵², a w prawie Syrii jest zapisane, że zaciągnięcie tej przeszkody dotyczy osób, które popełniły takie przestępstwo, mając przynajmniej 15 lat⁵³.

Także śmierć wyklucza udział w spadku: „Jeśli dwie osoby lub więcej, które były spadkobiercami między sobą, umrą, tak iż nie wie się, która zmarła wcześniej, żadna z nich nie będzie miała prawa do masy spadkowej drugiej”⁵⁴, bez względu na to, czy śmierć nastąpiła w tym samym zdarzeniu, czy w różnych⁵⁵.

3.2. PORZĄDEK DZIEDZICZENIA I WIELKOŚĆ UDZIAŁU

Kodeksy cywilne krajów islamskich, bazując na Koranie i regulacjach muzułmańskich szkół prawnych, podają, że spadkobiercy dziedziczą na trzy sposoby: prawny (konieczny; zachówek), agnacyjny

⁴⁷ Sudan, art. 351; J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 232.

⁴⁸ Oman, art. 239.

⁴⁹ Kuwejt, art. 293 a); Syria, art. 264 b).

⁵⁰ Art 215.1).

⁵¹ Kuwejt, art. 292; Oman, art. 238; Tunezja, art. 88.

⁵² Sudan, art. 350.

⁵³ Syria, art. 223 a); J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 231.

⁵⁴ Oman, art. 240; Sudan, art. 352.

⁵⁵ Kuwejt, art. 290; Syria, art. 261; Tunezja, art. 86.

(pochodzenia w linii męskiej) i prawa macicy (pochodzenia ze strony matki)⁵⁶.

Prawo to bardzo precyzyjnie określa porządek dziedziczenia, jak też udział w nim – zależnie od stopnia pokrewieństwa oraz liczby innych spadkobierców.

Uprawnionych do spadkobrania dzieli się na dwie kategorie: Pierwszych – *dū furūd* – możemy nazwać spadkobiercami ustawowymi, którzy mają prawo do określonej części – zależnie od tego, czy współuczestniczą z innymi spadkobiercami, czy też nie. Zachowkami są $1/2$, $1/4$, $1/8$, $2/3$, $1/3$ i $1/6$ tego, co jest dzielone⁵⁷. Drudzy – *dū ta 'sīb* – mają prawo do spadku, pod warunkiem że po ustawowym podziale między pierwszymi pozostaje coś jeszcze⁵⁸. Ich uprawnienie jest zatem podporządkowane uprawnieniu pierwszych. Trzeba mieć jednak na uwadze to, iż przynależność do grupy pierwszej nie wyłącza z drugiej; w niektórych więc przypadkach następować będzie kumulacja uprawnień⁵⁹.

Ustawodawcy przyjmowali różne kryteria przy porządkowaniu materii w ramach grup: płeć, przypadająca część masy majątkowej bądź miejsce w hierarchii⁶⁰.

W przeciwieństwie do wykorzystywanych kodeksów Sudanu, Kuwejtu i Syrii ustawa Tunezji, podobnie jak kodeks omański⁶¹, szereguje spadkobierców według wielkości części masy majątkowej, do której w określonym porządku pretendują.

Mających prawo do połowy majątku jest pięcioro w następującej kolejności: a) mąż, pod warunkiem że żona nie pozostawiła zstępnych; b) córka, jeśli jest jedynaczką, a spadkodawca nie pozostawił innych zstępnych; c) wnuczka, o ile jest jedyną, tzn. jeśli spadkodawca nie pozostawił żyjących: dzieci – płci męskiej i żeńskiej, innych

⁵⁶ Zob. np. Syria, art. 263.2); Sudan, art. 353; por. Kuwejt, art. 295. O szyickim prawie spadkowym zob. J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 245-263.

⁵⁷ Tunezja, art. 92; Oman, art. 242 b); Sudan, art. 355.2); zob. tabelę w: J. J. Nasir, *The Islamic law*, s. 238-239.

⁵⁸ Tunezja, art. 89.

⁵⁹ Zob. Sudan, art. 295 b)-d).

⁶⁰ Zob. Tunezja, art. 90-98; Sudan, art. 355-377; Kuwejt, art. 296-303.

⁶¹ Art. 243-249.

wnuków ani rodzonego brata; d) rodzona siostra, pod warunkiem że nie żyją: ojciec, dzieci, wnuki, brat rodzony zmarłego, który pozostawił spadek; e) siostra stryjeczna, jeśli jest jedyną, tzn. zmarły nie zostawił żadnej osoby z wyżej wymienionych ani brata stryjecznego, ani innej siostry stryjecznej⁶².

Ustawowymi spadkobiercami mającymi prawo do 1/4 masy są: a) mąż, jeśli jego żona zostawiła zstępnych; b) żona, jeśli jej mąż nie pozostawił zstępnych⁶³. Do 1/8 spadku pretenduje żona-wdowa, której mąż pozostawił zstępnych⁶⁴. Ustawowymi dziedzicami, którzy mają prawo do 2/3, są kolejno: a) córki, przynajmniej dwie, jeśli są jedynymi dziećmi zmarłego; b) wnuczki, jeśli po zmarłym nie pozostały żyjące dzieci ani wnuki; c) rodzone siostry, pod warunkiem że są jedynymi, a więc nie żyją osoby z wcześniej podanych grup⁶⁵.

Do 1/3 dzielonego majątku pretendują trzy kategorie osób: a) matka zmarłego, pod warunkiem że ten nie pozostawił zstępnych ani dwóch lub więcej braci; b) bracia cioteczni, pod warunkiem że są jedynymi, tj. po zmarłym nie zostali: ojciec, dziadek ze strony ojca, dzieci lub wnuki bez względu na płeć; c) dziadek, jeśli jest współdziedziczącym z braćmi zmarłego, a 1/3 jest ustawowo bardziej korzystna dla niego⁶⁶.

Uprawnionymi do 1/6 są osoby uszeregowane w siódmej kategorii: a) ojciec, jeśli zmarły pozostawił dzieci i wnuki bez względu na ich płeć; b) matka, gdy pozostały dzieci i wnuki albo dwóch i więcej braci; c) wnuczka, pod warunkiem że będzie współdziedziczyć tylko z jedną córką zmarłego i ten nie pozostawił wnuka czy wnuczki; d) siostra, jeśli zmarły nie pozostawił ojca, dzieci ani brata stryjecznego; e) brat ze strony matki, pod warunkiem że jest jedynym i nie ma nikogo uprawnionego z wyższych kategorii; f) babka, zarówno ze strony

⁶² Tunezja, art. 93; zob. Oman, art. 243; Sudan, art. 356 a), 359 a), 365 a), 367 a), 369 a); Syria, art. 268.1), 269.1) i 2), 270.1); Kuwejt, art. 299 a) i b), 300 a) i b), 201 a).

⁶³ Tunezja, art. 94; Oman, art. 244; Kuwejt, art. 299; Syria, art. 268.

⁶⁴ Tunezja, art. 95; Oman, art. 245; Kuwejt, art. 299 b); Syria, art. 268 b).

⁶⁵ Tunezja, art. 96; Oman, art. 246; Kuwejt, art. 300 a) i b) i 301 a); Syria, art. 269.1).

⁶⁶ Tunezja, art. 97; Oman, art. 247; Kuwejt, art. 302 b); Syria, art. 267, 271.2).

ojca, jak i matki, pod warunkiem że jest jedyną; g) dziadek ze strony ojca, gdy zmarły pozostawił dzieci i wnuki, ale nie ojca⁶⁷.

Poza tym, aż w 14 artykułach zawarte są przypadki, które wrzucają część należną spadkobiercom ustawowym w związku z istnieniem innych⁶⁸.

Dziedziczący *asab* stają się faktycznymi spadkobiercami, pod warunkiem że pozostanie część majątku po zaspokojeniu należności spadkobierców *fard*. Spadkobiercy agnатыczni dzielą się na trzy klasy: a) agnатыczny sam z siebie (*asaba bi-l-nafs*); b) przez innego (*asaba bi-l-gayr*); c) z innym (*asaba ma'a l-gayr*)⁶⁹.

Agnатыczni z pierwszej klasy dzielą się na kategorie i według stopni: a) synowie; b) rodzice; c) dziadkowie i bracia; d) bratankowie; e) stryjowie i ich synowie, według porządku między nimi przez pokrewieństwo; f) Skarb Państwa⁷⁰. Ten, którego kategoria jest bliższa zmarłego, wyprzedza pozostałych⁷¹; podobnie kto jest bliższy pokrewieństwem w ramach tej samej kategorii i stopni⁷². Jeśli istnieją różni spadkobiercy tej samej kategorii, ale różnego stopnia, decyduje pokrewieństwo silniejsze⁷³.

Do drugiej klasy (*asaba bi-l-gayr*) należą kobiety, które współdziedziczą z mężczyzną. Dzieli się je na cztery grupy: a) córka; b) wnuczka; c) siostra rodzona; d) siostra po mieczu. Także w tym przypadku stosuje się regułę podstawową o podwójnym udziale mężczyzny⁷⁴.

Do trzeciej klasy (*asaba ma'a l-gayr*) należy natomiast kobieta, która stanie się spadkobierczynią wspólnie z inną kobietą. Są dwie kategorie: a) siostra rodzona, gdy współdziedziczy przynajmniej z jed-

⁶⁷ Tunezja, art. 98; Oman, art. 248; Kuwejt, art. 297, 298 a), 300 c), 301 c), 302 a) i c); Syria, art. 266-267, 269.3), 271.2), 272.

⁶⁸ Zob. Tunezja, art. 99-112.

⁶⁹ Tunezja, art. 113; Oman, art. 250 b); Kuwejt, art. 304 b); Sudan, art. 378.2; Syria, art. 274.2).

⁷⁰ Tunezja, art. 115; Oman, art. 251; Syria, art. 275.

⁷¹ Tunezja, art. 116; Syria, art. 276; Kuwejt, art. 306 a).

⁷² Tunezja, art. 118; Syria, art. 276; Kuwejt, art. 306 b).

⁷³ Tunezja, art. 117-118; Oman, art. 252-253; Syria, art. 276; Kuwejt, art. 305.

⁷⁴ Tunezja, art. 119; Oman, art. 254; Syria, art. 277; Kuwejt, art. 307.

ną córka albo wnuczką; b) siostra po mieczu, gdy współdziedziczy przynajmniej z jedną córką lub wnuczką⁷⁵.

Generalnie rzecz ujmując, reguły postępowania są następujące:

- *asab* jednej klasy wyklucza pozostałych,
- ten sam stopień w klasie daje uprawnienie do równego udziału w tym, co zostało; jednak krewni o podwójnym węźle pokrewieństwa wykluczają tych o jednym bez względu na ich płeć,
- równość stopnia i związku w każdej klasie nie może naruszyć prawa mężczyzn do dziedziczenia w podwójnej wysokości tego, co przypada kobietom⁷⁶.

Utrata prawa zdolnych do spadkobrania przez wyłączenie nie może dotyczyć: ojca, matki, syna, córki, męża, żony; przez redukcje natomiast: małżonków, rodziców, dziadka, wnuczki, rodzonej siostry i siostry po mieczu⁷⁷.

Dopiero gdy nie istnieje żaden ze spadkobierców ustawowych ani agnacyjnych, spadek po zmarłym przechodzi na spadkobierców ze strony matki, którzy nie należą do wcześniejszych grup. Dzieli się oni na cztery kategorie: a) zstępni zmarłego: dzieci córki, dzieci wnuczki i ich zstępni; b) wstępni zmarłego: dziadkowie z linii matki i ich wstępni; c) zstępni rodziców zmarłego: dzieci sióstr generalnie, dzieci sióstr ciotecznych, córki i bracia rodzeni lub po mieczu oraz zstępni tych dzieci; d) zstępni jednego z dziadków lub babć zmarłego oraz wstępni obydwójga, według rangi wśród zstępnych i wstępnych⁷⁸. W tej grupie spadkobierców – według kodeksu omańskiego – „mężczyzna będzie równy kobiecie”⁷⁹.

Niektóre z kodyfikacji rozstrzygają też udział w spadku hermafrodyty (obojnaka), osoby, o której cechach trudno rozstrzygnąć. W prawie Omanu np. gwarantuje się mu/jej prawo do połowy z dwóch części obliczonych ze względu na męskość i kobiecość⁸⁰.

⁷⁵ Tunezja, art. 121; Oman, art. 255; Syria, art. 278; Kuwejt, art. 308.

⁷⁶ Zob. A. Motilla, P. Lorenzo, *Derecho de Familia Islámica*, s. 109-110.

⁷⁷ Zob. Tunezja, art. 122-143.

⁷⁸ Zob.: Syria, art. 290; Oman, art. 262-270; Kuwejt, art. 321-327; Sudan, art. 391-

⁷⁹ Art. 271.

⁸⁰ Oman, art. 278; por. Kuwejt, art. 334.

3.3. STOSOWANIE REGUŁ – PRZYKŁADY

Współcześnie podkreśla się wkład świata arabskiego w rozwój nauk matematycznych⁸¹. Inspiracją do tego mógł być też dosyć skomplikowany system obliczania udziałów w spadku. Poniżej zamieszczamy kilka przykładów:

- a) Samotna, bezdzietna kobieta zmarła. Nie żyją jej rodzice, ale są zdolni do spradkobrania: siostra po mieczu, która ma córkę, siostra cioteczna (ze strony matki) z synem oraz córka stryja (ze strony ojca). Według podstawowych reguł masa majątkowa do podziału przypadnie w następujących proporcjach: $1/2$ otrzyma siostra po mieczu, $1/6$ jej córka, $1/6$ syn siostry ciotecznej i $1/6$ córka stryja.
- b) Pozostaje do podziału majątek po mężczyźnie, który miał tylko jedną żonę w chwili śmierci. Jego rodzice już nie żyją. Pozostawił trzech synów oraz córkę. Podział w takiej sytuacji wygląda następująco: wdowa – $1/8$, po $1/4$ dla każdego z synów i $1/8$ dla córki. Wdowa jednak zmarła przed przekazaniem jej należnej części. Wówczas jej część podlega podziałowi według zasady, że mężczyźni dziedziczą dwukrotność tego, co jest udziałem kobiet: otrzymają więc po $2/7$, a córka $1/7$ całości. W efekcie trzej synowie otrzymają po $16/56$ masy spadkowej, córka zaś – $8/56$.
- c) Inny mężczyzna, umierając, pozostawił wdowę, matkę i brata. Matka otrzyma $1/3$ z masy spadkowej do podziału, żona-wdowa $1/4$, a reszta przypadnie bratu, czyli będzie on największym beneficjentem – $5/12$, przed matką – $4/12$ i żoną-wdową – $3/12$.
- d) Sytuacja komplikuje się w przypadku większej liczby żon-wdów, np. czterech. Ponadto pozostały 3 córki oraz 2 siostry po mieczu. Wdowom przypadną $3/24$ spadku, córkom – $16/24$, a siostrom – $5/24$; czyli dla każdej wdowy – $9/288$, dla córki – $64/288$ oraz dla siostr po mieczu – po $30/288$.

⁸¹ Zob. J. Romero López, *¿Porque el desarrollo del Álgebra fue unido a la aplicación de las normas coránicas sobre las herencias?*: //usuarios.lycos.es/kasbah01.

*

Niniejsze opracowanie nie pretenduje do całościowego ujęcia tematu. Problematyka ta tylko w zakresie przedstawionym już jawi się jako bardzo złożona, odmienna od uregulowań spadkowych w naszym porządku prawnym. Znaczące ograniczenia co do dysponowania majątkiem w formie testamentu, nierówność pozycji kobiety względem mężczyzny przy spadkobranii, wyłączenia z uwagi na różność religii, braki w ochronie dobra wszystkich dzieci zmarłego, szczątkowe formy alimentacji itp., to podstawowe problemy, z którymi zderzają się sędziowie w Europie Zachodniej, zaczną zaś w większym stopniu politycy wskutek pojawiających się żądań migrantów, aby wyłączyć ich spod krajowych kodeksów rodzinnych, a nawet karnych, i pozwolić im na stosowanie reguł prawa szarijatu.

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI

UPRAWNIENIA MAJĄTKOWE ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Przedmiotem niniejszego artykułu będą specyficzne uprawnienia majątkowe związków wyznaniowych, zawarte zarówno w konkordacie i ustawach wyznaniowych, jak i – w niezbędnym zakresie – w innych aktach prawnych.

Ze względu na obszerność problematyki nie jest możliwe opracowanie w ramach jednego artykułu wszystkich instytucji związanych z uprawnieniami majątkowymi związków wyznaniowych. Dlatego też zostaną w nim omówione: 1) tzw. uznanie uprawnień majątkowych związków wyznaniowych oraz 2) odpowiedzialność jednej osoby prawnej związku wyznaniowego za zobowiązania innej osoby prawnej tego związku.

1. UZNANIE UPRAWNIENÍ MAJĄTKOWYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej¹ stanowi w art. 52, że „Kościółowi i jego osobom prawnym przysługuje prawo nabywania, posiadania i zbywania mienia ruchomego i nieruchomości, nabywania i zbywania innych praw oraz zarządzania swoim majątkiem”.

¹ Dz. U. z 1989 r., nr 89, poz. 154 ze zm.

U prawnika praktyka takie rozwiązanie prawne budzi pewne zdziwienie. Z założenia o językowej racjonalności prawodawcy wynika przecież, że każde słowo użyte w tekście prawnym jest potrzebne do zrekonstruowania jakiejś normy postępowania². Idąc tym torem rozumowania, należałoby więc *a contrario* przyjąć, że osoby prawa, którym przepisy prawa nie przyznają oddzielnie zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, np. spółka akcyjna³, takiej zdolności nie mają. Błądność takiego rozumowania jest oczywista. Zrozumienie sensu art. 52 wymaga cofnięcia się w czasie do stanu prawnego, jaki obowiązywał w dniu wejścia w życie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP, tj. w dniu 23 maja 1989 r. W grę wchodzi przede wszystkim przepis kodeksu cywilnego.

Na pierwszym miejscu należy przywołać art. 36 k.c., zgodnie z którym „zdolność prawna osoby prawnej nie obejmuje praw i obowiązków wyłączonych przez ustawę i oparty na niej statut. Nie obejmuje ona również praw i obowiązków, które nie są związane z zakresem zadań danej osoby prawnej; nie wpływa to jednak na ważność czynności prawnej, chyba że druga strona wiedziała, iż czynność dotyczy takich praw lub obowiązków”.

Przepis ten przewidywał więc zasadę specjalnej zdolności prawnej osób prawnych w granicach przewidzianych przez ustawę, statut oraz zakres ich zadań. Szczególnie dotkliwe dla osób prawnych było właśnie to ostatnie ograniczenie, gdyż dawało organom stosującym prawo dużą swobodę interpretacyjną w ustaleniu, jakie czynności prawne są, a jakie nie są związane z zadaniami osoby prawnej. Czynność prawna dokonana przez osobę prawną poza zakresem jej zadań

² Z. Ziemiński, w: S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997.

³ Art. 11 § 1 kodeksu spółek handlowych (Dz. U. z 2000 r., nr 94, poz. 1037 z późn. zm.) stanowi, że „spółki kapitałowe w organizacji mogą we własnym imieniu nabywać prawa, w tym własność nieruchomości i inne prawa rzeczowe, zaciągać zobowiązania, pozywać i być pozywane”. Natomiast w stosunku do właściwych spółek kapitałowych k.s.h. nie zawiera w tym względzie żadnych postanowień. Ustawodawca uznaje bowiem jako oczywistą pełną zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych osób prawnych.

dotknięta była sankcją nieważności⁴. Powyższe ograniczenia dotyczyły także osób prawnych Kościoła katolickiego, a rygorystyczne stosowanie przepisów było jedną z metod walki władzy komunistycznej z Kościołem⁵.

W dalszej kolejności należy wskazać na cały szereg przepisów ograniczających osoby prawne, w tym także osoby prawne Kościoła katolickiego w zakresie szeroko rozumianego obrotu prawnego. Chodzi tutaj o następujące przepisy:

Art. 160 § 2 k.c., zgodnie z którym własność nieruchomości rolnej lub jej części mogła być przeniesiona na rzecz osoby prawnej tylko za zezwoleniem właściwego organu państwowego. Ograniczenie to nie dotyczyło przeniesienia własności na rzecz państwa, rolniczej spółdzielni produkcyjnej, kółka rolniczego, innej spółdzielni, spółdzielczej lub społecznej rolniczej jednostki organizacyjnej. Organy uprawnione do udzielenia zezwolenia zostały określone w rozporządzeniu Rady Ministrów z 28 listopada 1964 r. w sprawie przenoszenia własności nieruchomości rolnych, znoszenia współwłasności takich nieruchomości oraz dziedziczenia gospodarstw rolnych⁶.

Zgodnie z art. 888 § 2 k.c. przyjęcie darowizny przez jednostki organizacyjne niepaństwowe wymagało zezwolenia organu państwowego oznaczonego w rozporządzeniu Rady Ministrów.

Analogiczne rozwiązanie w stosunku do przeniesienia własności nieruchomości w drodze umowy dożywocia zawierał art. 909 k.c. Zgody organu państwowego wymagało także przyjęcie zapisu (art. 969 k.c.) oraz spadku (art. 1013 k.c.) przez niepaństwową jednostkę organizacyjną. Czynność dokonana bez takiej zgody była nieważna. Sądy, a później państwowe biura notarialne, przy dokonywaniu wpisów prawa własności w księdze wieczystej obowiązane były żądać dowodu zatwierdzenia dokonanego na rzecz Kościoła rozporządzenia przez właściwą władzę administracyjną⁷. W chwili wejścia w życie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego organy upraw-

⁴ W tej kwestii np. orzeczenia SN z dnia 23 grudnia 1982 r. (IV CR 510/82, OSP 1984/4/83) oraz z dnia 22 listopada 1977 r. (II CR 404/77, LEX 8030).

⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 209 n.

⁶ T.jedn. Dz. U. z 1983 r., nr 19, poz. 86 z późn. zm.

⁷ Por. Postanowienie SN z dnia 30 sierpnia 1966 r., III CR 17/66, LEX 6030.

nione do udzielania takich zezwoleń były określone w rozporządzeniu Rady Ministrów z 4 grudnia 1980 r. w sprawie organów właściwych do udzielania zezwoleń na przyjęcie darowizny, zapisu lub spadku przez jednostkę organizacyjną niepaństwową oraz na nabycie przez taką jednostkę nieruchomości na podstawie umowy dożywocia⁸.

Wymogi uzyskania zezwoleń we wskazanych wyżej sprawach, podobnie jak koncepcja specjalnej zdolności prawnej, organy państwa wykorzystywały do walki z religią⁹.

Przy uwzględnieniu stanu prawnego, jaki obowiązywał w czasie uchwalania ustaw wyznaniowych, a zwłaszcza stosowania tych rozwiązań prawnych w antykościelnej polityce, nie dziwi fakt, że Kościół katolicki chciał zapewnić sobie takie uprawnienia w sprawach majątkowych, które pozwoliłyby mu zachować niezależność. Wyrazem tych tendencji był art. 52 i 53 ustawy.

Zgodnie z art. 52 Kościołowi i jego osobom prawnym przysługuje prawo nabywania, posiadania i zbywania mienia ruchomego i nieruchomości, nabywania i zbywania innych praw oraz zarządzania swoim majątkiem. Przepis ten w niezmienionej postaci znajduje się w ustawie do dnia dzisiejszego. Art. 53 zwalniał zaś (poza pewnymi wyjątkami) kościelne osoby prawne od obowiązku uzyskania zezwolenia na przyjęcie spadku zapisu i darowizny oraz zawarcie umowy dożywocia.

Wskazać jeszcze należy na treść art. 3 ustawy, według którego „ustawa niniejsza określa zasady stosunku Państwa do Kościoła, w tym jego sytuację prawną i majątkową (ust. 1). W sprawach odnoszących się do Kościoła, nie uregulowanych niniejszą ustawą, stosuje się powszechnie obowiązujące przepisy prawa, o ile nie są sprzeczne z wynikającymi z niej zasadami (ust. 2)”.

Uwzględnienie art. 3 prowadzi do wniosku, że art. 52 i art. 53 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego były przepisami szczególnymi w stosunku do powołanych wcześniej przepisów kodeksu cywilnego, albowiem spośród wielu podmiotów prawa cywilnego zawarte w nich regulacje odnosiły się tylko do niektórych z nich.

⁸ Dz. U. z 1980 r., nr 27, poz. 113.

⁹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 216.

Należy więc przyjąć, że po wejściu w życie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w stosunku do jego osób prawnych przestała obowiązywać koncepcja specjalnej zdolności prawnej, a także – co już wprost wynika z przepisu – sytuacja tych osób prawnych w zakresie wymogów uzyskiwania zezwoleń była dużo korzystniejsza niż innych niepaństwowych jednostek organizacyjnych.

Podobne rozwiązania zawierała ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Stosownie do art. 19 ust. 2, wypełniając funkcje religijne, kościoły i związki wyznaniowe mogą w szczególności nabywać, posiadać i zbywać majątek ruchomy i nieruchomy oraz zarządzać nim (pkt 7); zbierać składki i otrzymywać darowizny, spadki i inne świadczenia od osób fizycznych i prawnych (pkt 8).

Art. 13 ust. 3 i 4 uchylał zaś (z pewnymi wyjątkami) wymaganie uzyskania zezwolenia przez kościelną osobę prawną na przyjęcie spadku, zapisu i darowizny oraz zawarcie umowy dożywocia.

Zgodnie z art. 18 ust. 2 ustawy przepis art. 19, określający uprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, ma zastosowanie także do kościołów i związków wyznaniowych posiadających indywidualne regulacje prawne, jeżeli ustawy indywidualne takich uprawnień nie przewidują.

Wykładnia językowa wskazuje więc na to, że w stosunku do innych związków wyznaniowych niż Kościół katolicki koncepcja specjalnej zdolności prawnej nie została jeszcze wyeliminowana, albowiem przepis art. 19 ust. 2 stanowił wyraźnie, że związki wyznaniowe korzystają ze wskazanych w nim uprawnień, wypełniając funkcje religijne. Problematyka ta nie zostanie jednak poddana głębszej analizie, gdyż z powodu zmian, jakie zaszły nieco ponad rok później w kodeksie cywilnym, utraciła ona wszelkie znaczenie.

W dniu 28 lipca 1990 r. została uchwalona ustawa o zmianie ustawy – Kodeks cywilny¹⁰. Ustawa ta uchyliła m.in. przepisy kodeksu cywilnego, dotyczące specjalnej zdolności prawnej osób prawnych, oraz przepisy wymagające zezwolenia władz administracyjnych na przyjęcie spadku, zapisu i darowizny przez niepaństwowe jednostki

¹⁰ Dz. U. z 1990 r., nr 55, poz. 321.

organizacyjne oraz na przeniesienie na nie własności nieruchomości w drodze umowy dożywocia. Wyeliminowała także ograniczenia w obrocie nieruchomościami rolnymi.

W efekcie dokonanych zmian wszystkie osoby prawne uzyskały pełny zakres zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych¹¹. Regulacja przewidziana w art. 52 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego stała się więc swoistym *superfluum*, potwierdza bowiem kościelnym osobom prawnym prawa majątkowe, które przysługują wszystkim osobom prawnym. To samo dotyczy art. 19 ust. 2 pkt 7 i 8 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Ustawa z 28 lipca 1990 r. uchylila natomiast art. 53 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego oraz art. 13 ust. 3 i 4 o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Było to logiczną konsekwencją uchylenia stosownych przepisów kodeksu cywilnego.

Po 1990 r. zostało uchwalonych szereg ustaw regulujących stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi¹², które uznają

¹¹ Z. Radwański, *Prawo cywilne. Część ogólna*, Warszawa 1997, s. 160.

¹² Są to następujące ustawy:

- ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 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),
- ustawa z dnia 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 dnia 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 dnia 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 Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1995 r., nr 97, poz. 482),
- ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1997 r., nr 41, poz. 251),
- 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),

ich uprawnienia majątkowe w sposób identyczny jak ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Różnica polega na tym, że jedne uznają uprawnienia majątkowe Kościoła jako całości i jego osób prawnych¹³, inne zaś tylko kościelnych osób prawnych¹⁴. Tak jak w przypadku Kościoła katolickiego ustawy te potwierdzają tylko ogólną zasadę pełni uprawnień majątkowych osób prawnych.

Indywidualną regulację prawną, pochodzącą jeszcze z okresu II Rzeczypospolitej, mają Wschodni Kościół Staroobrzędowy, nieposiadający hierarchii duchownej, oraz Muzułmański Związek Religijny i Karaimski Związek Religijny¹⁵. W aktach prawnych regulujących stosunek państwa do tych związków wyznaniowych także znajdują się przepisy, które przyznają osobom prawnym tych związków wyznaniowych prawo do posiadania, obciążania, zbywania i nabywania majątku ruchomego i nieruchomego. Należy uznać, że obecnie również te przepisy potwierdzają tylko zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych osób prawnych tych związków wyznaniowych. Omówienie ich genezy wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania¹⁶.

-
- 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).

Wszystkie te ustawy były nowelizowane.

¹³ Jest tak w przypadku następujących Kościołów: Prawosławnego (art. 39), Ewangelicko-Augsburskiego (art. 33), Ewangelicko-Methodystycznego (art. 28), Adwentystów Dnia Siódmego (art. 27), Polskokatolickiego (art. 26), Mariawickiego (art. 23), Starokatolickiego Mariawitów (art. 25) i Zielonoświątkowego (art. 28).

¹⁴ W przypadku Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (art. 16) i Gmin Wyznaniowych Żydowskich (art. 22 ust. 1).

¹⁵ Sytuację tych związków wyznaniowych regulują następujące akty prawne:

- rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej 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 Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1936 r., nr 30, poz. 241).

Podsumowując, należy stwierdzić, że ewentualne uchylenie przepisów uznających uprawnienia majątkowe związków wyznaniowych zawartych w ustawach indywidualnych i w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie zmieniłoby ich sytuacji prawnej. Z punktu widzenia techniki legislacyjnej byłoby zaś pożądane, aby te same zagadnienia nie były przez prawo wielokrotnie regulowane.

Podobną regulację jak art. 52 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego zawiera art. 23 konkordatu¹⁷. Wbrew sugestiom niektórych przedstawicieli doktryny nie stanowi on jednak *superfluum*¹⁸. Chociaż generalnie jest on odpowiednikiem art. 52 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, jednak zawiera nową treść normatywną. Zgodnie z tym przepisem kościelne osoby prawne mogą nabywać, posiadać, użytkować i zbywać mienie nieruchomości i ruchome oraz nabywać i zbywać prawa majątkowe.

W mojej ocenie przepis ten przesądza ostatecznie spór o skuteczność prawa kanonicznego w zarządzaniu majątkiem kościelnym¹⁹. Wynika z niego jednoznacznie, że wszystkie czynności cywilnoprawne kościelnych osób prawnych dokonywane są wyłącznie na podstawie przepisów prawa polskiego, a prawo kanoniczne dla organów państwa nie ma w tym zakresie żadnego znaczenia. Przepis ten przesądza, że sprawy majątkowe nie należą do spraw własnych Kościoła. Stwierdzenie to wymaga szerszego uzasadnienia. Otóż przepisy konkordatu, traktujące o różnych uprawnieniach Kościoła, w niektórych przypadkach stanowią, że wykonywanie tych uprawnień odbywa się zgodnie z przepisami prawa kanonicznego z uwzględnieniem lub bez uwzględnienia prawa polskiego (np. art. 5,

¹⁶ W tej kwestii np. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967, s. 407 n.

¹⁷ Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

¹⁸ Tak co do zasady: J. Wistocki, *Konkordat polski 1993: tak czy nie?*, Poznań 1993, s. 161.

¹⁹ Problem obowiązywania prawa kanonicznego w polskim porządku prawnym jest sporny. Sąd Najwyższy uznał jego skuteczność m.in. w orzeczeniach z 27 lipca 2000 r. (IV CKN 88/00, LEX 52448) i z 24 marca 2004 r. (IV CKN 108/03, OSNC 2005/4/65). Stanowisko Sądu Najwyższego spotkało się w doktrynie zarówno z aprobatą (B. Rakoczy, glosa w OSP 2003/9/115), jak i krytyką (G. Radecki, glosa w OSP 2004/5/58; M. Jasiakiewicz, glosa w „Rejencie” 2005, nr 1, s. 122).

art. 7 ust. 1, art. 8 ust. 2, art. 19), w niektórych przepisach odesłanie do prawa kanonicznego wynika z samej istoty regulowanego zagadnienia (np. art. 6 ust. 1 stanowiący, że tworzenie struktur kościelnych należy do kompetentnej władzy kościelnej, nie odsyła do prawa kanonicznego, ale jego stosowanie wynika z zasady autonomii i niezależności), w innych zaś odsyła tylko i wyłącznie do prawa polskiego.

Z tą ostatnią sytuacją mamy do czynienia w art. 23 konkordatu. Założenie o racjonalności prawodawcy nakazuje przyjąć, że skoro w jednych przepisach tego samego aktu prawnego stosuje on technicznoprawny zabieg odesłania do przepisów prawa kanonicznego, w innych zaś wyraźnie odsyła do prawa polskiego, to czyni to w tym celu, aby wyraźnie rozróżnić stosowanie każdego z tych porządków prawnych. Prowadzi to do wyżej postawionej tezy, że w sprawach majątkowych kościelnych osób prawnych stosuje się jedynie przepisy prawa polskiego²⁰.

²⁰ Tak też, chociaż z powołaniem się jedynie na treść art. 23 konkordatu, G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, „Rejent” 2003, nr 7-8, s. 144. Niejasne jest natomiast w tej kwestii stanowisko J. Krukowskiego. Z jednej strony pisze on, że „Z konstytucyjnej zasady poszanowania przez państwo niezależności i autonomii kościołów w swoim zakresie (art. 25 konstytucji), wynika, iż normy prawa kanonicznego dotyczące uprawnień majątkowych Kościoła katolickiego mają moc obowiązującą tylko w porządku kościelnym. Natomiast skuteczność w porządku państwowym może zapewnić im uznanie przez państwo. Uznanie jest więc środkiem technicznym, przy którego użyciu państwo upoważnia podmioty kościelne do uczestniczenia w obrocie prawnym na swoim terytorium. Zasady tego uznania określone zostały w art. 23 konkordatu, w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP oraz w ustawach określających stosunek państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych”. Z takiego sformułowania wynikałoby, że autor opowiada się za skutecznością prawa kanonicznego w państwowym porządku prawnym w zakresie spraw majątkowych kościelnych osób prawnych. Dalej jednak, wymieniając uprawnienia majątkowe kościelnych osób prawnych, pisze, że „wykonywanie tych uprawnień odbywa się zgodnie z przepisami prawa polskiego” (J. Krukowski, w: *Polskie prawo wyznaniowe*, red. J. Krukowski, Warszawa 2000, s. 219).

2. ZAGADNIENIE ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ZOBOWIĄZANIA KOŚCIELNYCH OSÓB PRAWNYCH

Ciekawym rozwiązaniem przyjętym w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego jest art. 11, zgodnie z którym kościelna osoba prawna nie odpowiada za zobowiązania innej kościelnej osoby prawnej.

Wprowadzenie tego przepisu było umotywowane tym, że w okresie PRL zdarzały się przypadki pociągania do odpowiedzialności jednej kościelnej osoby prawnej za zobowiązania innej kościelnej osoby prawnej²¹. Obecnie jednak przepis ten może być źródłem pewnych niejasności przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, wynika z niego, że jedna kościelna osoba prawna nie może być pociągnięta do odpowiedzialności za zobowiązania innej kościelnej osoby prawnej, nie można więc np. obciążyć odpowiedzialnością diecezji za długi parafii. Przepis ten potwierdza więc obowiązującą na obszarze prawa cywilnego zasadę osobistej odpowiedzialności za zobowiązania²² i jako taki stanowi ustawowe *superfluum*.

Problemy natomiast mogą pojawić się w przypadku sukcesji uniwersalnej. Należy rozpatrywać go tutaj łącznie z art. 59 tej ustawy, na podstawie którego w razie zniesienia kościelnej osoby prawnej jej majątek przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną, a jeżeli taka nie istnieje lub nie działa w Polsce, jej majątek przechodzi na Konferencję Episkopatu Polski lub na Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych.

Istotne jest tutaj, co znaczy w tym przepisie słowo „majątek”, ponieważ w prawie cywilnym używane jest ono w dwóch znaczeniach: szerszym, obejmującym zarówno aktywa, jak i pasywa, jak też i węższym, obejmującym tylko aktywa²³. W prawie polskim nie ma żadnych ogólnych przepisów, które by kwestię tę w sposób generalny rozstrzygały. Z szeregu jednakże szczególnych przepisów

²¹ OSN-IC z 18 kwietnia 1963 r., I CR 223/63, OSPiKA 1965, nr 1, s. 10 n.

²² „Z zasady dłużnik i tylko dłużnik ponosi odpowiedzialność majątkową za swój dług. Odpowiada on całym swoim majątkiem, jaki ma w chwili prowadzenia przeciwko niemu egzekucji” (Z. Radwański, *Zobowiązania. Część ogólna*, Warszawa 1997, s. 21).

²³ Z. Radwański, *Prawo cywilne. Część ogólna*, s. 128.

prawnych (przepisy prawa spadkowego, przepisy k.s.h. o przekształceniach, podziale i łączeniu spółek) można wywnioskować, że w przypadku sukcesji uniwersalnej mamy do czynienia z majątkiem w znaczeniu szerszym, a więc obejmującym zarówno aktywa, jak i pasywa²⁴. Taką też koncepcję majątku należy przyjąć w przypadku sukcesji generalnej kościelnych osób prawnych.

W przypadku zobowiązań podatkowych w sposób wyraźny wspomniany wyżej problem regulują przepisy ordynacji podatkowej²⁵, które stanowią, że osoba prawna, która przejęła cały majątek innej osoby prawnej, wstępuje we wszystkie przewidziane w przepisach prawa podatkowego prawa i obowiązki osoby prawnej, której majątek przejęła (art. 93 § 2 w zw. z § 1 o.p.).

Przyjęcie, że art. 11 stanowi wyjątek wobec przyjętych w prawie cywilnym zasad sukcesji uniwersalnej czy też wobec wymienionych wyżej przepisów ordynacji podatkowej, prowadziłoby do wniosków absurdalnych. Oznaczałoby bowiem w przypadku sukcesji uniwersalnej kościelnych osób prawnych przejęcie samych aktywów bez przejęcia zobowiązań²⁶. W połączeniu z prawem Kościoła do samodzielnego znoszenia kościelnych osób prawnych mogłoby to prowadzić do różnych manipulacji, mających na celu pokrzywdzenie wierzycieli.

Wykładni takiej nie da się pogodzić z zasadą równości podmiotów prawa cywilnego. Konkludując, należy więc przyjąć, że art. 11 nie dotyczy takich sytuacji, gdy jedna kościelna osoba prawna jest na mocy art. 59 sukcesorem uniwersalnym innej kościelnej osoby prawnej.

Większość ustaw indywidualnych zawiera przepisy analogiczne jak art. 11 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego²⁷.

²⁴ Tamże, s. 101.

²⁵ Dz. U. RP z 1997 r., nr 137, poz. 926 z późn. zm.

²⁶ Mówiąc ściślej, brak możliwości pociągnięcia do odpowiedzialności cywilnej za te zobowiązania.

²⁷ W przypadku poszczególnych kościołów są to następujące przepisy ustaw o stosunku Państwa do Kościoła: art. 8 – Prawosławnego, art. 10 – Ewangelicko-Augsburskiego, art. 6 – Ewangelicko-Reformowanego, art. 7 – Polskokatolickiego, art. 7 – Starokatolickiego Mariawitów, art. 7 – Katolickiego Mariawitów, art. 8 – Zielonoświątkowego, art. 10 – Ewangelicko-Methodystycznego, art. 9 – Chrześcijan Baptystów, art. 8 – Adwentystów Dnia Siódmego, art. 8 ustawy o stosunku państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich.

Przepisów takich nie zawierają pozostałe ustawy indywidualne oraz ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Mimo tych różnic sytuacja związków wyznaniowych w zakresie dotyczącym odpowiedzialności jednej osoby prawnej związku wyznaniowego za zobowiązania innej jest taka sama, tzn. jest wyłączona poza przypadkami sukcesji uniwersalnej.

MAREK BIELECKI

WOLNOŚĆ RELIGIJNA NA TLE INNYCH PRAW I WOLNOŚCI PRZYSŁUGUJĄCYCH MNIEJSZOŚCIOM NARODOWYM I ETNICZNYM W POLSCE

WSTĘP

Charakteryzując zagadnienie nakreślone tematem niniejszego opracowania, należy na wstępie sprecyzować pojawiające się w nim pojęcia. Badania będą dotyczyły praw mniejszości narodowych i etnicznych, związanych głównie ze sferą religijności, które zostaną zaprezentowane na tle innych uprawnień. Terminologia dotycząca mniejszości została zaczerpnięta z ustawy z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (u.o.m.)¹. W dokumencie tym po raz pierwszy w systemie prawa polskiego zostały sprecyzowane pojęcia mniejszości narodowych i etnicznych. Według prawodawcy (art. 2 ust. 1 p. 1-5, art. 2 ust. 3 p. 1-5 u.o.m.) obie mniejszości mają następujące wspólne cechy: są mniej liczebne od pozostałej ludności Rzeczypospolitej Polskiej: 1) w sposób istotny odróżniają się od pozostałych obywateli językiem, kulturą i tradycją, 2) dążą do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji, 3) przodkowie osób należących do mniejszości zamieszkują terytorium RP co najmniej od 100 lat. Cechą odróżniającą obydwie zbiorowości jest utożsamianie się z narodem zorganizowanym we własnym państwie. O ile mniejszość narodowa wedle prawodawcy pozytywnie odnosi się do powyższej kwestii, o tyle mniejszość etnicz-

¹ Dz. U. z 2005 r., nr 17, poz. 141 z późn. zm.

na już nie. Różnicę stanowi również to, że mniejszości narodowe mają świadomość własnej historycznej wspólnoty narodowej, a mniejszości etniczne wspólnoty etnicznej, chociaż rozróżnienie wynika raczej ze specyfiki obydwu wspólnot.

Problematyka dotycząca mniejszości narodowych obecna była również w orzecznictwie polskich sądów powszechnych, które rozstrzygały, jak zbiorowość ową należy pojmować, gdy nie obowiązywała jeszcze definicja ustawowa².

Wśród mniejszości narodowych ustawodawca wymienia m.in. mniejszość białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską i żydowską (art. 2 ust. 2 u.o.m.), za mniejszości etniczne zaś uznaje mniejszość karaimską, łemkowską, romską i tatarską (art. 2 ust. 4 u.o.m.). W dalszej części opracowania na określenie tak mniejszości narodowej, jak i etnicznej zgodnie z art. 3 ust. 1 charakteryzowanej ustawy używać będziemy terminu „mniejszości”.

Ze sferą religijną łączą się zagadnienia związane z wolnością religijną zarówno w znaczeniu pozytywnym, jak i negatywnym, a także kwestia, w której religia wyznawana przez mniejszości staje się przesłanką do ich odmiennego traktowania. W grę będą wchodzić głównie uregulowania zapobiegające dyskryminacji interesujących nas społeczności.

² Zgodnie ze stanowiskiem Sądu Apelacyjnego w Katowicach z 1997 r. mniejszość narodowa, do której dana osoba chce przynależać i z którą chce się utożsamiać, musi obiektywnie istnieć. Musi bowiem istnieć jakieś społeczeństwo wyróżnione na podstawie obiektywnych kryteriów, z którymi ta osoba chce się identyfikować. Nie można bowiem, zdaniem sądu, określać swojej tożsamości narodowej w oderwaniu od podstawowej przesłanki, jaką jest istnienie określonego narodu, a naród istnieje wówczas, gdy nie ma wątpliwości co do praw do jego istnienia. Ponadto mniejszość narodowa to ta grupa etniczna, która ma wsparcie w większości poza granicami kraju (Postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 24 września 1997 r., I ACa 493/97, OSA 1998/10, poz. 43, s. 32). Rzeczone orzeczenie w sposób wyraźny podkreśla ścisły związek mniejszości z narodem, który musi istnieć, a ponadto jego istnienie musi mieć prawne umocowanie. Ponadto Sąd Apelacyjny utożsamiał mniejszość narodową z grupą etniczną, co może nasuwać pewne wątpliwości w świetle ustawy o mniejszościach, która w sposób wyraźny odróżnia te dwie zbiorowości.

Na temat pojęcia wolności religijnej powiedziano i napisano już bardzo wiele, na użytek zaś artykułu przyjmujemy, że w sensie pozytywnym oznaczać będzie ona uprawnienie woli osoby ludzkiej, nieograniczonej żadnym przymusem do samookreślenia siebie w sprawach religijnych, w ramach celów religijnych i według norm religijnych. W znaczeniu negatywnym jest to wolność od jakiegokolwiek przymusu ze strony innych jednostek, grup społecznych czy jakiegokolwiek władzy³.

Poniżej zostaną zaprezentowane rozwiązania zawarte w standardach prawa międzynarodowego i w prawie krajowym, jak również instytucje powołane do ochrony praw mniejszości narodowych i etnicznych. Badania zostaną uzupełnione wynikami raportu Europejskiej Komisji przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji (ECRI)⁴, który analizuje zarówno sytuację faktyczną, jak i prawną mniejszości narodowych i etnicznych.

1. GWARANCJE NORMATYWNE

Akty normatywne, regulujące w sposób kompleksowy sytuację mniejszości, pojawiły się w polskim systemie prawnym stosunkowo niedawno, bo w 2002 r. Wtedy to ratyfikowano Europejską Konwencję o Ochronie Mniejszości z 1 lutego 1995 r.⁵ oraz przyjęto ustawę z 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Nie można jednakże stwierdzić, że do tego czasu problematyka ta była obca polskiemu prawodawcy, ponieważ w aktach różnej rangi można odnaleźć regulacje dotyczące praw i wolności mniejszości.

³ H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. 1: *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 41-60.

⁴ ECRI została utworzona przez Radę Europy jako niezależna instytucja monitoringu w dziedzinie praw człowieka. Głównym obszarem badań są kwestie związane z zapobieganiem rasizmowi i nietolerancji. Składa się z niezależnych i bezstronnych ekspertów powoływanych na podstawie moralnego autorytetu oraz uznanych kompetencji w dziedzinie rasizmu, ksenofobii, antysemityzmu i nietolerancji.

⁵ Dz. U. z 2002 r., nr 22, poz. 209.

Polska, będąc pełnoprawnym członkiem społeczności międzynarodowej, poddała się również procesowi weryfikacji swych poczynań na płaszczyźnie ochrony praw człowieka przez instytucje międzynarodowe. Zagadnienie praw mniejszości narodowych i etnicznych co pewien czas jest przedmiotem oceny ECRI, która w swoich raportach analizuje zarówno sytuację faktyczną, jak i prawną⁶.

Ogólny wydźwięk ostatniego raportu dotyczącego Polski jest w zasadzie pozytywny⁷. ECRI z zadowoleniem przejęła zmiany, jakie nastąpiły w Polsce od momentu wydania drugiego raportu w 2002 r. (podjęto środki wyczulające policję i organy sądowe na przestępstwa o podłożu rasistowskim; opracowano w 2003 r. Program dla Społeczności Romów w Polsce; w 2004 r. przyjęto Narodowy Program Walki z Dyskryminacją Rasową, Ksenofobią i Nietolerancją; przepisy kodeksu pracy zawierają nowe przepisy, zakazujące dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej; kompetencje Pełnomocnika Rządu do Spraw Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn⁸ zostały rozszerzone na dyskryminację rasową, podjęto pewne kroki, mające na celu ochronę praw kulturalnych i językowych mniejszości narodowych i etnicznych, podjęto walkę z antysemityzmem szczególnie w szkołach). Oprócz pozytywnych zmian w dalszym ciągu można zaobserwować pewne niedociągnięcia, które powinny zostać wyeliminowane (policja i prokuratura nie przywiązują należytej uwagi do zwalczania przestępstw na tle rasowym; przypadki nienawiści rasowej bardzo rzadko stanowią przedmiot śledztwa; publikacje zawierające elementy rasistowskie są w wolnej sprzedaży; stwarza się trudności uchodźcom starającym się o azyl w Polsce; nie istnieje cywilny i administracyjny zbiór ustawodawstwa zabraniającego dyskryminacji rasowej we wszystkich

⁶ W każdym raporcie można wyróżnić cztery zasadnicze elementy. Pierwsza część dotyczy zrealizowania zaleceń zawartych w poprzednich raportach, druga skupia się na przedstawieniu sytuacji faktycznej i prawnej mniejszości, w trzeciej ECRI formułuje zalecenia, jakie państwo powinno zrealizować w najbliższej przyszłości, czwarta zawiera wyjaśnienia władz kraju, którego dotyczy dany raport.

⁷ Europejska Komisja przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji, Trzeci Raport dotyczący w Polsce. Przyjęty 17 grudnia 2004, Strasburg 2005.

⁸ Rząd premiera Kazimierza Marcinkiewicza 3 listopada 2005 r. zlikwidował ten urząd.

dziedzinach życia). Widać więc, że pozostaje jeszcze wiele do zrobienia na płaszczyźnie normatywnej, ale przede wszystkim w sferze mentalności ludzi, którzy muszą zacząć dostrzegać w osobie inaczej wyglądającej bądź mającej inne poglądy drugiego człowieka.

1.1. POLSKIE TRADYCJE KONSTYTUCYJNE

W polskim konstytucjonalizmie problematyka ochrony praw mniejszości obecna jest od momentu uchwalenia Konstytucji 3 maja. Wprawdzie w dokumencie tym zapewniono prymat religii rzymskokatolickiej i jej wyznawcom, ale jednocześnie zadeklarowano ochronę praw religijnych wszystkim ludziom⁹. W konstytucji tej zapewniono wprost ochronę mniejszościom religijnym, ale nie wspomniano o prawach mniejszości narodowych i etnicznych. Polska była wówczas krajem, gdzie żyło obok siebie wiele nacji, a religia była tym czynnikiem, który decydował o ich tożsamości. Kolejna konstytucja z 17 marca 1921 r.¹⁰, uchwalona już po odzyskaniu niepodległości, zawierała normy, które dotyczą sytuacji mniejszości narodowych i etnicznych¹¹. Zgodnie z art. 109 Rzeczpospolita zapewniała na swoim obszarze zupełną ochronę życia, wolności i mienia wszystkim bez różnicy, niezależnie od pochodzenia, narodowości, języka, rasy lub religii. Na podstawie powyższego unormowania wyraźnie możemy wyodrębnić zakres praw przysługujących mniejszościom narodowym (kryterium narodu i języka), etnicznym (kryterium rasy i języka) i religijnym (kryterium religii). W konstytucji z 23 kwietnia 1935 r.¹² (art. 7 ust. 2) prawodawca postanowił, że ani pochodzenie, ani wyznanie, ani płeć, ani narodowość nie mogą być powodem ograniczenia uprawnień obywateli co do wpływania na sprawy publiczne. W porównaniu z regulacjami zawartymi w Konstytucji marcowej

⁹ Zob. art. 1 Konstytucji 3 maja, za: *Konstytucja 3 maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, oprac. J. Kowecki, Warszawa 1991, s. 94.

¹⁰ Dz. U. z 1921 r., nr 44, poz. 267.

¹¹ Zob. H. Zięba-Załuca, *Konstytucja RP wobec problemu mniejszości narodowych i etnicznych*, „Annales UMCS” 2000, s. 97.

¹² Dz. U. z 1935 r., nr 30, poz. 227.

możemy zauważyć pewne rozbieżności. Konstytucja kwietniowa pomija kategorię mniejszości etnicznych. Świadczyć o tym może fakt niezamieszczenia kryterium rasy jako czynnika, który nie może decydować o odmiennym traktowaniu. Kolejną różnicą może wydawać się okoliczność, że Konstytucja marcowa przyznaje wyodrębniony katalog praw wszystkim ludziom, Konstytucja kwietniowa zaś tylko obywatelom. Jeżeli przyjrzymy się bliżej obu normom, to stwierdzimy jednak, że nie jest to niedopatrzanie, ale celowy zabieg. O ile bowiem Konstytucja marcowa wymienia prawa do ochrony życia i mienia, które przynależą się wszystkim ludziom bez względu na fakt bycia obywatelem konkretnego państwa, o tyle już prawo do wpływania na sprawy publiczne w sposób oczywisty przynależy na mocy Konstytucji kwietniowej jedynie obywatelom.

Konstytucja z 22 lipca 1952 r.¹³ nie zawierała norm odnoszących się do interesującej nas materii, a wolność sumienia i wyznania przysługiwała jedynie obywatelom Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (art. 81 ust. 1).

1.2. OBOWIĄZUJĄCE PRAWO POLSKIE

W przepisach konstytucji z 2 kwietnia 1997 r.¹⁴ można wyodrębnić regulacje odnoszące się wprost do mniejszości, jak również przepisy, które dotyczą ich jedynie pośrednio. Odnosnie do przepisów należących do pierwszej grupy należy wskazać przede wszystkim art. 35 i 27. Wedle pierwszego z nich Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim, należącym do mniejszości narodowych i etnicznych, wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. Zasadność zamieszczenia powyższego unormowania w kontekście praw związanych ze sferą religijną wynika z przepisów zawartych w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 grudnia 2002 r. w sprawie warunków i sposobu wykonywania przez szkoły i placówki publiczne

¹³ Dz. U. z 1952 r., nr 7, poz. 36 z późn. zm.

¹⁴ Dz. U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.

zadań umożliwiających podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej uczniów należących do mniejszości narodowych i grup etnicznych¹⁵, gdzie zgodnie z § 1 szkoły i placówki publiczne umożliwiają uczniom należącym do mniejszości narodowych i grup etnicznych podtrzymywanie i rozwijanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej oraz własnej historii i kultury poprzez:

- naukę języka mniejszości narodowej lub grupy etnicznej,
- naukę historii, geografii i kultury kraju pochodzenia mniejszości narodowej,
- prowadzenie zajęć artystycznych lub innych dodatkowych zajęć.

Z powyższego zestawienia wynika więc, że zarówno język, jak i kultura zaliczane są przez prawodawcę do czynników, które sprzyjają utrzymaniu przez uczniów ich tożsamości religijnej.

Prawodawca wprost stanowi, że mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej. Zapewnia się tu możliwość tworzenia bazy instytucjonalnej, która ułatwić ma realizowanie praw przysługujących mniejszościom.

Art. 27 konstytucji porusza kwestię języka mniejszości, który, jak ustaliliśmy, stanowi czynnik decydujący m.in. o tożsamości religijnej. Zgodnie z jego treścią w Rzeczypospolitej Polskiej językiem urzędowym jest język polski. Przepis ten nie narusza jednak praw mniejszości wynikających z ratyfikowanych umów międzynarodowych¹⁶. O ile kwestia używania języka w kontaktach międzyludzkich nie wywołuje żadnych wątpliwości, o tyle możliwość wprowadzenia go

¹⁵ Dz. U. z 2002 r., nr 220, poz. 1853.

¹⁶ Jako przykład takiej umowy może posłużyć Europejska Konwencja o Ochronie Mniejszości z 1 lutego 1995 r. (Dz. U. z 2002, nr 22, poz. 209), gdzie w art. 10 ust. 2 znalazło się stwierdzenie, że na „obszarach zamieszkałych tradycyjnie lub w znaczącej ilości przez osoby należące do mniejszości narodowej, o ile osoby te tego sobie zażyczą, i tam, gdzie takie życzenie odpowiada rzeczywistym potrzebom, Strony będą starać się zapewnić, na tyle, na ile to możliwe, warunki, które umożliwią używanie języka mniejszości w stosunkach pomiędzy tymi osobami a organami administracyjnymi”.

do instytucji wydaje się niektórym przedstawicielom doktryny zabiegiem sprzecznym z unormowaniami konstytucyjnymi¹⁷.

Jeżeli chodzi o katalog praw i wolności przynależnych członkom mniejszości jako obywatelom RP, należy wymienić przede wszystkim wolność sumienia i religii (art. 53), wolność sumienia, wyznania i przekonań dziecka w sposób odpowiadający stopniowi dojrzałości dziecka (art. 48 ust. 2)¹⁸, prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie z ich przekonaniem (art. 48 ust. 1), wolność zrzeszania się (art. 58), wolność pokojowych zgromadzeń (art. 57), wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji (art. 54) czy wreszcie zasada równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1). Oczywiście powyższe przykłady nie wyczerpują pełnego zakresu uprawnień przynależnych mniejszościom na mocy konstytucji, niemniej ukazują, że polska konstytucja zawiera dość obszerny zbiór gwarancji formalnych, które pozwalają mniejszościom łatwiej odnaleźć się w otaczającej rzeczywistości.

Zgodnie z § 11 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 3 grudnia 2002 r. w sprawie warunków i sposobu wykonywania przez szkoły i placówki publiczne zadań umożliwiających podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, języko-

¹⁷ Tak uważa, jak się wydaje, cytowana już H. Zięba-Załucka, która w swoim artykule przytacza opinię J. Trzcinińskiego, zarzucającego polskiej ustawie o mniejszościach niezgodność powyższej kwestii z konstytucją. Zob. J. Trzciniński, *Język urzędowy – art. 27 Konstytucji RP*, w: *Konstytucja, ustroj, system finansowy państwa. Księga pamiątkowa ku czci prof. Natalii Gajl*, pod red. I. Dąbrowskiej-Romanowskiej, A. Jankiewicz, Warszawa 1999.

¹⁸ Dziwić może fakt pewnego niedopatrzenia przez twórców ustawy zasadniczej, którzy na określenie tego samego rodzaju uprawnień używają różnych pojęć, raz jest to „wolność sumienia i religii”, raz „wolność sumienia i wyznania” czy wreszcie „wolność przekonań”. Należy więc postulować, by ustrojodawca, zmieniając przepisy konstytucji, zastosował jednolitą terminologię. Najwłaściwsze wydaje się pojęcie „wolność sumienia i religii”, chociaż niektórzy przedstawiciele doktryny uważają, że należało pozostać przy terminologii „wolność sumienia i wyznania”, która ugruntowana jest w polskiej tradycji prawnej. Zob. m.in. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 19; zob. też: M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 280.

wej i religijnej uczniów, podtrzymywanie poczucia tożsamości religijnej uczniów regulują przepisy o warunkach i sposobie organizowania nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach. Jako podstawową normę należy wskazać rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach¹⁹, jak również normy określające możliwość korzystania przez dzieci z nauczania religii i innych praktyk religijnych w razie przebywania z różnych przyczyn poza domem²⁰.

W systemie prawa polskiego obok przepisów gwarantujących wolność religijną w aspekcie pozytywnym i negatywnym można wyodrębnić również regulacje dotyczące problematyki ochrony owego uprawnienia. W niniejszym opracowaniu skupimy się głównie na normach, które *stricte* odnoszą się do mniejszości. Należy jednak pamiętać, że mogą one powoływać się także na gwarancje przysługujące wszystkim osobom podlegającym prawu polskiemu²¹.

Interesujące nas zagadnienia dotyczą głównie możliwości bronienia swoich praw przed organami wymiaru sprawiedliwości. Niedogodności dotyczą głównie bariery językowej, jaką napotykają członkowie mniejszości narodowych czy też etnicznych.

Aby usprawnić tok toczącego się postępowania, prawodawca uwzględnił możliwość nieznamomości języka polskiego przez osobę występującą przed sądami i organami administracji publicznej. Zgodnie z ustawą z 17 lipca 2001 r. o ustroju sądów powszechnych²² (art. 5 § 2) osoba, która nie włada w wystarczającym stopniu językiem polskim, ma prawo do występowania przed sądem w znanym przez nią języku i bezpłatnego korzystania z pomocy tłumacza. Na gruncie prawa procesowego prawodawca przewiduje obowiązkową i fakultatywną formę korzystania z pomocy tłumacza. Z pierwszą z tych form mamy do czynienia na mocy przepisów kodeksu postępowania ad-

¹⁹ Dz. U. z 1992 r., nr 36, poz. 155 z późn. zm.

²⁰ Zob. M. Bielecki, *Wolność religijna dziecka w prawie polskim*, Lublin 2005 (mps BU KUL), s. 57-61.

²¹ Zob. G. Jędrejek, T. Szymański, *Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 5(2002), s. 171-202.

²² Dz. U. z 2001 r., nr 98, poz. 1070 z późn. zm.

ministracyjnego z 14 czerwca 1960 r.²³ (k.p.a.) i kodeksu postępowania karnego z 6 czerwca 1997 r.²⁴ (k.p.k.). Zgodnie z art. 69 § 2 k.p.a. w protokołach przesłuchania osoby, która złożyła zeznanie w języku obcym, należy podać w przekładzie na język polski treść złożonego zeznania oraz wskazać tłumacza i podać jego adres, a tłumacz powinien podpisać protokół z przesłuchania. Z kolei k.p.k. (art. 204 § 1 p. 2 i art. 204 § 2) poleca, by wezwać tłumacza, jeżeli zachodzi potrzeba przełożenia na język polski pisma sporządzonego w języku obcym lub odwrotnie, lub zapoznania oskarżonego z treścią przeprowadzonego dowodu.

Fakultatywna forma skorzystania z pomocy tłumacza została przewidziana przez kodeks postępowania cywilnego z 17 listopada 1964 r.²⁵, gdzie prawodawca stanowi (art. 256 i 265 § 1), że sąd może zażądać, aby dokument w języku obcym był przełożony przez tłumacza przysięgłego, a do przesłuchania świadka niewładającego dostatecznie językiem polskim przybrać tłumacza. Wobec powyższych ustaleń należy postulować ujednolicenie ustawodawstwa w tym zakresie, ustanawiając obligatoryjną formę korzystania z pomocy tłumacza w przypadku osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych i nieznających języka polskiego.

1.3. UMOWY MIĘDZYNARODOWE

Zgodnie z unormowaniami obecnie obowiązującej konstytucji (art. 87 i 91 ust. 1) umowy międzynarodowe po ich ratyfikacji stanowią integralną część prawa polskiego, a ich usytuowanie w systemie źródeł prawa bezpośrednio po konstytucji sprawia, że posiadają moc prawną wyższą od ustaw zwykłych. W preambule Konwencji o Mniejszościach Narodowych czytamy, że „pluralistyczne i prawdziwe demokratyczne społeczeństwo powinno nie tylko szanować etniczną, kulturalną, językową i religijną tożsamość każdej osoby należącej

²³ Dz. U. z 2000 r., nr 98, poz. 1071 z późn. zm.

²⁴ Dz. U. z 1997 r., nr 89, poz. 555 z późn. zm.

²⁵ Dz. U. z 1964 r., nr 43, poz. 296 z późn. zm.

do mniejszości narodowej, lecz także tworzyć odpowiednie warunki, pozwalające im wyrażać, zachowywać i rozwijać tę tożsamość”. Zawarty tu postulat skierowany jest do państw-stron konwencji, aby tworzyły zarówno formalne (akty normatywne), jak i materialne (instytucje) gwarancje, służące do przestrzegania praw mniejszości narodowych.

W konwencji strony zapewniają poszanowanie praw każdej osoby należącej do mniejszości narodowej do swobodnego, pokojowego gromadzenia się, stowarzyszania się, wolności wyrażania opinii, wolności myśli, sumienia i religii (art. 7). Jeżeli przyrzeć się bliżej powyższemu katalogowi, należy stwierdzić, że wszystkie wymienione tu uprawnienia składają się na gwarancje wolności religijnej w aspekcie pozytywnym. Nie można bowiem suwerennie korzystać z tego prawa bez możliwości wyrażania własnych poglądów indywidualnie czy też na forum publicznym, w imieniu własnym czy jakiejś zorganizowanej społeczności. Zdaje się, że prawodawca celowo umieścił te charakterystyczne uprawnienia w jednym artykule, widząc między nimi ścisłą korelację²⁶. W dalszej części dokumentu następuje sprecyzowanie powyższych gwarancji. Obok praw wymienionych w art. 7 strony zobowiązują się zapewnić mniejszościom narodowym prawo do uzewnętrzniania własnej religii lub przekonań, jak również prawo do zakładania instytucji, organizacji i stowarzyszeń religijnych (art. 8)²⁷. Ponadto strony zobowiązują się uznać, że prawo do wyrażania własnej opinii przez osobę należącą do mniejszości oznacza wolność posiadania własnych opinii oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez względu na granice państwowe, a także sze-

²⁶ Odnośnie do umieszczenia w jednym artykule gwarancji dotyczących tworzenia stowarzyszeń i wolności sumienia i religii zob. J. Matwiejuk, *Pozycja prawna organizacji i stowarzyszeń religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 6(2003), s. 9. Autor wyraża wątpliwość, czy polski ustrojodawca słusznie postąpił, zamieszczając w dwu odrębnych artykułach gwarancje dotyczące wolności religijnej i wolności zrzeszania się.

²⁷ Na temat tworzenia tego typu organizacji zob.: J. Matwiejuk, *Pozycja prawna organizacji; Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, Warszawa 2006, s. 94-104; W. Bar, *Wolność zrzeszania się osób wierzących*, w: *Prawo wyznaniowe*, pod red. H. Misztala, Lublin 2000, s. 416-427.

roki dostęp do środków przekazu (art. 9). Dokumentem odnoszącym się do ściśle określonej grupy osób jest Konwencja o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 r.²⁸ W świetle art. 30 w tych państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe bądź osoby pochodzenia rdzennego, dziecku należącemu do takiej mniejszości lub dziecku pochodzenia rdzennego nie można odmówić prawa do posiadania i korzystania z własnej kultury, wyznawania i praktykowania swojej religii, używania własnego języka, łącznie z innymi członkami jego grupy. Gwarancje wyznawania i praktykowania własnej religii, które stanowią przejaw wolności religijnej dziecka, zostały zamieszczone obok innych praw, tj. posiadania własnej kultury i języka, decydujących o tożsamości grup mniejszościowych. Konwencja określa także, pod jakimi warunkami dzieci mogą korzystać z owej wolności. Po pierwsze, chodzi o uprawnienia rodziców, którzy mają prawo wychowywać dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka. Po drugie, swoboda wyrażanej religii nie może naruszać bezpieczeństwa narodowego i porządku publicznego, zdrowia, moralności społecznej oraz podstawowych praw i wolności innych osób (art. 14 ust. 2 i 3)²⁹. Konwencja przyznaje ponadto dziecku prawo do swobodnego zrzeszania się, wolność pokojowych zgromadzeń (art. 15), prawo do wyrażania własnych opinii, jak również prawo do swobodnej wypowiedzi (art. 12 i 13). Na marginesie można stwierdzić, że twórcy konwencji wykazali się pewną niekonsekwencją, zapewniając raz „prawo zrzeszania się”, raz „wolność pokojowych zgromadzeń”. Zakres obu pojęć jest różny. O ile więc przy zapewnieniu wolności ustawodawca nie jest uprawniony do ustalania sposobu zachowania się podmiotu uprawnionego, a jedynie do formułowania pewnych ram, których nie wolno przekraczać (porządek, moralność itp.), o tyle przy kon-

²⁸ Dz. U. z 1991 r., nr 120, poz. 526.

²⁹ Por. J. Krukowski, *Ochrona wolności myśli sumienia i religii dziecka*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13(2003), s. 15, gdzie autor, analizując granice wolności religijnej w kontekście unormowań Konstytucji RP z 1997 r., stwierdza, że przesłanka ochrony bezpieczeństwa narodowego jest w stosunku do osoby dziecka zwrotem niewłaściwym i stanowi relikwyt totalitaryzmu, stawia bowiem interes państwa ponad dobrem człowieka. Zdaniem autora można mówić jedynie o naruszeniu bezpieczeństwa publicznego.

struowaniu praw jest władny do wyczerpującego ich ukształtowania³⁰. Jeżeli chodzi o zagadnienie zrzeszania się i zgromadzeń, należałoby ujedlinić terminologię, zwracając się zgodnie z Konstytucją RP z 1997 r. ku pojęciu „wolności”.

Zgodnie z art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r.³¹ w państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy.

Obok wielostronnych konwencji Rzeczpospolita zawarła również dwustronne umowy międzynarodowe, w których pojawiają się normy, odnoszące się do sytuacji mniejszości narodowych i etnicznych. Ramy opracowania nie pozwalają na analizę wszystkich dokumentów, niemniej analiza jednego z nich pozwoli zorientować się w ich treści, wszystkie bowiem zawierają bardzo zbliżone regulacje.

Dla przykładu posłużymy się unormowaniami traktatu z Federacją Rosyjską z 22 maja 1992 r. o przyjaznej i dobrosąsiedzkiej współpracy³². Wolność religijna została potraktowana tu jako bardzo istotne uprawnienie, przysługujące mniejszościom wywodzącym się z obu krajów. Świadczy o tym unormowanie, wedle którego obie strony umowy uznają wolność wyznania za jedno z podstawowych praw człowieka i będą kierować się tą zasadą, gwarantując ją, zgodnie ze swoim ustawodawstwem, obywatelom Rzeczypospolitej Polskiej pochodzącym z Rosji i obywatelom Federacji Rosyjskiej polskiego pochodzenia, niezależnie od ich narodowości i wyznania. Wolność ta ma wyrażać się posiadaniem obiektów i miejsc kultu, jak również możliwością ich odwiedzania w celu sprawowania praktyk religijnych. Zapewniono także prawo do wychowania i edukacji religijnej (art. 16 ust. 2). Jak należy domniemywać, prawo do wychowania przysługuje rodzicom i opiekunom prawnym, którzy mogą decydo-

³⁰ Zob. P. Sarnecki, *Wolność zrzeszania się*, Warszawa 1998, s. 25. Autor analizuje, co prawda, wolności i prawa konstytucyjne, jednakże poczynione uwagi można zastosować do przepisów konwencji.

³¹ Dz. U. z 1977 r., nr 38, poz. 167.

³² Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 291.

wać o treściach przekazywanych ich dzieciom. Wiąże się z tym również możliwość posyłania dzieci do szkół, które uznają za najbardziej odpowiednie. Prawo do edukacji religijnej przysługuje głównie dzieciom i wyraża się w możliwości zapoznawania się w procesie kształcenia z treściami wyznawanej przez nich wiary.

Specyficznym rodzajem bilateralnej umowy międzynarodowej jest konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w 1993 r.³³ Jego normy odnoszą się wyłącznie do wiernych (również należących do mniejszości narodowych i etnicznych), będących członkami Kościoła katolickiego. Zgodnie z art. 18 stosownie do potrzeby zapewnienia opieki duszpasterskiej nad członkami mniejszości narodowych biskupi diecezjalni decydują o zorganizowaniu posługi duszpasterskiej i katechizacji w języku właściwej mniejszości.

Przedstawione powyżej unormowania mają charakter gwarancji formalnych.

2. OCHRONA INSTYTUCJONALNA

Obok norm prawnych gwarantujących prawa mniejszościom można wyróżnić instytucje, które mają wcielać owe normy w życie. Wśród nich znajdują się instytucje o charakterze ogólnym, tj. Rzecznik Praw Obywatelskich i Rzecznik Praw Dziecka, jak również te, które swoją działalność *stricte* ukierunkowują w stronę praw mniejszości. W grę wchodzi tu m.in. Zespół do Spraw Mniejszości Narodowych, Wydział Mniejszości Narodowych i Etnicznych, Zespół do Spraw Kultury Mniejszości Narodowych i Etnicznych, a także Komisja Wspólna Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Ponadto ustawodawca określił katalog uprawnień przysługujących Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz wojewodzie. Nie są to oczywiście wszystkie instytucje powołane do strzeżenia praw mniej-

³³ Na temat natury umów konkordatowych zob. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995; J. Krukowski, *Konkordat dla Polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.

szości (warto chociażby wymienić organy wymiaru sprawiedliwości), jednakże wyczerpująca analiza przekroczyłaby ramy opracowania.

Zarówno przepisy ustawy o RPO, jak i ustawy o RPD nie zawierają w swej treści norm, które odnoszą się wprost do praw i wolności mniejszości, ale ich analiza pozwala stwierdzić, że owe zbiorowości podlegają ich zakresowi. W ustawie z dnia z 15 lipca 1987 r. o Rzeczniku Praw Obywatelskich³⁴ (art. 1 ust. 2) prawodawca stwierdza, że Rzecznik stoi na straży wolności i praw człowieka określonych w Konstytucji RP oraz w innych aktach normatywnych. Powyższy zwrot został zaczerpnięty wprost z art. 208 ust. 1 obecnie obowiązującej konstytucji. Ustawa z 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka³⁵ (art. 1 ust. 2) stanowi, że Rzecznik stoi na straży praw dziecka określonych w Konstytucji RP, Konwencji o Prawach Dziecka i innych przepisach prawa. Zarówno konstytucja, jak i konwencja chronią w swej treści prawa i wolności mniejszości narodowych i etnicznych. Jeżeli chodzi o korelację kompetencji obu organów, to zgodnie z treścią przepisów RPO podejmuje sprawy skierowane przez RPD bez możliwości odmowy (art. 10 ust. 2 RPD i art. 1 ust. 2a RPO).

Organ, który wprost powołany jest do ochrony praw mniejszości, to Zespół do Spraw Mniejszości Narodowych utworzony w dniu 6 lutego 2002 r. jako organ opiniodawczo-doradczy Prezesa Rady Ministrów. Kontynuuje on zadania istniejącego w latach 1997-2001 Międzyresortowego Zespołu do Spraw Mniejszości Narodowych³⁶. Do jego głównych zadań należy m.in.: opracowywanie działań rządu, które mają stwarzać odpowiednie warunki dla mniejszości narodowych, ocena i propozycje rozwiązań zmierzających do zapewnienia praw i zaspokojenia potrzeb, przeciwdziałanie zjawiskom naruszania ich praw oraz inicjowanie badań nad sytuacją mniejszości narodowych w Polsce³⁷.

³⁴ Dz. U. z 1987 r., nr 21, poz 123 z późn. zm.

³⁵ Dz. U. z 2000 r., nr 6, poz. 69 z późn. zm.

³⁶ Zob. www.mswia.gov.pl.

³⁷ Tamże.

Wydział Mniejszości Narodowych i Etnicznych wchodzi w skład Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA. Powołany został w styczniu 2000 r. Do zakresu jego działań należy prowadzenie spraw mniejszości narodowych i etnicznych oraz społeczności posługującej się językiem regionalnym, w tym przygotowywanie materiałów dotyczących respektowania praw osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych, jak również podejmowanie działań, mających na celu przeciwdziałanie zjawiskom naruszania praw osób należących do mniejszości³⁸.

W skład Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA wchodzi również Zespół do Spraw Kultury Mniejszości Narodowych i Etnicznych, który rozpoczął swe działanie w styczniu 2005 r. na podstawie art. 41 ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Do zakresu działań Zespołu należy zachowanie i rozwój kultury oraz języka regionalnego mniejszości narodowych i etnicznych³⁹.

Ustawa o mniejszościach zawiera rozdział poświęcony organom do spraw mniejszości narodowych, gdzie wymienia się m.in. ministra właściwego do spraw wyznań religijnych i mniejszości (obecnie jest to Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji), wojewodę oraz Komisję Wspólną Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Minister ma m.in. sprzyjać realizacji prawa i potrzeb mniejszości, dbać o zachowanie i rozwój tożsamości, kultury i języka mniejszości, jak również realizować zasady równego traktowania osób bez względu na pochodzenie etniczne.

Do zadań wojewody należy głównie koordynacja na obszarze województwa działań organów administracji rządowej na rzecz mniejszości, jak również podejmowanie działań w zakresie respektowania praw mniejszości i rozwiązywania ich problemów. Ponadto wojewoda może ustanowić pełnomocnika do spraw mniejszości narodowych i etnicznych (art. 21 ust. 1-3 u.o.m.).

Ustawa przewidziała także organ opiniodawczo-doradczy Prezesa Rady Ministrów w postaci Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Narodowych i Etnicznych. Do jej zadań należy m.in. wyrażanie opinii w sprawach realizacji praw i potrzeb mniejszości, opiniowanie projektów aktów prawnych i programów dotyczących mniejszości oraz podejmowanie działań na rzecz przeciwdziałania dyskryminacji osób należących do mniejszości. W celu realizacji powyższych zadań Komisja współpracuje z organami administracji rządowej, samorządu terytorialnego i organizacjami społecznymi. Może też zwracać się do różnych instytucji oraz środowisk naukowych i innych placówek o wszelkiego rodzaju opinie i ekspertyzy (art. 23).

Z powyższego zestawienia instytucji widać, że prawodawca w dostateczny sposób zadbał o ochronę praw mniejszości. Niemniej ich stosunkowo duża liczba wymusza postulat szerokiej koordynacji działań, by mogły efektywnie wykonywać spoczywające na nich zadania.

PODSUMOWANIE

W społeczeństwie, w którym żyją obok siebie ludzie różnych nacji i kultur, istnieje potrzeba zapewnienia im możliwości podtrzymywania własnej tożsamości i kultury. Od momentu wstąpienia do UE Polska staje się miejscem coraz bardziej atrakcyjnym, z którym wiele osób zamierza związać przyszłość swoją i swoich rodzin. Dlatego też problem ochrony praw mniejszości narodowych i etnicznych nie będzie tracił na aktualności.

W niniejszym opracowaniu staraliśmy się wykazać poprzez pryzmat ochrony wolności religijnej na tle innych praw przysługującym mniejszościom, jak kwestia ta funkcjonuje w ujęciu normatywnym. Po analizie obowiązujących regulacji prawnych należy stwierdzić, że prawodawca przez ratyfikację standardów międzynarodowych i własne ustawodawstwo w dostateczny sposób zadbał o ochronę interesów mniejszości. Dlatego też od stosujących prawo i całego społeczeństwa zależy, czy istniejące przepisy nie pozostaną jedynie martwą literą prawa.

ANETA MARIA ABRAMOWICZ

PODMIOTY PRAWA DO WOLNOŚCI MYŚLI,
SUMIENIA I RELIGII W NORMACH
PRAWA MIĘDZYNARODOWEGO I WSPÓLNOTOWEGO

WPROWADZENIE

Podmiotami uprawnionymi do korzystania z wolności myśli, sumienia i religii są ludzie występujący i działający indywidualnie lub zbiorowo. Prawo to przysługuje każdemu człowiekowi z samego faktu bycia osobą, której przyrodzonym atrybutem jest godność osoby ludzkiej. Z niej właśnie wolność ta wypływa. Jest ona sferą działania ludzkiego, która nie powinna być reglamentowana przez państwo. Błędem jest uzależnianie posiadania jej od obywatelstwa, miejsca zamieszkania czy jakiegokolwiek innej przesłanki. Żaden ustawodawca nie jest w stanie jej stworzyć, ponieważ jej jedynym dysponentem jest tylko człowiek.

1. GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ JAKO ŹRÓDŁO PODSTAWOWYCH
PRAW I WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Istotnym elementem obrazu człowieka, jaki można zrekonstruować na podstawie aktów prawa międzynarodowego, jest właśnie przyrodzona godność jednostki ludzkiej¹. Podstawą wolności religij-

¹ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1989, z. 2, s. 103. Na takim

nej, podobnie jak wszystkich innych praw i wolności człowieka, jest więc godność osoby ludzkiej². Natomiast ugruntowanym rozwiązaniem europejskich systemów prawnych jest zaliczenie wolności religijnej do praw fundamentalnych, nienaruszalnych, mających zakorzenienie w godności ludzkiej³, czyli do praw podstawowych, a te nabierają konkretnego kształtu prawnego w zależności od moralnego znaczenia idei ochrony godności ludzkiej⁴.

Podstawy praw człowieka nie szuka się w woli sprawujących władzę w państwie i umieszczonych w konstytucjach czy też ogłoszonych, przy zgodzie państw, konwencjach międzynarodowych⁵. Błędem jest szukanie tej podstawy w koncepcji praw obywatelskich. Uznaje ona

stanowisku stoi też polska konstytucja z 1997 r. (Dz. U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.), która w art. 30 stanowi, że „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło praw i wolności człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. K. Complak, *O prawidłowe pojmowania godności osoby ludzkiej*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 63. Zob. też: P. Stanisławski, *Podstawy polskiego prawa wyznaniowego. Źródła prawa wyznaniowego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, Warszawa 2006, s. 46.

² J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 89. Zasada, że godność ludzka jest źródłem praw i wolności człowieka, oparta jest na określonej prawdzie o człowieku jako bycie osobowym wyposażonym w atrybuty rozumności, wolności i sumienia.

³ W. Bar (rec.), *Stefano Ceccanti, Una Libertà comparata. Libertà religiosa fondamentale e società multietniche, Bologna 2001*, ss. 253, nrb. 9, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 5(2002), s. 272. Jan Paweł II w dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej, przesłanym KBWE w Madrycie (1 września 1980 r.) pisał: „Wolność sumienia i religii [...] jest [...] pierwszym i niezbędnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności” (P. Policastro, *Prawa podstawowe w demokratycznych transformacjach ustrojowych*, Lublin 2002, s. 100). Zob. też: A. Grześkowiak, *Fundamenty integracji Europy*, w: *Kultura i prawo. Podstawy jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 271.

⁴ P. Policastro, *Prawa podstawowe*, s. 42.

⁵ F. J. Mazurek, *Pojęcie godności człowieka. Historia i miejsce w projektach Konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 6(1996), s. 55. Warto zauważyć, że w Protokole Dodatkowym (1988) do Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka (1969) wprost mówi się, że „podstawowe prawa człowieka nie wypływają z faktu

bowiem prawa obywatelskie za wtórne w stosunku do państwa. Zatem prawa te, według tej koncepcji, zawdzięczają swoje istnienie i treść ustawodawczej decyzji państwa. Co za tym idzie, wyłącznie w gestii państwa leży wykreowanie i nadanie określonej treści prawom przysługującym obywatelom. Państwo może je również w każdej chwili zmienić lub nawet uchylić. Jest to więc koncepcja praw relatywnych⁶. Źródłem natomiast praw człowieka jest przyrodzona godność osoby ludzkiej⁷. Prawo nie ustanawia tej godności, lecz ją zakłada jako przyrodzoną⁸. Uzależnienie nadania człowiekowi godności osoby ludzkiej od decyzji społeczeństwa oznaczałoby radykalne pozbawienie prawa stanowionego oparcia w prawach człowieka, pozbawienie go też całego moralnego autorytetu, jaki stąd prawo dla siebie czerpie⁹.

Pojęcie godności ludzkiej jest trudne do zdefiniowania¹⁰. Żaden z aktów międzynarodowej ochrony praw człowieka nie zawiera le-

bycia obywatelem danego państwa, lecz opierają się na właściwościach osoby ludzkiej [...] na uznaniu godności osoby ludzkiej”.

⁶ H. Misztal, *Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 192.

⁷ J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw i wolności człowieka w umowach międzynarodowych*, w: *Kultura i prawo. Podstawy jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 179. „Podstawą praw człowieka nie jest wola większości obywateli ani wola narodu, ani umowa społeczna, ani wola klasy panującej, ani ustawa konstytucyjna, ale jest nią «przyrodzona godność osoby ludzkiej»”.

⁸ A. Szostek, *Prawa człowieka: podstawa czy wyzwanie dla współczesnego prawa stanowionego?*, w: *Kultura i prawo. Podstawy jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 127. Prawo – według tej koncepcji – zakłada też, że godność ta jest bardziej pierwotna niż jakiegokolwiek różnice pomiędzy ludźmi. W tym sensie zarówno nowożytne prawo konstytucyjne, jak i współczesne akta międzynarodowe określają same siebie jako podporządkowane prawom człowieka.

⁹ Tamże, s. 139. W świetle takiej pozytywistycznej filozofii prawa równie legalne jest odmówienie człowieczeństwa nienarodzonemu, jak i narodzonemu, byleby decyzja taka była proceduralnie prawidłowo podjęta.

¹⁰ J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw*, s. 181. Można wyróżnić dwie kategorie tej godności. Jest to godność obiektywna, zwana godnością osobową, która jest przyrodzona i niezbywalna, oraz godność subiektywna, zwana osobowościową, która może być nabyta i utracona. Zob. też: J. Krukowski, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 39.

galnej definicji przyrodzonej godności człowieka. Ewentualne próby zdefiniowania utrudnia fakt, iż pojęcie to występuje najczęściej w nieodkreślonym kontekście preambuł tych aktów, rzadko zawarte natomiast jest w części merytorycznej dokumentów¹¹.

Jak się wydaje, godność należy rozumieć jako zdolność każdej osoby do samostanowienia, czyli – jak orzekł niemiecki Trybunał Konstytucyjny w dniu 15 XII 1983 r. – jako zdolność do swobodnego podejmowania decyzji przez jednostkę w zakresie urzeczywistnianych czynności bądź w zależności od przypadku zaniechanie, włączając w to możliwość konsekwentnego działania zgodnie z podjętą decyzją¹².

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego pojęcie wolności religijnej głoszone przez Sobór Watykański II związane jest z przyjęciem obrazu człowieka jako istoty zdolnej do wykonywania wyboru, polegającego na dobrowolnym przyjęciu poznanej prawdy jako dobra lub jej odrzuceniu. Z kolei prawo do wolności religijnej jest zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej. Z racji swojej godności wszyscy ludzie są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność. Godność ludzka jest źródłem praw i wolności człowieka, czyli bytu osobowego wyposażonego w atrybuty rozumności, wolności i sumienia¹³.

Treść pojęcia godności ludzkiej można zaprezentować na podstawie jej ujęcia w pierwszym dokumencie międzynarodowym, proklamującym zasadę poszanowania godności ludzkiej, jakim jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka¹⁴. Za atrybuty godności ludzkiej uznano tutaj rozum i sumienie. Wskazanie rozumu jako istotne-

¹¹ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach*, s. 112.

¹² M. Jabłoński, *Rozważania na temat znaczenia pojęcia godności człowieka w polskim porządku konstytucyjnym*, w: *Prawo i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 83. Zob. też: O. Luchterhandt, R. Brusckke, *Godność człowieka – aktualne kwestie sporne w niemieckim prawie państwowym*, „Państwo i Prawo” 2005, nr 2, s. 34-48.

¹³ J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 87-89. Zob. też: O. Luchterhandt, R. Brusckke, *Godność człowieka – aktualne kwestie*, s. 34-48.

¹⁴ J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw*, s. 192-193. Art. 1 stanowi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem”.

go elementu godności ludzkiej oznacza zaakcentowanie zdolności człowieka do poznania prawdy. Sumienie natomiast podkreśla etyczny wymiar godności ludzkiej, wskazując zdolność człowieka do rozpoznania dobra i zła moralnego. Za istotny element tego pojęcia uznana została również wolność¹⁵. Z treści pojęcia godności ludzkiej wysunąć można wniosek, że jest ona wartością pierwotną w stosunku do państwa i społeczeństwa, fundamentalną normą państwa, nie tylko zaś przyczyną praw człowieka¹⁶.

Podkreślenie przyrodzonego charakteru godności ludzkiej oznacza, że państwo tylko stwierdza jej istnienie jako bezsporny fakt, uznaje ją za wartość pierwotną, istniejącą niezależnie od woli prawodawcy. Godność ludzka jako stały atrybut każdego człowieka ma roszczeniowy charakter. Dlatego też państwo ma być obrońcą i gwarantem praw i wolności, których podmiotem jest każda osoba¹⁷.

Wielu autorów uważa, że to właśnie system zachodnioeuropejski stanowi najwyższą formę gwarancji przyrodzonej godności jednostki¹⁸. Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności wraz z towarzyszącymi jej protokołami nie zna jednak pojęcia godności osoby ludzkiej, mimo że stanowi ona standard europejskiego systemu ochrony praw człowieka¹⁹. Za normatywną namiastkę tego pojęcia uważa się art. 3 Konwencji. Głosi on, że „nikt

¹⁵ Trzeba zauważyć, że papież Jan Paweł II również mocno akcentuje ten element, stwierdzając, że „Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka” (J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 89).

¹⁶ B. Kempen, *Godność człowieka jako idea przewodnia konstytucji w Europie*, w: *Kultura i prawo. Podstawy jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 223.

¹⁷ J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw*, s. 193-195.

¹⁸ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach*, s. 109.

¹⁹ Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 284; J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw*, s. 185. To przemilczenie systemu zachodnioeuropejskiego jest tym bardziej interesujące, że pojęcie godności człowieka występuje w systemie afrykańskim. Umieszczone jest zarówno w preambule Karty OJA z 25 maja 1963 r., jak i w art. 5 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów z 1981 r. Pojęcie to pojawiło się już w 1948 r. w amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka z Bogoty, a następnie powtórzone w Deklaracji z Punta del Este z 1961 r. Pojęcie to występuje ponadto w Konwencjach Genewskich z 12 sierpnia 1949 r. oraz Protokołach Dodatkowych do Konwencji Genewskich z 12 grudnia 1977 r. J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach*, s. 109.

nie będzie poddany torturom ani nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu”. Trybunał w Strasburgu jedynie w nielicznych przypadkach odwoływał się *eo nomine* do pojęcia godności osoby ludzkiej i nawet wtedy robił to na zasadzie posiłkowego odwołania się. Nie wyjaśniał jego znaczenia i nie przyznał mu charakteru normatywnego i bezwzględnie obowiązującego²⁰.

Dopiero Deklaracja Praw i Wolności uchwalona przez Parlament Europejski w Strasburgu 12 kwietnia 1989 r. wyraźnie odwołuje się do pojęcia godności osoby ludzkiej. W preambule tej Deklaracji czytamy, że „jest niezbędne dla Europy potwierdzenie istnienia wspólnoty opartej na poszanowaniu godności ludzkiej i praw podstawowych”. Do art. 1 tej Deklaracji zostało ponadto wpisane mocne stwierdzenie, że „godność ludzka jest nienaruszalna”²¹.

Wyraźnie do zasady godności ludzkiej odwołuje się Akt Końcowy KBWE z Helsinek (1975). W zasadzie 7 tego Aktu zostało potwierdzone, że państwa uczestniczące będą „popierać i zachęcać do efektywnego korzystania z obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalnych i innych praw i wolności, które wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej i mają podstawowe znaczenie dla swobodnego jej rozwoju”. Godność ludzka jest tu pojmowana jako źródło, z którego wynikają wszystkie prawa i wolności człowieka oraz podstawa jego swobodnego rozwoju. Podobnie jak inne akty prawa międzynarodowego i wspólnotowego, również Akt Końcowy KBWE uznaje godność człowieka za normatywną zasadę systemu międzynarodowej ochrony praw człowieka²². Godność ludzka urasta tutaj do rangi zasady prawnej, jednocześnie jest czymś innym niż same prawa człowieka i wspólnie z nimi stanowi jedną z podstaw współczesnego świata²³.

²⁰ M. Jabłoński, *Rozważania na temat znaczenia*, s. 90.

²¹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 311-312.

²² J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw*, s. 187-191.

²³ J. Zajadło, *Godność jednostki w aktach*, s. 106. Tak np. konwencja w sprawie zwalczania handlu żywym towarem i eksploatacji prostytucji z 2 grudnia 1949 r. uznała prostytucję i handel żywym towarem za „niezgodnie z godnością i wartością ludzkiej osoby i zagrażające dobru jednostki, rodziny i wspólnoty”. Podobnie sformułowano to

Traktat ustanawiający Konstytucję Unii Europejskiej również nie zapomina o pojęciu godności osoby ludzkiej²⁴. W preambule tego aktu czytamy: „Świadoma swego duchowego i moralnego dziedzictwa Unia stworzona jest na niepodzielnych i uniwersalnych wartościach: godności człowieka, wolności, równości i solidarności”. Unia Europejska nie chce być odbierana tylko jako wspólnota gospodarcza oparta na wspólnocie interesów, ale chce być postrzegana jako wspólnota budowana na silnym fundamencie wartości, które mają jednoczyć członków Unii. Bezpośrednio wskazuje te wartości. Są nimi godność człowieka, wolność, równość i solidarność²⁵.

Podobnie Karta Praw Podstawowych uchwalona przez Parlament Europejski odwołuje się do tego terminu. W art. 1 Karty czytamy: „Godność człowieka jest nienaruszalna, należy ją szanować i chronić”. To znaczy, że pełni ona w Unii Europejskiej podwójną rolę. Jest fundamentem dla praw podstawowych, a proklamowane w art. 1 prawo do jej ochrony stanowi jedną z podstawowych zasad Unii Europejskiej. Godność ludzka jest więc wartością i zasadą ponadpaństwową²⁶. Fakt uchwalenia przez PE Karty Praw Człowieka prawdopodobnie nie zmieni sposobu orzekania przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Zapis art. 1 Karty ma charakter deklaratywny, potwierdzający fakt istnienia wartości, jaką jest godność człowieka. Obowiązek jej szanowania i ochrony realizować się będzie na podstawie innych konkretnych przepisów Karty, np. poświęconych zakazowi tortur, nieludzkiemu lub poniżającemu traktowaniu. Pojęcie godności znane było już przed uchwaleniem tego aktu, dlatego mało prawdopodobne jest, aby teraz stało się bezpośrednią podstawą orzekania²⁷.

w Konwencji w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet z 18 grudnia 1978 r., zgodnie z którą „dyskryminacja kobiet narusza zasady równości praw i przestrzegania godności człowieka”. Konwencja o zwalczaniu i karaniu zbrodni apartheidu z 30 listopada 1973 r. w art. II lit. a za przejaw tej zbrodni uznaje „gwałcenie wolności lub godności człowieka”. Tamże, s. 107.

²⁴ Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy, Dz. Urz. UE 2004 C 310.

²⁵ K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli*, s. 313.

²⁶ K. Krukowski, *Unia Europejska a Kościół katolicki. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Prawnych” 13(2003), z. 1, s. 215.

2. PODMIOT INDYWIDUALNY – KAŻDY CZŁOWIEK

Wolność myśli, sumienia i religii traktowana jest dzisiaj powszechnie jako prawo przysługujące każdej osobie, niezależnie od miejsca pobytu, zamieszkania i przynależności państwowej. W ustawodawstwach krajowych jako podmiot tego prawa występuje zazwyczaj każdy człowiek²⁸. Uzależnienie tego prawa od przynależności do konkretnego państwa, od posiadanego obywatelstwa, pozostaje w sprzeczności ze współczesnym pojmowaniem tego prawa jako prawa człowieka, a nie obywatela²⁹.

Prawo stanowiące (*lex*) jest czynnikiem zewnętrznym wobec faktu dysponowania przez człowieka wolnością religijną. Prawodawca może tę wolność różnorodnie wyrazić. Może zostać zaakcentowana funkcja ochrony tej wolności. Może też zostać wskazane naturalne pochodzenie tej wolności oraz jej istotę, która sprawia, że człowiek może korzystać z niej samodzielnie, posiadając przyrodzoną zdolność do podejmowania aktów woli i realizowania ich. Współczesne porządki prawne zawierają odniesienia do prawa naturalnego przez łączenie wolności religijnej z godnością osoby ludzkiej³⁰.

Funkcja państwa nie polega na ustanawianiu czy ograniczaniu tej wolności, ale na tym, by ją chronić i zapewniać³¹. Gwarancje te w as-

²⁷ M. Jabłoński, *Rozważania na temat znaczenia*, s. 90.

²⁸ Takiego sformułowania używa Konstytucja RP w art. 53 ust. 1, stanowiąc, że „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Zob. H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii. Zakres podmiotowy*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, Warszawa 2006, s. 62-63.

²⁹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 32.

³⁰ 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. 176. Na gruncie prawa pozytywnego wolność religijna oznacza obszar aktywności człowieka w sferze przekonań i religii, niepodlegający reglamentacji prawnej większej niż identyczna wolność innych ludzi, oraz obszar aktywności w tej sferze wyznaczony przepisami prawa. Obywatel, realizując swoją wolność, musi więc akceptować unormowania ograniczające ją.

³¹ R. Buttiglione, *Religia i wolność religijna w debacie na temat Konstytucji Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 200.

pekie negatywnym oznaczają ochronę wolności każdego człowieka od przymusu w jej zakresie, zakaz zmuszania kogokolwiek do uzewnętrzniania albo do nieuzewnętrzniania swych przekonań religijnych w życiu publicznym. W aspekcie pozytywnym natomiast gwarancje tej wolności oznaczają prawo do uzewnętrzniania swych przekonań tak w życiu prywatnym, jak i publicznym³².

Podmiotem uprawnionym w kontekście wolności religii jest każdy człowiek, każda osoba ludzka. Zatem uprawnieni są nie tylko wierzący, ale też agnostycy i ateści. Podobnym rozwiązaniem hołduje nauka Kościoła katolickiego w treściach głoszonych przez Sobór Watykański II³³. Świat islamu również jako podmiot wolności religijnej wskazuje każdego człowieka³⁴.

³² J. Krukowski, *Religia i wolność religijna*, s. 222.

³³ „Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego rodzaju zaś wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia, prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi byleby w godziwym zakresie”. Wolność ta przysługuje wszystkim ludziom, czyli wierzącym i niewierzącym. Prawo do wolności religijnej mają także ateści, którzy negatywnie odnoszą się do kwestii religijnych. Sobór Watykański II negatywnie odnosi się do dyskryminacji ludzi na tle przekonań religijnych, twierdząc: „Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących, którą niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy kierownicy państw” (J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 92-93). Deklaracja o zwalczaniu wszelkich form dyskryminacji i nietolerancji z przyczyn religijnych i przekonań, przyjęta 25 listopada 1981 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, podaje „Każdy człowiek ma prawo myśleć i wierzyć, a poza tym wyznawać to co myśli i w co wierzy, w czym nikt nie może go ograniczyć czy zakazywać mu, ale zawsze w granicach określonych przez prawo islamskie”. Dalej w art. 12 czytamy: „Każda osoba dysponuje wolnością wierzenia, jak też wolnością kultu według swej wiary”. Trzeba zaznaczyć ponadto, że żaden z islamskich dokumentów do uprawnień przedmiotowych nie zalicza prawa do zmian religii. W. Bar (rec.), *Stefano Ceccanti, Una libera comparata*, s. 268.

³⁴ Tamże. Przytoczyć należy Powszechną Deklarację Islamską Praw Człowieka, opublikowaną przez Islamską Radę Europy i przedstawioną w Paryżu UNESCO 19 września 1981 r., oraz Deklarację Praw Człowieka w Islamie, przyjętą na posiedzeniu ministrów spraw zagranicznych OCI obradujących w dniach 31 lipca-4 sierpnia 1990 r. w ramach Konferencji Państw Islamskich w Kairze.

Rozbieżności w doktrynie prawnej pojawiają się niekiedy w odniesieniu do kwestii wieku osoby, której to prawo do wolności religijnej ma przysługiwać. Oczywiście jest, że prawo to przysługuje osobie, która ma pełną zdolność do czynności prawnych, jest w pełni podmiotem tego prawa. Doktryna ujawnia swoje rozbieżności, gdy chodzi o przyznanie tego prawa osobom małoletnim³⁵. Większościowy pogląd opiera się na stanowisku, że uprawnienia do decydowania o korzystaniu z prawa do wolności religijnej przez małoletnie dzieci³⁶ przeniesione są na rodziców lub opiekunów prawnych.

Zgodnie z art. 9 ust. 1 Europejskiej Konwencji prawo do wolności myśli, sumienia i religii zostało zagwarantowane każdemu człowiekowi, co potwierdza art. 1 tego aktu³⁷. Wyrażenie „każdemu człowiekowi” wskazuje na powszechny charakter praw człowieka gwarantowanych tą Konwencją. Prawo to przysługuje człowiekowi jedynie dlatego, że jest człowiekiem. Ze swojej istoty nie jest więc prawem obywatelskim i nie ogranicza się do grupy obywateli konkretnego państwa. Podmiotem tego prawa jest każda osoba fizyczna, nie tylko obywatel.

Ponadto art. 14 Konwencji w związku z art. 1 stanowi, że uprawniona jest każda osoba bez względu na płeć, rasę, kolor skóry, język, religię, poglądy polityczne lub jakiegokolwiek inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie lub jakąkolwiek inną przyczynę³⁸.

Sformułowanie „podlegający ich jurysdykcji” zawarte w art. 1 Europejskiej Konwencji nie ogranicza liczby osób podlegających

³⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 32.

³⁶ Zgodnie z unormowaniem Konwencji o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 r. w art. 1: „dziecko oznacza każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletniość”. A. Przyborska-Klimczak, *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, Lublin 2001, s. 212.

³⁷ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 65. Art. 1: „Wysokie Układające się strony zapewniają każdemu człowiekowi podlegającemu ich jurysdykcji prawa i wolności określone w rozdziale 1 niniejszej Konwencji”.

³⁸ Tamże, s. 66. Uprawnienia te jeszcze mocniej akcentuje francuski tekst Konwencji. Nie używa on zwrotu „każdy człowiek”, ale sformułowania „każda osoba”, co ujawnia personalistyczne spojrzenie twórców Europejskiej Konwencji na podmiot praw, jakim jest człowiek.

gwarancjom zawartym w tym akcie, lecz ustala konieczny związek między osobą uprawnioną a państwem. Granice jurysdykcji państwa nie zawężają zakresu podmiotowego zagwarantowanych praw, w tym prawa do wolności religijnej, jedynie do osób, które łączy z państwem stosunek wynikający z obywatelstwa, miejsca zamieszkania lub stałego pobytu na terytorium państwa, lub obszarach mu podlegających, za które zgodnie z prawem międzynarodowym dane państwo odpowiada. Wystarczającą przesłanką jest tutaj sama możliwość sprawowania określonego władztwa państwa w stosunku do danej jednostki. Dlatego Europejska Konwencja obejmuje ochroną i gwarantuje wolność religijną osobom fizycznym, czyli obywatelom, cudzoziemcom, bezpaństwowcom, jeżeli podlegają oni jurysdykcji państwa-strony³⁹.

Podmiotem praw gwarantowanych przez Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej, w tym również wolności religijnej, jest człowiek. Prawa te istnieją własną mocą na podstawie faktu, że przysługują każdej osobie. Nie jest ona aktem suwerennej władzy, która sama te prawa stwarza i nadaje obywatelom Unii Europejskiej. Suwerenna władza ustawodawcza Wspólnoty nie może nimi dysponować ani ich kwestionować. Musi je respektować⁴⁰.

Wskazanie na nieskończoną wartość każdego człowieka jako osoby bez względu na rasę, płeć, posiadanie i wykształcenie czy wyznanie oznacza nadanie fundamentu tworzącemu się europejskiemu systemowi prawnopolitycznemu⁴¹ i moralnemu. W ten sposób stworzona została europejska kultura moralna i polityczna⁴².

³⁹ Tamże, s. 66-67. Europejska Komisja Praw Człowieka i Europejski Trybunał Praw Człowieka zgadzają się ze stwierdzeniem, że podleganie danej osoby jurysdykcji państwa-strony musi być rozumiane jako znajdowanie się pod ich rzeczywistą władzą i odpowiedzialnością. Potwierdzeniem tego jest to, że skargi do EKPC w Strasburgu kierowali obywatele ponad 80 państw (w tym również dotyczące łamania art. 9 Europejskiej Konwencji), w sytuacji gdy stronami Konwencji jest ponad 30 państw.

⁴⁰ H. Juros, *Unia Europejska a religia: gra toczy się o fundamenty*, „Prawo Kanoniczne” 2000, nr 3-4, s. 403-404.

⁴¹ Warto zauważyć również, iż Amerykańska Konwencja Praw Człowieka podpisana w San Jose 22 listopada 1969 r. w art. 12 gwarantuje każdemu prawo do wolności sumienia i religii. J. Krukowski, *Podmiotowość rodziców w zakresie religijnego i moralnego wychowania dzieci w ramach edukacji szkolnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 4(1994), s. 135.

3. PODMIOT ZBIOROWY – GRUPY RELIGIJNE

W wymiarze prawnym wspólnotowość religii nie podlega wątpliwości, a powstawanie kościołów czy innych związków wyznaniowych, instytucji i zrzeżeń religijnych jawi się jako naturalna konsekwencja korzystania z wolności religii wspólnie z innymi⁴³. Wspólnotowy wymiar tej wolności ukazany jest również w nauce Kościoła jako prawo nie tylko człowieka, ale Kościoła i wspólnot⁴⁴.

W świetle Europejskiej Konwencji Praw Człowieka podmiotem prawa do wolności myśli, sumienia i religii może być także związek religijny jako całość⁴⁵. Początkowy pogląd, że gwarancje art. 9 Europejskiej Konwencji rozciągają się wyłącznie na jednostki, w latach 70. uległ zmianie. Uznano, że Konwencja zapewnia każdemu prawo do publicznego manifestowania przekonań nie tylko indywidualnie, ale też zbiorowo⁴⁶. Rozróżnienie natomiast między Kościołem a jego członkami jest sztuczne, ponieważ wnosząc powództwo, czyni to w imieniu swoich członków. Kościół jest w stanie samodzielnie posiadać prawa i korzystać z tych praw gwarantowanych w art. 9 i traktować uprawnienia wynikające z tego prawa jako własne. Prawo to przysługuje także stowarzyszeniom o charakterze religijnym lub filozoficznym⁴⁷. Jeżeli nie ma ono struktury organizacyjnej, podstawą

⁴² F. Adamski, *Głos w dyskusji*, w: *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 235.

⁴³ T. Jasudowicz, *O uznanie i poszanowanie pozycji i roli religii i Kościoła w jednoczącej się Europie*, w: *Polska w Unii Europejskiej. Perspektywy, warunki, szanse i zagrożenia*, red. C. Mik, Toruń 1997, s. 297. Na takim stanowisku stanęła też polska konstytucja w art. 25, stanowiąc, że kościoły i związki wyznaniowe mają zapewnioną przez władze publiczne swobodę wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym. Zob. też: H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności*, s. 64.

⁴⁴ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 107-108. Trzeba zauważyć, że Sobór Watykański II mówi o prawie wspólnot i prawie Kościoła katolickiego. Wprowadzając termin „wspólnota religijna”, Sobór odstąpił od tradycyjnego ujmowania, że wolność religii powinna przysługiwać tylko Kościołowi i uznał, że prawo to przysługuje także innym wspólnotom wyznaniowym.

⁴⁵ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 68.

⁴⁶ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka*, „Państwo i Prawo” 1992, nr 11, s. 77.

jego praw jest art. 34 Konwencji, wymieniając wśród podmiotów mogących sformułować skargę do Trybunału także organizacje pozarządowe lub grupy jednostek⁴⁸. Stanowisko to zostało potwierdzone orzeczeniem Trybunału, który w sprawie Metropolitan Church of Bessarabien and 7 others v. Moldova uznał Kościół za podmiot wolności religijnej. Zbiorowe podmioty tej wolności zabezpieczają realizację indywidualnych praw wolnościowych swoich członków⁴⁹.

Prawa do wystąpienia z zarzutem naruszenia postanowień Konwencji pozbawione są natomiast Kościoły państwowe, gdyż nie mogą przedstawiać skargi przeciwko strukturze organizacyjnej, którą same tworzą⁵⁰.

Decyzją z 12 października 1988 r. w sprawie dopuszczalności powództwa Verein Kontakt-Information-Therapie und Siegfried Hagen v. Austria, Europejska Komisja Praw Człowieka dokonała rozróżnienia między prawami wynikającymi z art. 9. Stwierdziła, że w przeciwieństwie do wolności religii wolność sumienia nie może być praktykowana przez osoby prawne⁵¹.

Wyłączeniu uległy z kręgu podmiotów uprawnionych w zakresie praw zawartych w art. 9 instytucje o charakterze korporacyjnym, które prowadzą działalność gospodarczą, takie jak spółka z ograniczoną odpowiedzialnością. Podmiotem tych praw nie jest również osoba prawna czy organizacja, która jedynie współpracuje z kościołem, stowarzyszeniem religijnym albo filozoficznym⁵².

W rozważaniach dotyczących związków religijnych oraz organizacji o charakterze wyznaniowym bądź filozoficznym należy zaakcentować fenomen sekt religijnych. Trudno jest określić stosunek Unii Europejskiej do tych związków z powodu braku kompe-

⁴⁷ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 69.

⁴⁸ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 77.

⁴⁹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 69-70.

⁵⁰ M. Pernal, *Gwarancje wolności wyznania*, s. 78.

⁵¹ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 70-71. Należy przyjąć zatem, że kościoły, związki religijne oraz stowarzyszenia o charakterze religijnym lub filozoficznym mogą być podmiotem prawa do wolności religii, a nie są, podobnie jak inne osoby prawne, podmiotem prawa do wolności sumienia.

⁵² Tamże, s. 71.

tencji do regulowania położenia prawnego sekt przez Unię i jej Wspólnoty⁵³.

Kwestia sekt pojawia się przede wszystkim w pracach Parlamentu Europejskiego⁵⁴. Dokonał on ważnego rozróżnienia na sekty legalne, które korzystają z wolności myśli, sumienia i religii, oraz sekty nielegalne, które nierzadko cechuje działalność kryminalna i są sprawcami naruszeń praw człowieka. Zaleca również państwom członkowskim, aby nie nadawały automatycznie takim organizacjom statusu religijnego.

Temat sekt poruszany był również przez Trybunał Sprawiedliwości. W swych orzeczeniach dotyczących tzw. Kościoła scjentologicznego, który dość powszechnie uważany jest za organizację społecznie szkodliwą, wypowiada się w kwestii sekt⁵⁵. Z orzeczeń wynika, że Wspólnota godzi się, aby państwa członkowskie odwoływały się do ochrony porządku publicznego lub bezpieczeństwa publicznego, jeżeli działalność sekt jest szkodliwa.

Status prawny kościołów oraz związków religijnych i organizacji o charakterze religijnym bądź filozoficznym został określony ponadto w art. I-52 Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy. Pierwsze dwa ustępy powyższego artykułu są odzwierciedleniem Klauzuli kościelnej dołączonej do Traktatu Amsterdamskiego. Natomiast ust. 3 stanowi, że „[...] Unia utrzymuje z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog”⁵⁶.

⁵³ 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. 164.

⁵⁴ Raport Cottrella z 1984 r. oraz uchwała o sektach w Europie z 29 lutego 1996 r. M. Rynkowski, *Status prawny Kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 186.

⁵⁵ C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 165-166. Wyrok w sprawie Yvonne van Duyn przeciwko Home Office z 4 grudnia 1974 r. oraz wyrok w sprawie Association Eglise de scientologie de Paris i Scientology International Reserves Trust Ltd przeciwko The Prime Minister z 14 marca 2000 r.

⁵⁶ P. Stanisławski, *Wolność religijna w porządku prawnym Unii Europejskiej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 426. Zob. też: P. Stanisławski, *Stosunek Unii Europejskiej do religii i kościołów. Ewolucja unormowań wspólnotowych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, Warszawa 2006, s. 35.

Wynika z tego, że kościoły, związki wyznaniowe, stowarzyszenia oraz organizacje o charakterze religijnym bądź filozoficznym od dawna traktowane są jako odrębne podmioty wyposażone w uprawnienie do korzystania z wolności religijnej. Zabezpieczają one realizację uprawnień indywidualnych swoich członków za pośrednictwem struktur organizacyjno-personalnych tych organizacji⁵⁷.

4. RODZINA JAKO PODMIOT SZCZEGÓLNY WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Rodzice mają prawo do wychowania swych dzieci w religii, która inspiruje ich życie, dzieciom zaś przysługuje prawo do prawego wychowania⁵⁸. Osiągnięciem państw europejskich jest poszanowanie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swymi przekonaniami religijnymi w zakresie edukacji szkolnej⁵⁹.

Nauka Kościoła katolickiego również zajmuje się kwestią rodziny jako podmiotu uprawnionego do wolności myśli, sumienia i religii⁶⁰. Prawa rodziny są tematem wielu kościelnych dokumentów⁶¹.

⁵⁷ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 33.

⁵⁸ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka*, s. 107. Trzeba zauważyć, że Konwencja Praw Dziecka z 20 listopada 1989 r. (Dz. U. z 1991 r., nr 120, poz. 526) nadaje wprost prawo do wolności myśli, sumienia i religii dzieciom, jednak pomyślność dziecka ściśle wiąże z losem jego rodziny. Dlatego stwierdza, że rodzinie należy udzielać niezbędnej pomocy i ochrony. A. Łopatka, *Konwencja praw dziecka*, „Państwo i Prawo” 1990, nr 3, s. 5-6.

⁵⁹ J. Krukowski, *Religia i wolność religijna*, s. 222. Już Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w art. 26 ust. 3 postanawia, że „Rodzice mają pierwszeństwo w wyborze nauczania, które ma być dane dzieciom”. J. Krukowski, *Podmiotowość rodziców*, s. 131; H. Misztal, *Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 1(2000), s. 5-20.

⁶⁰ H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 67. Sobór Watykański II uznał rodzinę za społeczność cieszącą się własnymi prawami, uznał również jej podmiotowość.

⁶¹ J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 94. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* Soboru Watykańskiego II (1965), *adhortacja apostolska Jana Pawła II O zadaniach rodziny chrześcijańskiej* (1981), *Deklaracja o wolności religijnej Stolicy Apostolskiej*

Znamienne jest, że wśród osób fizycznych Europejska Konwencja wyróżnia jako podmiot uprawniony także rodziców, którzy mają prawo do zapewnienia swoim dzieciom wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi⁶². Fakt ten ma swoje podłoże normatywne w treści art. 9 Europejskiej Konwencji w związku z art. 1 oraz art. 2 I Protokołu Dodatkowego do tej Konwencji⁶³. Zgodnie z postanowieniami art. 2 I Protokołu Dodatkowego rodzice mają prawo do „[...] do zapewnienia [swoim dzieciom] wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi”. Prawo to mają również opiekunowie prawni, którzy tym samym mają prawa rodzicielskie⁶⁴.

Karta Praw Podstawowych zajmuje się w art. 14 ust. 3 prawem rodziców w zakresie wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi. W ten sposób respektowane jest prawo rodziców do wychowania i kształcenia dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi i wychowawczymi na podstawie regulacji ustawowych obowiązujących w państwach członkowskich UE⁶⁵.

Na uwagę zasługuje również to, że Europejski Trybunał Praw Człowieka w orzeczeniu Kjedsen, Busk Masen i Pederse przeciwko Danii stwierdził, że przy wykonywaniu swoich naturalnych obowiązków w stosunku do dzieci rodzice ze względu na to, że są w pierwszej kolejności odpowiedzialni za wychowanie i nauczanie swoich dzieci, mogą domagać się zagwarantowania przez państwo swoich poglądów religijnych i filozoficznych. Podobnie jak rodzice, również prawni opiekunowie, którzy nabyli władzę rodzicielską na mocy łączącego ich z dzieckiem stosunku prawnego, posiadają powyższe uprawnienia⁶⁶.

skiej (1980), Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), Karta Praw Rodziny ogłoszona przez Stolicę Apostolską 24 listopada 1993 r.

⁶² K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 75. Podobnie tę kwestię normuje polska konstytucja z 1997 r. w 1 zd. art. 48 ust. 1: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami”.

⁶³ Dz. U. z 1995 r., nr 36, poz. 175.

⁶⁴ K. Warchałowski, *Prawo do wolności*, s. 68.

⁶⁵ Tamże, s. 316.

⁶⁶ Tamże, s. 188.

Rodzina jest najmniejszą zbiorowością społeczną, która powinna być chroniona przez państwo⁶⁷. Jest ona naturalnym środowiskiem wychowania dzieci. Obydwoje rodzice są wspólnie odpowiedzialni za wychowanie i rozwój dziecka⁶⁸, które posiada swoje własne prawa, jednak zakres dysponowania nimi uzależniony jest od stopnia dojrzałości dziecka.

Sądy konstytucyjne państw członkowskich Unii Europejskiej, wypowiadając się, łączyły tę cechę z normatywnie określonym wiekiem dziecka. Wraz z osiągnięciem odpowiedniego wieku dziecko ma prawo do decydowania o wyznawanej przez siebie religii. Nie zmienia to faktu, że rodzice są pierwszymi podmiotami wpływającymi na sferę religijności swoich dzieci, a instytucje oświatowe muszą uwzględniać konstytucyjne prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z przyjętą przez nich hierarchią wartości i wyznawanym światopoglądem do czasu osiągnięcia przez dziecko wymaganej dojrzałości, która pozwoli na samodzielne korzystanie z prawa do wolności myśli, sumienia i religii⁶⁹.

⁶⁷ Na takim stanowisku stoi polska konstytucja z 1997 r., gdzie w art. 18 jest mowa o tym, że rodzina znajduje się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności*, s. 63.

⁶⁸ A. Łopatka, *Konwencja*, s. 6.

⁶⁹ W. Johann, B. Lewaszkiwicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999, nr specjalny, s. 26-27. Państwa członkowskie różnie określają granice wieku dziecka. W Austrii wynosi ona 14 lat, z zastrzeżeniem jednak, że po ukończeniu przez dziecko 12 lat rodzice muszą uzyskać jego zgodę na zmianę wyznawanej przez dziecko religii. W Czechach wiek ten oznaczono na 15 lat, a we Francji 18 lat. Polski porządek prawny nie wskazuje określonej granicy wieku. Konstytucja RP zgodnie z art. 48 ust. 1 i art. 53 ust. 5 nakłada na rodziców obowiązek uwzględnienia stopnia dojrzałości dziecka, a także poszanowania wolności jego sumienia i wyznania oraz przekonań. Wykładni przepisów konstytucji można dokonać na podstawie art. 12 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz. U. z 1991 r., nr 95, poz. 425), która organizowanie nauki w podstawowych szkołach publicznych uzależnia od życzenia rodziców, w szkołach ponadpodstawowych od życzenia rodziców bądź samych uczniów, po osiągnięciu pełnoletniości zaś przez uczniów od ich decyzji. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001, z. 1, s. 38.

PODSUMOWANIE

Normy prawa międzynarodowego i wspólnotowego za niekwestionowaną podstawę praw i wolności człowieka uznały niezbywalną godność osoby ludzkiej. Mimo braku normatywnej definicji fenomenu godności człowieka zarówno systemy prawne europejskie, jak i światowe traktują ją jako źródło fundamentalnych praw i wolności, do których jednogłośnie zaliczają wolność myśli, sumienia i religii. Wolność ta odbierana jest powszechnie jako wolność przysługująca każdemu człowiekowi bez względu na obywatelstwo, kolor skóry czy inne kryteria różnicujące. Uznano również, że naturalną konsekwencją korzystania z tej wolności jest powstawanie kościołów i innych związków wyznaniowych, czyli unormowanie jej zbiorowego wymiaru.

Zwrócić należy uwagę, że w ramach dychotomicznego podziału podmiotów uprawnionych do wolności religijnej systemy prawne wyróżniają podmiot szczególny, zaliczany do wymiaru indywidualnego tej wolności, jakim jest dziecko. Trudno nie zauważyć kontrowersji wokół tego zagadnienia. Wydaje się jednak, że istnieje jednogłośny pogląd, że naturalnym i najlepszym środowiskiem dla rozwoju dziecka jest rodzina. Podmiotami mającymi dbać o dobro dziecka są natomiast rodzice, którzy mają prawo do wychowania swoich dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem.

Łatwo zauważyć na podstawie wcześniejszych rozważań, że istnieje wielość podmiotów wolności myśli, sumienia i religii. Wynika to z jej społecznego charakteru. Dotyczy ona każdego człowieka bez względu na to, czy przynależy on do jakiegoś związku wyznaniowego, czy popiera określony światopogląd o charakterze religijnym, czy pozostaje obojętny na tę sferę życia, a nawet przyjmuje postawę wroga w stosunku do tego rodzaju treści.

KONRAD WALCZUK

RZĄDOWA ADMINISTRACJA WYZNANIOWA W POLSCE*

Celem niniejszej publikacji jest ukazanie zadań realizowanych przez rządową administrację na szczeblu centralnym oraz lokalnym.

1. ADMINISTRACJA SZCZEBŁA CENTRALNEGO

Aby w miarę dokładnie przedstawić działalność wyznaniową administracji rządowej, celowe wydaje się zarysowanie kompetencyjnej struktury administracji centralnej oraz procesów decyzyjnych w niej zachodzących.

1.1. RADA MINISTRÓW

Zgodnie z art. 5 ustawy z dnia 8 sierpnia 1996 r. o Radzie Ministrów (Dz. U. z 2003 r., nr 24, poz. 199 z późn. zm.) w celu wykonania zadań i kompetencji określonych w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej i ustawach Prezes Rady Ministrów może wyznaczać ministrowi zakres spraw, w których minister ten działa z upoważnienia premiera, oraz żądać m.in. od ministra lub wojewody oraz – po zawiadomieniu właściwego ministra lub wojewody – od pracowników organów ad-

* Stan prawny na wrzesień 2005 r. Uaktualnione regulacje dotyczące rządowej administracji wyznaniowej w Polsce zostaną przedstawione w następnym tomie „Studiów z Prawa Wyznaniowego”.

ministracji rządowej informacji, dokumentów i sprawozdań okresowych, dotyczących poszczególnej sprawy albo rodzaju spraw.

Na podstawie art. 7 poszczególni członkowie Rady Ministrów uczestniczą na zasadach określonych w konstytucji w ustalaniu polityki państwa, ponosząc za treść i za realizację działań rządu odpowiedzialność w trybie i na zasadach określonych w odrębnych przepisach. Poza tym są obowiązani do realizowania polityki ustalonej przez Radę Ministrów, a w zakresie swojego działania do inicjowania i opracowywania polityki rządu oraz do przedkładania na posiedzenia rządu inicjatyw i odpowiednich projektów aktów normatywnych. Minister przy realizacji polityki rządu powinien współdziałać z innymi członkami Rady Ministrów. Dodatkowo art. 8 nakłada na poszczególnych członków Rady Ministrów obowiązek reprezentowania w swoich wystąpieniach stanowisk zgodnych z ustaleniami rządu. Rada Ministrów w uzgodnieniu z zainteresowaną instytucją lub środowiskiem społecznym może powołać, w drodze rozporządzenia, komisje wspólne, składające się z przedstawicieli rządu oraz tej instytucji lub środowiska (art. 13).

1.2. DEPARTAMENT WYZNAŃ RELIGIJNYCH ORAZ MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH I ETNICZNYCH

Zakres działów administracji rządowej oraz właściwość ministra kierującego danym działem określa ustawa z dnia 4 września 1997 r. o działach administracji rządowej (Dz. U. z 2003 r., nr 159, poz. 1548 z późn. zm.). W myśl tej ustawy ministra kierującego danym działem określa się jako ministra właściwego do spraw oznaczonych nazwą tego działu (art. 4 ust. 1).

Art. 5 ustawy, ustanawiający działy administracji rządowej, m.in. wyszczególnia w pkt. 25 wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne¹. Dział ten w części dotyczącej wyznań religijnych obej-

¹ Punkt ten przybrał takie brzmienie z dniem 31 stycznia 2005 r. po zmianie wprowadzonej przez art. 36 pkt 1 ustawy z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym (Dz. U. nr 17, poz. 141 z późn. zm.). Wcześniej obejmował jedynie wyznania religijne.

muje sprawy stosunków państwa z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami religijnymi (art. 30 pkt 1).

Minister kierujący określonym działem jest obowiązany do inicjowania i opracowywania polityki Rady Ministrów w stosunku do działu, którym kieruje, oraz do przedkładania w tym zakresie inicjatyw i projektów aktów normatywnych na posiedzeniu rządu. W zakresie działu, którym kieruje, minister wykonuje politykę Rady Ministrów (art. 34 ust. 1). Art. 38 rozszerza regulację z art. 7 ustawy o Radzie Ministrów i stanowi, że w celu realizacji swoich zadań minister kierujący określonym działem współdziała – na zasadach i w trybie określonym w odrębnych przepisach oraz w zakresie wynikającym z potrzeb danego działu – m.in. z innymi członkami rządu, Rządowym Centrum Studiów Strategicznych, innymi organami administracji rządowej i państwowymi jednostkami organizacyjnymi, organami samorządu terytorialnego i organizacjami społecznymi. Trzeba też zaznaczyć, że według obecnie obowiązujących przepisów minister właściwy do spraw wewnętrznych wykonuje zadania i kompetencje należące dotychczas do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, jednak z wyjątkiem spraw przechodzących do zakresu zadań i kompetencji ministra właściwego do spraw administracji publicznej.

Doniosłe ze względów wyznaniowych są również: art. 80, który w pkt. 4 stwierdza przejście do zakresu działania ministra właściwego do spraw administracji publicznej zadań i kompetencji należących dotychczas do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji na podstawie przepisów o cmentarzach i chowaniu zmarłych; art. 87, który stwierdza przejście do zakresu działania ministra właściwego do spraw wyznań religijnych zadań i kompetencji należących dotychczas do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji na podstawie przepisów o gwarancji wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku państwa do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych; art. 88, który stwierdza przejście do zakresu działania ministra właściwego do spraw zabezpieczenia społecznego zadań i kompetencji należących dotychczas do Ministra Pracy i Polityki Socjalnej na podstawie przepisów o ubezpieczeniu społecznym duchownych.

Według § 1 rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów z dnia 11 czerwca 2004 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania Mini-

stra Spraw Wewnętrznych i Administracji (Dz. U. nr 134, poz. 1436 z późn. zm.) minister ten kieruje działem administracji rządowej wyznania religijne². Jest on głównym organem administracji publicznej kształtującym rządową administrację wyznaniową. Obsługę Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w zakresie działu wyznania religijne realizuje Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych na podstawie Statutu Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji nadanego zarządzeniem Prezesa Rady Ministrów w dniu 1 kwietnia 2004 r.³ oraz Regulaminu Organizacyjnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji ustalonego zarządzeniem nr 14 Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 12 maja 2004 r.⁴

Regulamin Organizacyjny MSWiA określa zakres zadań i tryb pracy poszczególnych komórek organizacyjnych MSWiA (§ 1 Regulaminu), w tym Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych (DWRoMNiE). Komórki organizacyjne realizują, każda w swoim zakresie, zadania ministra (§ 4). Kierują nimi dyrektorzy przy pomocy zastępców dyrektorów i naczelników wydziałów (§ 3). W skład komórek organizacyjnych wchodzi wydziały, zespoły oraz samodzielne stanowiska pracy określone w wewnętrznych regulaminach organizacyjnych poszczególnych komórek organizacyjnych (§ 5). Departamenty w toku swojej działalności opracowują projekty dokumentów, pozostających w zakresie właściwości ministra, w tym aktów normatywnych i innych dokumentów rządowych, aktów administracyjnych oraz umów (§ 6). Dokumenty te przed przedłożeniem ich do podpisu ministrowi, sekretarzowi

² Rozporządzeniem Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 stycznia 2005 r., zmieniającym rozporządzenie w sprawie szczegółowego zakresu działania Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (Dz. U. nr 19, poz. 168), dodano mniejszości narodowe i etniczne.

³ Zarządzenie nr 35 Prezesa Rady Ministrów z dnia 1 kwietnia 2004 r. w sprawie nadania statutu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji (MP nr 16, poz. 272).

⁴ Zarządzenie nr 14 Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 12 maja 2004 r. w sprawie ustalenia regulaminu organizacyjnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (Dz. Urz. MSWiA nr 5, poz. 12).

i podsekretarzom stanu oraz dyrektorowi generalnemu parafowane są przez dyrektorów lub ich zastępców (§ 7 ust. 1). Decyzje administracyjne przygotowywane w departamentach w ramach posiadanych pełnomocnictw podpisują dyrektorzy lub zastępcy dyrektorów tych departamentów, a inne, niewymienione wcześniej dokumenty, podpisują dyrektorzy lub w zakresie przez nich określonym zastępcy dyrektorów departamentów (§ 7 ust. 2 i 3). Pracownicy ministerstwa mogą dokonywać określonych czynności cywilnoprawnych i faktycznych na podstawie pełnomocnictwa udzielonego przez, odpowiednio w zakresie właściwości, ministra lub dyrektora generalnego (§ 8).

Zakres działania Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych został określony w § 18 Regulaminu Organizacyjnego MSWiA. Należy do niego prowadzenie spraw z zakresu: stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, Funduszu Kościelnego oraz współdziałanie z Zakładem Ubezpieczeń Społecznych w sprawach ubezpieczeń duchownych, rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, a także obsługa organizacyjno-techniczna komisji do spraw zwrotu mienia Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych, Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski oraz wspólnych komisji rządu i władz innych kościołów i związków wyznaniowych.

Na podstawie art. 39 ust. 7 ustawy o Radzie Ministrów decyzją nr 5 Dyrektora Generalnego MSWiA z dnia 4 lutego 2005 r. zatwierdzono Wewnętrzny Regulamin Organizacyjny Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA. Na podstawie § 2 tej decyzji straciła moc decyzja nr 49 Dyrektora Generalnego MSWiA z dnia 5 listopada 2004 r., zatwierdzająca wcześniejszą wersję Regulaminu. Regulamin, będący załącznikiem do decyzji nr 5, tak jak sama decyzja wszedł w życie z dniem 4 lutego 2005 r.⁵

Na podstawie § 1 Regulaminu w skład DWRoMNIe wchodzi następujące komórki organizacyjne, zajmujące się wyłącznie lub m.in. wyznaniem religijnymi: Wydział Dokumentacji i Rejestru, Wy-

⁵ § 3 decyzji nr 5.

dział Funduszu Kościelnego, Zespół Prawny, Zespół Obsługi oraz Samodzielne Stanowisko.

Do zakresu działania Wydziału Dokumentacji i Rejestru należy prowadzenie spraw w zakresie stosunków między państwem a Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi, a w szczególności: 1) prowadzenie postępowań administracyjnych i przygotowywanie decyzji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w sprawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych; 2) prowadzenie rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych oraz przygotowywanie zaświadczeń i odpisów z rejestru; 3) przygotowywanie projektów rozporządzeń Ministra SWiA dotyczących nadania osobowości prawnej jednostkom organizacyjnym Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych; 4) przyjmowanie powiadomień właściwych władz kościelnych o utworzeniu, zmianie lub zniesieniu kościelnej osoby prawnej, a także o powołaniu lub odwołaniu osób sprawujących funkcję kierowniczego organu kościelnej osoby prawnej; 5) gromadzenie i opracowywanie informacji dotyczących spraw wyznaniowych i stosunków państwowo-kościelnych; 6) prowadzenie dokumentacji i porządkowanie akt Departamentu; 7) prowadzenie biblioteki Departamentu; 8) udzielanie wyjaśnień i odpowiedzi w sprawach bieżących z zakresu stosunków państwowo-kościelnych zgłaszanych indywidualnie przez zainteresowane podmioty (§ 2 Regulaminu).

Do zakresu działań Wydziału Funduszu Kościelnego należy prowadzenie spraw Funduszu Kościelnego oraz współdziałanie z ZUS-em w sprawach ubezpieczeń duchownych, a w szczególności: 1) opracowywanie rocznego preliminarza budżetowego we współpracy m.in. z ZUS-em; 2) przygotowywanie propozycji decyzji zarządu Funduszu Kościelnego w sprawie przyznania dotacji na: remont zabytkowych obiektów sakralnych, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą i kościelną działalność oświatowo-wychowawczą; 3) obsługa merytoryczna, w tym analiza, kwalifikacja i weryfikacja wniosków o ww. dotacje; 4) przygotowywanie projektów odpowiedzi na zapytania na temat działalności Funduszu Kościelnego; 5) opracowywanie raportów i zestawień statystycznych z działalności Funduszu; 6) obsługa kancelaryjna i finansowo-księgową Funduszu, współpraca z komór-

kami organizacyjnymi MSWiA właściwymi w sprawach finansów w zakresie obsługi finansowo-księgowej części 43 budżetu Państwa – Wyznania Religijne; 7) współdziałanie z przedstawicielami Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych w zakresie statutowych zadań Funduszu (§ 3 Regulaminu).

Zespół Prawny prowadzi m.in. sprawy w zakresie regulacji prawnych, dotyczących stosunków między państwem a Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi: 1) opracowuje i opiniuje projekty regulacji prawnych problemów wyznaniowych i stosunków państwa z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; 2) prowadzi postępowania administracyjne i przygotowuje decyzje Ministra SWiA w sprawach majątkowych kościelnych osób prawnych; 3) opracowuje odpowiedzi na skargi do sądów administracyjnych na decyzje Ministra SWiA i reprezentuje tegoż ministra przed sądami administracyjnymi w zakresie kompetencji Departamentu; 4) udziela odpowiedzi i wyjaśnień dotyczących przepisów prawa w sprawach zgłaszanych indywidualnie i będących w kompetencjach Departamentu (§ 7 Regulaminu).

Obsługę organizacyjno-techniczną i kancelaryjno-biurową Departamentu zapewnia Zespół Obsługi, który obsługuje sekretariat Kierownictwa Departamentu, kancelarię Departamentu, zapewnia obsługę organizacyjno-techniczną Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski oraz wspólnych komisji rządu i władz innych kościołów i związków wyznaniowych, zapewnia obsługę kancelaryjno-biurową komisji regulacyjnych do spraw rewindykacji majątkowych kościelnych osób prawnych (§ 8 Regulaminu).

W strukturze DWRoMNIe przewidziane jest również Samodzielne Stanowisko, do którego należy analizowanie problemów wyznaniowych, w tym w szczególności: 1) sporządzanie analiz i opinii dotyczących bieżących problemów stosunków państwa z Kościołem katolickim; 2) sporządzanie analiz i opinii w sprawie projektów i zmian regulacji prawnych dotyczących stosunków państwa z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; 3) gromadzenie i udzielanie informacji o sytuacji i problemach prawnych kościołów i związków wyznaniowych określonych odrębnymi ustawami; 4) opracowywanie projektów odpowiedzi Ministra SWiA

oraz dyrektora Departamentu w sprawach zgłaszanych przez kościoły i inne związki wyznaniowe; 5) opracowywanie projektów odpowiedzi Ministra SWiA na interpelacje i zapytania poselskie, pozostające w związku z zakresem właściwości Departamentu; 6) utrzymywanie kontaktów z przedstawicielami hierarchii Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych (§ 7 pkt 1 Regulaminu).

2. ADMINISTRACJA SZCZEBŁA WOJEWÓDZKIEGO

Tak jak wspomniano na wstępie, w administracji rządowej zagadnieniami związanymi z wyznaniem religijnym oprócz MSWiA zajmują się również urzędy wojewódzkie (UW). Kwestie te leżą głównie w kompetencjach wydziałów spraw obywatelskich i migracji (WSOiM). Sposób ujęcia kompetencji wyznaniowych przybiera różną formę i różny poziom poprawności legislacyjnej, dlatego też dla lepszego zobrazowania zagadnienia warto przytoczyć te regulacje w zasadzie w dosłownym brzmieniu.

2.1. DOLNOŚLĄSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W § 21 Statutu Dolnośląskiego Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławiu⁶ do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji zaliczono wyznania religijne. Z kolei Regulamin Dolnośląskiego Urzędu Wojewódzkiego⁷ w § 22 pkt 9 stanowi, że do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji należy „wykonywanie zadań wynikających z przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w tym: a) współdziałanie z kościołami, związkami i stowarzyszeniami wyznaniowymi, prowadzenie ewiden-

⁶ Stanowiący załącznik do zarządzenia nr 346 Wojewody Dolnośląskiego z dnia 11 grudnia 2001 r., <http://duw.akonet.pl/?document=266>.

⁷ Będący załącznikiem do zarządzenia nr 66 Wojewody Dolnośląskiego z dnia 2 kwietnia 2002 r., <http://www.uwoj.wroc.pl/DUW/statut.htm>.

cji wyznaniowych osób prawnych, b) potwierdzanie nabytej osobowości prawnej przez kościelne jednostki organizacyjne”.

2.2. KUJAWSKO-POMORSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

§ 19 pkt 2 Statutu Kujawsko-Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Bydgoszcy przekazuje wyznania religijne do kompetencji Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji⁸. § 21 Regulaminu Kujawsko-Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego z dnia 28 lutego 2002 r.⁹ jako jedno z zadań Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji wymienia „prowadzenie spraw związanych z kościołami i związkami wyznaniowymi: a) nadzór nad realizacją ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w zakresie zapewnienia wolności sumienia i wyznania obywatelom, b) prowadzenie ewidencji kościołów i związków wyznaniowych w RP, c) wydawanie zaświadczeń kościelnym osobom prawnym o posiadaniu osobowości prawnej w celu przedłożenia ich w innych instytucjach, d) uzgadnianie tras procesji, pielgrzymek lub innych imprez o charakterze religijnym na drogach publicznych – w zakresie bezpieczeństwa ruchu drogowego”.

2.3. LUBELSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Podobnie jak w przypadku Kujawsko-Pomorskiego UW, § 19 pkt 2 Statutu Lubelskiego Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie wyznania religijne przekazuje do kompetencji Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji¹⁰. Regulamin Lubelskiego Urzędu Wojewódzkiego¹¹ w § 35 pkt 23 stanowi, że do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji należy w szczególności „prowadzenie spraw z zakresu

⁸ <http://www.uwoj.bydgoszcz.pl/?cid=34>.

⁹ <http://www.uwoj.bydgoszcz.pl/?cid=35>.

¹⁰ Stanowiący załącznik do zarządzenia nr 245 Wojewody Lubelskiego z dnia 13 grudnia 2001 r., <http://bip.lublin.uw.gov.pl/dzienniki.html>.

¹¹ Będący załącznikiem do zarządzenia nr 56 Wojewody Lubelskiego z dnia 11 marca 2002 r.; <http://bip.lublin.uw.gov.pl/dzienniki.html>.

stosunku Państwa do Kościołów i Związków Wyznaniowych (z wyłączeniem spraw roszczeniowych o zwrot majątków lub wypłatę odszkodowań)” i „potwierdzanie osobowości prawnej kościelnych jednostek organizacyjnych” (pkt 24).

2.4. LUBUSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W zarządzeniu nr 282 Wojewody Lubuskiego z dnia 12 grudnia 2001 r. w sprawie nadania statutu Lubuskiemu Urzędowi Wojewódzkiemu w Gorzowie Wielkopolskim (Gorzów Wielkopolski, 1 lutego 2002 r.)¹² w § 19 pkt 2 do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji zaliczono wyznania religijne. Natomiast w zarządzeniu nr 32 Wojewody Lubuskiego z dnia 15 lutego 2002 r. w sprawie ustalenia Regulaminu Organizacyjnego Lubuskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim¹³ w § 21 pkt 21 stwierdzono, że do WSOiM należy w szczególności „prowadzenie spraw z zakresu stosunków pomiędzy państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, w tym: a) wykonywanie zadań wynikających z przepisów gwarantujących obywatelom wolność sumienia i wyznania, b) współdziałanie z kościołami, związkami wyznaniowymi i stowarzyszeniami wyznaniowymi, c) prowadzenie spraw związanych z wykonywaniem przepisów o utworzeniu, zmianie nazwy, siedziby, granic lub połączeniu, podziale i zmianie parafii, zboru gminy i porównywalnych jednostek organizacyjnych oraz organizowaniu i obsadzeniu stanowisk kościelnych, e) uchylony, f) stwierdzanie przejścia własności nieruchomości lub ich części na rzecz osób kościelnych”.

2.5. ŁÓDZKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Według § 14 ust. 8 Regulaminu Organizacyjnego (załącznik do zarządzenia nr 36/2002 Wojewody Łódzkiego z dnia 25 lutego

¹² <http://www.wojewodalubuski.pl/?mod=news&cid=19>.

¹³ <http://www.wojewodalubuski.pl/index.php?mod=news&cid=20>.

2002 r.)¹⁴ do zakresu działania WSOiM należą „sprawy [...] w szczególności: lit. b) [do] oddziału postępowań administracyjnych i kontroli (zmienione zarz. nr 105/2005) [...] 12) przyjmowanie powiadomień o utworzeniu, zmianie nazwy, siedziby, granic lub połączeniu, podziale i zniesieniu diecezji oraz parafii kościołów lub innych związków wyznaniowych”.

2.6. MAŁOPOLSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W § 19 Statutu Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie¹⁵, tak jak w statutach wcześniej wymienionych UW, wyznania religijne przekazano do zakresu działań WSOiM. Natomiast w Regulaminie¹⁶, będącym załącznikiem nr 2 do Regulaminu Organizacyjnego Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego, w pkt. 8 zadanie to sprecyzowano w następujący sposób: „Do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji należy w szczególności: w dziedzinie spraw społecznych: [...] 11) prowadzenie spraw z zakresu stosunków między Państwem a Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi w RP z wyłączeniem spraw z zakresu regulacji stanów prawnych nieruchomości oraz współdziałanie z tymi instytucjami w zwalczaniu patologii społecznych, 12) nadzór i wykonawstwo przepisów dotyczących konstytucyjnych i ustawowych gwarancji sumienia i wyznania [...]”.

2.7. MAZOWIECKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W § 19 pkt 2 Statutu Mazowieckiego Urzędu Wojewódzkiego w Warszawie¹⁷ do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich

¹⁴ http://www.uw.lodz.pl/doc/rozne/reg.jed2005_08_02.pdf.

¹⁵ Załącznik do zarządzenia nr 360/01 Wojewody Małopolskiego z dnia 12 grudnia 2001 r. <http://www.uwoj.krakow.pl/>.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Załącznik do zarządzenia nr 4 Wojewody Mazowieckiego z dnia 9 stycznia 2002 r., <http://www.mazowsze.uw.gov.pl/statut>.

i Migracji zaliczono realizację zadań wojewody objętych działami administracji rządowej wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, z zastrzeżeniem dotyczącym mniejszości narodowych i etnicznych zawartym w § 16 pkt 4 Statutu. § 41 Regulaminu Organizacyjnego Mazowieckiego UW¹⁸ w ust. 2 pkt 3 przewidywał w ramach WSOiM Stanowisko ds. Kontaktów z Kościołami i Związkami Wyznaniowymi (WSO.V); punkt ten został uchylony. Kwestie wyznaniowe uregulowane są w § 42 Regulaminu następująco: „13) prowadzenie spraw wynikających z przepisów ustaw o stosunku Państwa do kościołów i związków wyznaniowych oraz ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania; 14) udzielanie kościołom i związkom wyznaniowym pomocy w rozwijaniu inicjatyw społecznie użytecznych”.

2.8. OPOLSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

§ 18 pkt 2 Statutu Opolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Opolu¹⁹ zadania wojewody objęte działem administracji rządowej wyznania religijne przekazał do kompetencji WSOiM. W Regulaminie Opolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Opolu²⁰ w § 19 dotyczącym WSOiM w ust. 6 zawarto zadania Oddziału Rejestrów Państwowych i Wyznań Religijnych. Przedstawiono je w pkt. 25-31 następująco: „25) wykonywanie zadań z zakresu stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, 26) wydawanie decyzji w zakresie uwłaszczenia kościelnych osób prawnych: a) nieruchomościami pozostającymi we władaniu kościelnych jednostek organizacyjnych, b) gruntami rolnymi Skarbu Państwa w celu tworzenia gospodarstw parafialnych, zakonnych i diecezjalnych, 27) nadawanie osobowości prawnej w trybie konkordatowym jednostkom organizacyjnym Kościoła Katolickiego, erygowanym w oparciu o przepisy kanoniczne, 28) nadawanie osobowości prawnej nowo powstałym jednost-

¹⁸ Załącznik do zarządzenia nr 130 Wojewody Mazowieckiego z dnia 1 lipca 2003 r., <http://www.mazowsze.uw.gov.pl/regulamin>.

¹⁹ Załącznik do zarządzenia nr 160/01 Wojewody Opolskiego z dnia 12 grudnia 2001 r., <http://www.opole.uw.gov.pl/statut200503.rtf>.

²⁰ Załącznik do zarządzenia nr 63/02 Wojewody Opolskiego z dnia 25 kwietnia 2002 r., <http://www.opole.uw.gov.pl/regulamin200507.rtf>.

kom organizacyjnym pozostałych kościołów i związków wyznaniowych, 29) wydawanie potwierdzeń i zaświadczeń w sprawie powołania i zmiany organów kościelnych osób prawnych, 30) wydawanie zaświadczeń w sprawach emerytalnych osób duchownych, 31) wykonywanie zadań wynikających z ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania”.

2.9. PODLASKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Statut Podlaskiego Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku, będący załącznikiem do zarządzenia nr 157/01 Wojewody Podlaskiego z dnia 13 grudnia 2001 r.²¹, w § 19 pkt 2 wyznania religijne przekazuje do zakresu działania WSOiM. Według § 24 ust. 1 pkt 5 lit. a Regulaminu Podlaskiego Urzędu Wojewódzkiego²² do zadań WSOiM należy prowadzenie spraw wyznaniowych, takich jak: „realizacja zadań wynikających z ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP i innych kościołów i związków wyznaniowych oraz ustawy o gwarancji wolności sumienia i wyznania, w tym: prowadzenie spraw związanych ze sferą majątkową kościołów i związków wyznaniowych, prowadzenie spraw z zakresu nabycia osobowości prawnej przez jednostki organizacyjne kościołów i związków wyznaniowych, wydawanie zaświadczeń potwierdzających osobowość prawną jednostkom kościelnym, prowadzenie spraw z zakresu przestrzegania ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania”.

2.10. PODKARPACKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W § 19 pkt 2 Statutu Podkarpackiego Urzędu Wojewódzkiego w Rzeszowie, będącego załącznikiem do zarządzenia nr 1/05 Woje-

²¹ <http://www.bialystok.uw.gov.pl/PUWMCMS/PUW/Statut+i+regulamin/Statut/>.

²² Załącznik do zarządzenia nr 22/02 Wojewody Podlaskiego z dnia 15 lutego 2002 r. <http://www.bialystok.uw.gov.pl/PUWMCMS/PUW/Statut+i+regulamin/Regulamin/>.

wody Podkarpackiego z dnia 25 stycznia 2005 r.²³, kwestie wyznań religijnych zaliczono do zakresu działania WSOiM²⁴. Natomiast Regulamin Podkarpackiego Urzędu Wojewódzkiego, będący załącznikiem do zarządzenia nr 202/04 Wojewody Podkarpackiego z dnia 30 listopada 2004 r.²⁵, w rozdziale IV dotyczącym organizacji wewnętrznej wydziałów i zakresu ich działania w § 14 stanowi: „do zadań wspólnych wydziałów należą sprawy związane z realizacją zadań i kompetencji Wojewody, szczególnie w zakresie [...] 2) współdziałania z Wydziałem Rozwoju Regionalnego w sprawach [...] g) regulacji spraw majątkowych kościołów i związków wyznaniowych [...]”. Na mocy § 18 ust. 2 pkt 9 w Wydziale Rozwoju Regionalnego utworzono Oddział Uwłaszczeń Jednostek Samorządu Terytorialnego i Rewindykacji Mienia, do którego zadań, według ust. 4, należy: „R – w zakresie uwłaszczeń jednostek samorządu terytorialnego, rewindykacji mienia oraz nabywania nieruchomości pod drogi krajowe i autostrady: [...] 2) prowadzenie spraw związanych z regulacją spraw majątkowych kościołów, związków wyznaniowych i gmin żydowskich, w zakresie: a) nabywania z mocy prawa własności nieruchomości będących w ich władaniu, b) reprezentowanie Wojewody w odpowiednich komisjach majątkowych [...]”. W § 21 ust. 3 Regulaminu do zakresu działań WSOiM zaliczono w szczególności „E – w zakresie współpracy z kościołami, związkami wyznaniowymi, nadzoru nad fundacjami i zgromadzeniami oraz realizacją innych spraw obywatelskich: 1) prowadzenie spraw w zakresie przyjmowania powiadomień od władz kościoła lub innego związku wyznaniowego o utworzeniu, zmianie nazwy, siedziby, granic lub połączeniu, podziale i zniesieniu parafii, zborów, gmin i innych jednostek organizacyjnych nie przekraczających terenu województwa oraz o powołaniu i odwołaniu osoby będącej kierowniczym organem wykonawczym takiej jednostki

²³ <http://www.uw.rzeszow.pl/>.

²⁴ Na mocy § 1 pkt 1 zarządzenia nr 54/05 Wojewody Podkarpackiego z dnia 15 marca 2005 r., zamieniającego zarządzenie w sprawie nadania Statutu Podkarpackiemu Urzędowi Wojewódzkiemu w Rzeszowie § 19 pkt 2 Statutu Podkarpackiego Urzędu Wojewódzkiego otrzymał brzmienie „wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne”.

²⁵ <http://www.uw.rzeszow.pl/>.

organizacyjnej, potwierdzanie tych faktów na ich żądanie, a także prowadzenie stosownej ewidencji w tym zakresie; 2) wykonywanie zadań wynikających z kompetencji Wojewody w stosunku do kościołów i związków wyznaniowych, których status prawny został uregulowany [...]”.

2.11. POMORSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W myśl § 19 pkt 2 Statutu Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku²⁶ wyznania religijne należą do zakresu działania WSOiM. Regulamin Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego²⁷ w § 22 wymienia następujące zadania należące do WSOiM: „19) nadawanie osobowości prawnej kościelnym jednostkom organizacyjnym i związkom wyznaniowym oraz powoływanie i odwoływanie ich organów (sic! – przyp. K.W.), 20) współdziałanie w regulacji praw majątkowych kościołów i związków wyznaniowych, w tym nieodpłatne przekazywanie niektórych nieruchomości, przywracanie własności, 21) uzgadnianie tras uroczystości kościelnych na drogach publicznych, 22) wydawanie decyzji odnośnie jednostek organizacyjnych kościołów i związków wyznaniowych, ustalanie ich granic terytorialnych oraz dokonywanie zmian w tym zakresie, względnie przyjmowanie powiadomień o podjętych decyzjach władz kościelnych [...]”.

2.12. ŚLĄSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W § 19 pkt 2 Statutu Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach²⁸ do zakresu działań WSOiM zaliczono wyznania religijne.

²⁶ <http://www.uw.gda.pl/statut.html>.

²⁷ Na podstawie obwieszczenia Dyrektora Generalnego Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku z dnia 30 czerwca 2003 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu Regulaminu Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku. Zob. Pomorski Urząd Wojewódzki w Gdańsku, Regulamin Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Gdańsku, Gdańsk, czerwiec 2003.

²⁸ Zarządzenie nr 500/01 Wojewody Śląskiego z dnia 17 grudnia 2001 r. w sprawie ustalenia statutu Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach, <http://www.katowice.uw.gov.pl/urzadkatowice.php?urząd/statut>.

Według § 11 ust. 2 Regulaminu Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego²⁹ do podstawowego zakresu działania WSOiM w dziale wyznania religijne należy: „1) dokonywanie ustaleń dotyczących sytuacji prawnej nieruchomości oraz przygotowywanie dokumentacji do potrzeb postępowań regulacyjnych prowadzonych przez Komisję Majątkową, Międzykościelną Komisję Regulacyjną, Komisję Regulacyjną i Komisję Regulacyjną do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich oraz prowadzenie korespondencji w tym zakresie z Komisjami i uczestnikami postępowania, 2) stwierdzanie w pierwszej instancji przejścia z mocy prawa na własność kościołów lub związków wyznaniowych nieruchomości Skarbu Państwa, 3) prowadzenie dokumentacji związanej z tworzeniem, zmianą nazwy, siedziby, granic, a także łączeniem, podziałem i zniesieniem jednostek organizacyjnych kościołów i innych związków wyznaniowych oraz powoływaniem i odwoływaniem kierowniczych organów wykonawczych w kościołach i innych związkach wyznaniowych, 4) potwierdzanie uzyskania osobowości prawnej przez jednostki organizacyjne kościołów i innych związków wyznaniowych oraz prowadzenie dokumentacji w tym zakresie, 5) wydawanie zaświadczeń o posiadaniu przez jednostkę organizacyjną kościoła lub związku wyznaniowego osobowości prawnej oraz o organie uprawnionym do reprezentowania tej osoby prawnej, 6) prowadzenie ewidencji kościołów i związków wyznaniowych działających na terenie województwa, 7) współdziałanie z kościołami, innymi związkami wyznaniowymi oraz organizacjami międzywyznaniowymi w sprawach wynikających ze stosunków między Państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, 8) koordynacja uzgadniania tras i czasu pielgrzymek lub procesji na drogach publicznych w zakresie bezpieczeństwa ruchu drogowego, jeśli przekraczają one obszar gmin lub województwa”. Ten ostatni punkt doprecyzowany jest przez zapis § 1 ust. 7 pkt 8 zarządzenia wewnętrznego nr 10/2004 dyrektora Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji z dnia 30 września 2004 r. w sprawie organizacji wewnętrznej i zasad funkcjonowa-

²⁹ Zarządzenie nr 293/04 Wojewody Śląskiego z dnia 17 sierpnia 2004 r. w sprawie ustalenia Regulaminu Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach, <http://www.katowice.uw.gov.pl/urzedkatowice.php?urzed/regulamin>.

nia Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji Śląskiego Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach, który to przepis przekazuje realizację wymienionego zadania Oddziałowi Zamiejscowemu w Częstochowie.

2.13. ŚWIĘTOKRZYSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Statut Świętokrzyskiego Urzędu Wojewódzkiego w Kielcach³⁰ w § 18 pkt 2 przekazuje wyznania religijne do zakresu działania WSOiM. W Regulaminie Świętokrzyskiego Urzędu Wojewódzkiego³¹ zawarto najobszerniejsze ze wszystkich regulacji regulaminowych w urzędach wojewódzkich przepisy dotyczące wyznań religijnych. § 63 pkt 5 Regulaminu Świętokrzyskiego Urzędu Wojewódzkiego stanowi, że do podstawowej działalności WSOiM należy: „5) prowadzenie spraw wyznaniowych, a w szczególności wykonywanie zadań wynikających z ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP (Dz. U. nr 29, poz. 154 z późn. zm.) oraz pakietu ustaw o stosunku Państwa do Kościołów innych wyznań: a) potwierdzanie przyjęcia zawiadomień o utworzeniu bądź zmianie granic jednostek organizacyjnych kościołów i związków wyznaniowych oraz mianowaniu bądź odwołaniu osób pełniących funkcję ich organów, b) prowadzenie rejestru osób prawnych kościołów i związków wyznaniowych oraz ich organów, c) koordynacja uczestnictwa Skarbu Państwa w postępowaniu regulacyjnym dotyczących spraw majątkowych Kościoła Katolickiego w RP, d) ogólny nadzór nad przestrzeganiem ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania [t.jedn. Dz. U. z 2000 r., nr 26, poz. 319], e) uczestnictwo Skarbu Państwa w postępowaniu regulacyjnym dot. spraw majątkowych gmin wyznaniowych żydowskich, jak również innych kościołów, które zgłosiły swe roszczenia przed Międzykościelną Komisją Regulacyjną, podstawa prawna: – ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyzna-

³⁰ Zarządzenie nr 66/2004 Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 3 września 2004 r. zmieniające zarządzenie w sprawie nadania statutu Świętokrzyskiemu Urzędowi Wojewódzkiemu w Kielcach, http://www.kielce.uw.gov.pl/_plik.php?id=447.

³¹ Stanowiącego załącznik do zarządzenia nr 14/2004 Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 25 lutego 2004 r., http://www.kielce.uw.gov.pl/_plik.php?id=581.

niowych żydowskich w RP [Dz. U. nr 41, poz. 251], – ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP [Dz. U. nr 29, poz. 154 z późn. zm.], – ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania [t.jedn. Dz. U. z 2000 r., nr 26, poz. 319], – pakiet ustaw o stosunku Państwa do Kościołów innych wyznań, f) opiniowanie wniosków o przyznanie subwencji z Funduszu Kościelnego, podstawa prawna: – ustawa o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego [Dz. U. z 1950 r., nr 9, poz. 87 z późn. zm.]”.

W myśl § 60 ww. Regulaminu kwestiami związanymi z wyznania-
mi zajmuje się jednak również Wydział Skarbu Państwa i Przekształ-
ceń Własnościowych, gdyż do jego zakresu działania należy m.in. „19) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa na własność Kościoła Katolickiego, podstawa prawna: – art. 60 ust. 5 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 29, poz. 154 z późn. zm.] – ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego [Dz. U. z 1950 r., nr 9, poz. 87 z późn. zm.], 20) współdziałanie z Wydziałem Spraw Obywatelskich i Migracji w postępowaniu regulacyjnym dotyczącym majątku Kościoła katolickiego i kościołów innych wyznań oraz gmin żydowskich, podstawa prawna: – ustawy cytowane w pkt. 19, 21) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa oraz nieodpłatne przekazywanie nieruchomości na własność Kościoła Ewangelicko-
Metodystycznego, podstawa prawna: – art. 35 i 37 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-
Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 97, poz. 479 z późn. zm.], 22) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa oraz przywracanie Kościołowi Chrześcijan Baptystów własności upaństwowionych nieruchomości, a w razie braku możliwości ich przywrócenia przyznawanie nieruchomości zamiennych lub odszkodowania, podstawa prawna: – art. 39, 40 i 41 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 97, poz. 480 z późn.

zm.], 23) nieodpłatne przekazywanie nieruchomości na własność Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, podstawa prawna: – art. 35 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 97, poz. 481 z późn. zm.], 24) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa oraz nieodpłatne przekazywanie nieruchomości na własność Kościoła Polsko-Katolickiego, podstawa prawna: – art. 33 i 34 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polsko-Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 97, poz. 482 z późn. zm.], 25) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa oraz nieodpłatne przekazywanie nieruchomości na własność Kościoła Zielonoświątkowego, podstawa prawna: – art. 35 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 41, poz. 254 z późn. zm.], 26) stwierdzanie przejścia nieruchomości lub ich części z mocy prawa oraz nieodpłatne przekazywanie nieruchomości na własność Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, podstawa prawna: – art. 46 ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [Dz. U. nr 66, poz. 287 z późn. zm.], 27) wydawanie decyzji stwierdzających przejście nieruchomości lub ich części na własność gmin żydowskich, podstawa prawna: – art. 29 ust. 2 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej [Dz. U. nr 41, poz. 251 z późn. zm.]”.

2.14. WARMIŃSKO-MAZURSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Według Statutu Warmińsko-Mazurskiego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie³² § 10 ust. 2¹ pkt 5 lit. b) do zakresu działania delegatury urzędu w Elblągu należy realizacja zadań wojewody w zakresie spraw obywatelskich i migracji objętych działaniami administracji rządowej wyznania religijne. Natomiast § 19 zadania te przekazuje WSOiM. W § 8 ust. 2 pkt 8 lit. b) Regulaminu Warmińsko-Mazur-

³² http://bip.uw.olsztyn.pl/pl/bip/urząd_wojewodzki/akty_prawne/powszechnie_obowiazujace/px_statut1_290102ujednol.rtf.

skiego Urzędu Wojewódzkiego³³ zapisano, że w skład WSOiM wchodzi samodzielne stanowiska pracy ds. społecznych i wyznaniowych. W § 39 ust. 1 wśród zakresu kompetencji WSOiM wymieniono zadania dotyczące współpracy z kościołami i związkami wyznaniowymi, w tym w szczególności m.in.: „15) prowadzenie spraw określonych w ustawach i przepisach wykonawczych z zakresu stosunków pomiędzy Państwem a Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi: a) wydawania zaświadczeń kościelnym osobom prawnym, b) regulacji spraw majątkowych kościołów i związków wyznaniowych”. Według natomiast ust. 2 do zakresu działania oddziału spraw obywatelskich i migracji w delegaturze w Elblągu należą sprawy, takie jak: „7) przygotowywanie projektów zaświadczeń w sprawach określonych dla Wojewody w przepisach z zakresu stosunków pomiędzy Państwem a Kościołem Katolickim oraz z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi i doręczanie wydanych zaświadczeń kościelnym osobom prawnym oraz prowadzenie dokumentacji w tym zakresie”. Zarządzeniem nr 190 Wojewody Warmińsko-Mazurskiego z dnia 7 grudnia 2004 r., zmieniającego zarządzenie w sprawie ustalenia Regulaminu Organizacyjnego Warmińsko-Mazurskiego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie³⁴, wprowadzono następującą regulację: „8) w § 36 a) w ust. 1 [...] – część z zakresu zabezpieczenia społecznego otrzymuje brzmienie [...] 16) współdziałanie z organizacjami pozarządowymi, Kościołem Katolickim i innymi kościołami, związkami wyznaniowymi, fundacjami i stowarzyszeniami, zlecanie tym podmiotom zadań z zakresu pomocy społecznej oraz wspieranie finansowe w formie dotacji lub dofinansowania, przyjmowanie i rozpatrywanie skarg w zakresie działalności jednostek organizacyjnych pomocy społecznej”.

³³ Stanowiącym załącznik do zarządzenia nr 52 Wojewody Warmińsko-Mazurskiego z dnia 8 kwietnia 2004 r., http://bip.uw.olsztyn.pl/pl/bip/urząd_wojewodzki/akty_prawne/powszechnie_obowiazujace/px_r_uw.04.04.rtf.

³⁴ http://bip.uw.olsztyn.pl/pl/bip/urząd_wojewodzki/akty_prawne/powszechnie_obowiazujace/wx_urząd_wojewodzki~akty_prawne~powszechnie_obowiazujace~zarz_nr_190_07_12_2004.

2.15. WIELKOPOLSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

W Statucie Wielkopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Poznaniu³⁵, podobnie jak w większości innych statutów urzędów wojewódzkich, § 19 pkt 2 do zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji przekazuje realizację zadań wojewody objętych działem administracji rządowej wyznania religijne. W Regulaminie Wielkopolskiego Urzędu Wojewódzkiego³⁶ zagadnienia wyznaniowe zostały uregulowane w § 16 ust. 3 dotyczącym podstawowych zadań WSOiM z zakresu wyznań religijnych w następujący sposób: „1) utrzymywanie stałych kontaktów z przedstawicielami kościołów i związków wyznaniowych na terenie województwa oraz Oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej w Poznaniu; 2) realizowanie spraw z zakresu stosunków pomiędzy Państwem a Kościołem Katolickim w Rzeczypospolitej Polskiej oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; 3) realizowanie zadań wynikających z przepisów gwarantujących obywatelom wolność sumienia i wyznania; 4) przygotowywanie decyzji dotyczących regulacji majątkowych kościelnych osób prawnych; 5) załatwianie spraw z zakresu regulacji majątkowych kościelnych osób prawnych zgodnie z zarządzeniami Komisji Majątkowej, Komisji Regulacyjnej i Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich oraz Międzykościelnej Komisji Regulacyjnej przy Ministrze Spraw Wewnętrznych i Administracji; 6) przyjmowanie powiadomień lokalnych władz kościołów i związków wyznaniowych o zmianach dotyczących kościelnych osób prawnych (utworzeniu, zmianie nazwy, siedziby, granic, połączeniu, podziale i zniesieniu) oraz powiadomień o powołaniu i odwołaniu osób sprawujących funkcje organów kościelnych osób prawnych i osób będących kierowniczym organem wykonawczym w kościele lub innym związku wyznaniowym”.

³⁵ Załącznik do zarządzenia nr 21/02 Wojewody Wielkopolskiego z dnia 1 lutego 2002 r., <http://www.poznan.uw.gov.pl/statut.html>.

³⁶ Załącznik do zarządzenia nr 12/05 Wojewody Wielkopolskiego z dnia 17 stycznia 2005 r., <http://www.poznan.uw.gov.pl/regulamin.html>.

2.16. ZACHODNIOPOMORSKI URZĄD WOJEWÓDZKI

Statut Zachodniopomorskiego Urzędu Wojewódzkiego w Szczecinie³⁷ w § 19 pkt 2 wyznania religijne zaliczył do zakresu działania WSOiM. Natomiast w myśl § 47 ust. 1 Regulaminu Zachodniopomorskiego UW³⁸ do szczegółowego zakresu działania Wydziału Spraw Obywatelskich i Migracji należy w zakresie spraw obywatelskich prowadzenie spraw wynikających z: „8) przepisów o kościołach i związkach wyznaniowych dotyczących: a) spraw wynikających ze stosunków między Państwem a Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi, b) realizacji przepisów gwarantujących obywatelom wolność sumienia i wyznania”.

*

Rozstrzygnięcie w ramach administracji rządowej kwestii związanych z wyznaniem religijnym należy obecnie przeważnie do kompetencji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz poszczególnych wojewodów. Trzeba zauważyć, że jest to w głównej mierze działalność rejestrowa i inna zbliżona do niej, a związana np. z poświadczaniem posiadania osobowości prawnej. W zasadzie etap „twórczego” i ingerującego w kwestie wewnętrzne zajmowania się przez organy administracji rządowej kościołami i innymi związkami wyznaniowymi minął wraz ze zmianą ustroju.

³⁷ Załącznik do zarządzenia nr 438/2001 Wojewody Zachodniopomorskiego z dnia 11 grudnia 2001 r., http://bip.szczecin.uw.gov.pl/bip/chapter_8044.asp.

³⁸ Załącznik do zarządzenia nr 50/2002 Wojewody Zachodniopomorskiego z dnia 27 lutego 2002 r., http://bip.szczecin.uw.gov.pl/bip/chapter_8045.asp.

Krzysztof Wojtyczek, *Prawa człowieka, w: Prawo francuskie, red. A. Machowska, K. Wojtyczek, t. 2, Zakamycze 2005, s. 25-76.*

W godnej uznania inicjatywie opracowania podręcznika prawa francuskiego ukazały się już dwa tomy zawierające omówienie podstawowych gałęzi tegoż systemu prawnego. W tomie drugim zainteresowanie znawców prawa wyznaniowego może wzbudzić obszerny artykuł K. Wojtyczka, *Prawa człowieka*, w którym autor omówił podstawy francuskiego prawa wyznaniowego. W części wstępnej, czyli uwagach ogólnych na temat kwestii terminologicznych, konstytucyjnej regulacji praw człowieka, podmiotów, ograniczeń i znaczenia prawa międzynarodowego i UE (s. 25-37), K. Wojtyczek przedstawił gwarancje praw człowieka w prawie francuskim. Organem stojącym na straży praw człowieka jest Rada Konstytucyjna, natomiast ustawodawstwo gwarantuje obywatelom prawo sądowego dochodzenia swoich praw i obrony przed naruszeniami. Skargi dotyczące funkcjonowania administracji publicznej w zakresie jej stosunków z podmiotami praw człowieka rozpatruje niezależny Mediator Republiki. Organem niezależnym, chroniącym i realizującym prawa dzieci zagwarantowane w ustawodawstwie i umowach międzynarodowych, jest Rzecznik Dzieci. Ponadto ustawodawca francuski przewidział działanie niezależnych organów administracji, którym powierzył zadania związane z realizacją określonych praw człowieka. Są to: Wyższa Rada do spraw Audiowizualnych Środków Przekazu, Krajowa Komisja do spraw Informatyki i Wolności, Krajowa Komisja do spraw Kontroli Podśluchów z Przyczyn Bezpieczeństwa (s. 37-44).

Duży fragment swych wywodów autor poświęca wybranym prawom człowieka (s. 44-75), w tym wolności religijnej i innym prawom człowieka ściśle z nią związanym, co w szerokim rozumieniu jest także przedmiotem

zainteresowania prawa wyznaniowego. Najpierw omawia słynną w ustawodawstwie zasadę równości (*principe d'égalité*), która przez wielu jest mylona z tzw. bezwzględnym egalitaryzmem. Różni się ona znacznie od haseł wykluczających jakiekolwiek zróżnicowanie także w odniesieniu do wyznań w opcji indywidualnej czy zbiorowej na wielu płaszczyznach życia.

Wolność wypowiedzi, jako jedno z istotnych praw człowieka, i wolność prasy także nie są pozbawione różnego rodzaju ograniczeń (z uwagi na gwałtowność ataków, pornografię, naruszenie ludzkiej godności), wolność radiofonii i telewizji (Wyższa Rada do spraw Audiowizualnych Środków Przekazu, wydawanie zezwoleń, nadzór nad nadawcami, kompetencje personalne, ograniczenia dotyczące treści programów, prawo do odpowiedzi), wolność zgromadzeń (zebrania i manifestacje z zakazami przemówień sprzecznych z porządkiem publicznym i dobrymi obyczajami) to następne tematy tak sumiennie i rzeczowo omówione w prezentowanym artykule na s. 44-60.

Bardzo szeroko w artykule jest też omówiona wolność zrzeszania się według prawa francuskiego. Bardziej jednolicie niż w polskim systemie prawnym prawo francuskie reguluje status zrzeszeń, odmiennie traktuje pojęcie stowarzyszenia, sposób jego rejestracji poprzez zwykłe zawiadomienie podprefektury departamentu lub okręgu, wreszcie ich osobowość prawnocywilną i status stowarzyszeń użyteczności publicznej. W ramach wolności zrzeszania autor omawia także regulacje prawne w odniesieniu do partii politycznych, ich finansowania ze środków publicznych i źródeł prywatnych (s. 60-64).

Dla zainteresowanych wolnością religijną autor poświęcił ostatnie 10 stron swego artykułu. Omawia krótko uwarunkowania historyczne stosunków państwa i Kościoła katolickiego, by przejść do uregulowań konstytucyjnych przekonań religijnych. Tłumaczy, że przez „świeckość” należy rozumieć „neutralność” państwa wobec religii. Następnie omawia status prawny wspólnot religijnych w regulacji Alzacji i departamentu Moselle oraz restrykcyjne regulacje, obowiązujące na pozostałym terytorium republiki po 1904 r. Wspólnoty religijne mogą tworzyć stowarzyszenia na podstawie ustawy z 1901 r. lub stowarzyszenia w celu sprawowania kultu, podlegające nadzorowi państwa z prawem do ich rozwiązania włącznie. Omawia też prawo z 2001 r., odnoszące się do sekt, a następnie restrykcje odnośnie do majątku kościelnego i zakazu subwencjonowania wyznań. Ponadto wyjaśnia pojęcie kongregacji wyznaniowych i omawia formy państwowego nadzoru nad nimi. Sprawowanie kultu w teorii,

a często i w praktyce jest nadzorowane przez tzw. policję kultu. Godne zauważenia są przepisy restrykcyjne w sprawie świeckości oświaty publicznej, posunięte aż do zakazu noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych. Mogą być jednak zakładane szkoły wyznaniowe i faktycznie funkcjonują, w większości katolickie. Na budynkach publicznych lub miejscach publicznych, z wyjątkiem budynków służących sprawowaniu kultu, cmentarzy, nagrobków oraz muzeów i wystaw, nie można umieszczać symboli religijnych. Podkreślić też należy pewną różnorodność rozwiązań prawnych i orzecznictwa w sprawach wolności religijnej.

Rozważania luźno związane z prawem wyznaniowym, a odnoszące się do prawa dostępu do dokumentów publicznych, kończą wywody autora na temat praw człowieka w prawie francuskim. Ta część podręcznika prawa francuskiego kończy się wykazem podstawowej literatury zarówno podręcznikowej (starej i nowej), jak i polskich opracowań tej tematyki.

Uwagi na temat rzeczonyj publikacji nie mają na celu jej recenzowania, ale mają charakter informacyjny. Jeśli można wydać jakieś sądy oceniające, to nie merytoryczne, ale formalne. Mamy tu do czynienia z jasnym i przejrzystym wykładem prawa francuskiego w kwestii praw człowieka, które każdego studenta, a także badacza prawa wyznaniowego winny zainteresować. Załączona literatura pozwoli pogłębić interesujące kwestie. Autorowi omawianego tekstu należy pogratulować kompetencji i postulować współpracę z innymi ośrodkami naukowymi, podejmującymi problematykę prawa wyznaniowego w Polsce.

Henryk Misztal

Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione, a cura di Antonio G. Chizzoniti, Vita e Pensiero, Milano 2004, ss. 724.

W wielu krajach europejskich podejmowane są pogłębione studia nad uregulowaniami dotyczącymi wolności religijnej w Europie Zachodniej, a ostatnio także nad historią „Kościoła milczącego” w okresie komunistycznym w Europie Środkowo-Wschodniej oraz procesem demokratyzacji

cji i poszerzaniem zakresu wolności religijnej. Badania takie są prowadzone zwłaszcza we Włoszech, Polsce, Czechach, Ukrainie i na Węgrzech.

We Włoszech studia w tym przedmiocie, zwłaszcza w odniesieniu do krajów o ustabilizowanej demokracji, podjęli m.in.: C. Mirabelli (*Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, w: *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 1997) oraz F. Margiotta Broglio (*Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, w: *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 1997). Problematyka ta jest obecna także niemal we wszystkich podręcznikach do prawa wyznaniowego, takich autorów jak: C. Jemolo, A. Ottaviani, G. Balladore, P. De Luca, F. Finocchiaro, G. Barberini, A. Vitale, C. Mirabelli, F. Margiotta Broglio, F. Onida, L. Spinelli. Szczególnie cenna jest publikacja pt. *Diritto e religione in Europa occidentale* (Bologna 1997), której autorami są Silvio Ferrari i Ivan C. Ibán. Jeśli chodzi o Europę Wschodnią, to warto przypomnieć stare i, niestety, oparte jedynie na przepisach prawnych – bez uwzględnienia praktyki władz komunistycznych w Polsce – dzieło G. Barberiniego *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia* (Bologna 1983).

W Polsce problematyką wolności religijnej w czasach tzw. Polski Ludowej oraz procesem demokratyzacji prawa w okresie postkomunistycznym zajmowano się już m.in. na sympozjach i zjazdach katedr prawa wyznaniowego organizowanych przez Katedrę Prawa Wyznaniowego KUL. Owocem tych konferencji są następujące publikacje: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego, Kazimierz Dolny 14-16 stycznia 2003* (red. A. Mezglewski, Lublin 2004) oraz *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały z II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego, Kazimierz Dolny 26-28 października 2004* (red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005). Zagadnienie wolności religijnej w Polsce systematycznie podejmowane jest ponadto w „Studiach z Prawa Wyznaniowego” oraz w podręcznikach i zbiorach źródeł prawa wyznaniowego, takich autorów jak: J. Krukowski, A. Mezglewski, H. Misztal, M. Pietrzak, P. Stanisławski, W. Uruszczak, K. Warchałowski. W Czechach problematyką tą zajmują się m.in. J. R. Tretera i I. Hrdina, a na Ukrainie L. Kowalenko.

Publikacja *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, będąca przedmiotem recenzji, dotyczy Europy Środkowo-Wschodniej. Jest ona owocem projektu podjętego

przez pracowników naukowych uniwersytetów państwowych w Perugii, Florencji i Mediolanie oraz Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore” w Mediolanie.

Autor *Wprowadzenia*, Antonio G. Chizzoniti, wiele miejsca poświęcił myśli Jana Pawła II na temat wolności religijnej. Na początku informuje, że przed pontyfikatem „papieża Polaka, papieża Słowianina” nikt nie przypuszczał, że wolność religijna poczyni takie postępy w krajach dawnego bloku komunistycznego, że po rozpoczęciu tego pontyfikatu dokonają się także istotne zmiany w tej strefie geopolitycznej. Jeszcze przed wyborem na papieża kard. Karol Wojtyła opublikował artykuł *Gdzie granica Europy?* („Vita e pensiero” 1978, nr 4, 5, 6). Ten pontyfikat pozwolił myśleć o Europie zjednoczonej mimo dwóch centrów religijnych (Rzym – Konstantynopol), jak i oczywistych różnic kulturowych. Zaczęto myśleć o potrzebie koegzystencji, a nawet współpracy między tymi dwoma rozumieniami „europejskości”. Autor przywołuje dwa fakty: po pierwsze, ustanowienie patronami Europy obok św. Benedykta także św. Cyryla i Metodego, po drugie, rolę, jaką odegrała Polska. Właśnie Polska była tym miejscem, gdzie spotkały się kultury Zachodu i Wschodu i powstało pojęcie Europy Środkowej. Ponadto Europa stała się linią demarkacyjną pomiędzy rzeczywistością pojętego szeroko Wschodu i Zachodu. O ile z jednej strony na Europę miały wpływ ludy z głębokiej Azji, które wpłynęły na mentalność słowiańską już przepojoną ewangelią, o tyle bliskość geograficzna z Zachodem wpływała na niebezpieczeństwo konsumizmu. Wobec niewyobrażalnych skutków, jakie przyniósł sowiecki komunizm, cały pontyfikat Jana Pawła II stał się poszukiwaniem własnej „tożsamości” Europy. Kościół stał się miejscem odrodzenia wewnętrznej społeczności napiętnowanej ateizmem państwowym, osłabionej moralnie i tym samym mniej odpornej na agresywny konsumizm, który obok relatywizmu etycznego – według papieża Polaka – jest pierwszym wrogiem tej społeczności (s. VII-IX).

Wielu komentatorów myśli Jana Pawła II podkreśla, że rzeczą dla niego nie do zaakceptowania był podział jałtański Europy. Papież odwoływał się do chrześcijańskich korzeni Europy i na bazie poszanowania godności praw osoby ludzkiej domagał się w szczególności poszanowania wolności religijnej. Wolność ta jest wolnością fundamentalną wśród praw osoby ludzkiej. Autor *Wprowadzenia* wyjaśnia szeroko, jak istotną sprawą w nauczaniu Jana Pawła II była wolność religijna i ilustruje to zagadnienie tekstami wyjętymi z różnych wystąpień papieża. Podkreśla dwa

specyficzne wymiary wolności religijnej w nauczaniu papieskim, indywidualny i wspólnotowy, której poszanowania i zagwarantowania domaga się ze strony władz cywilnych. Papież zdawał sobie sprawę, że różnice przekonań i kultur różnych społeczności mogą prowadzić do konfrontacji i dlatego w licznych listach, ogłaszanych na Dni Pokoju, nawoływał do autentycznego dialogu międzyreligijnego. To przesłanie jest ciągle aktualne także dzisiaj dla zachowania pokoju w jednoczącej się Europie. Było ono konsekwentnie realizowane w 102 zagranicznych podróżach do 129 krajów i przyniosło widoczne skutki pozytywne. Ciekawy wywód autora *Wprowadzenia* na temat analizy podróży w samej Europie prowadzi do refleksji związanych z „nową erą” w procesie demokratyzacji rozpoczętym w 1989 r. (s. VI-XIII).

Doświadczenia z terenu Polski, Węgier i Czech uwidaczniają dwa tory relacji państw z Kościołem katolickim. W krajach tradycyjnie katolickich stosunki te zostały uregulowane konkordatami. Paralelnie konferencje episkopatów poszczególnych narodów uznały za konieczne rozwijanie różnych form współdziałania z instytucjami państwowymi na wzór krajów demokratycznych Europy Zachodniej, i to nie tylko w zakresie wolności religijnej, ale także w rozwoju demokratyzacji tych krajów. Kościół katolicki zrozumiał także swoją rolę w rozwijaniu programów socjalnych, zwłaszcza w okresie poszerzania Unii Europejskiej. Autor *Wprowadzenia* na zakończenie przytoczył jakże znamienne słowa adhortacji apostołskiej Jana Pawła II z 28 czerwca 2003 r. *Ecclesia in Europa*: „Żadna istota ludzka nie może żyć bez perspektyw na przyszłość. Tym mniej Kościół, żyjący oczekiwaniem na Królestwo, które nadchodzi i jest już obecne na tym świecie. Byłoby niesprawiedliwością nie uznać *znak* wpływu *Chrystusowej Ewangelii* na życie społeczeństwa. [...] Wśród tych *znak* trzeba wymienić odzyskanie wolności przez Kościół na wschodzie Europy” (n. 11). Europa dzisiejsza jako „wspólnota narodów” żyje nadzieją pojednania między narodami zwaśnionymi od wielu wieków. Antonio G. Chizzoniti, profesor prawa wyznaniowego na Wydziale Jurysprudencji Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore” w Mediolanie, mającego swą siedzibę w Piacenzy, autor wielu prac, kończy swoje *Wprowadzenie* życzeniem, aby Europa w procesie integracyjnym poza jednością polityczną i ekonomiczną uwzględniła tradycje humanistyczne i chrześcijańskie naszego kontynentu poprzez gwarancję prymatu wartościom etycznym i duchowym (s. XIV).

Praca zawiera ponadto cztery obszernie opracowania dotyczące Kościoła katolickiego i wolności religijnej w Polsce, Czechach, na Węgrzech

i w Rosji oraz liczne dokumenty, będące przedrukiem artykułów konstytucji z 20 krajów postkomunistycznych, dotyczących wolności religijnej i sytuacji związków wyznaniowych. Na końcu należy zauważyć cenny dodatek, zawierający strony „web”, gdzie można znaleźć odpowiednie teksty, co w dobie komunikacji internetowej nie jest bez znaczenia.

Dobrze się stało, że do opracowania tego dzieła zaproszono wybitnych przedstawicieli prawa wyznaniowego z krajów, których dotyczą wywody (z wyjątkiem Rosji). Obszerny i cenny artykuł *Chiesa cattolica e libertà religiosa in Polonia* napisał Piotr Stanisław, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, znany już ze swych licznych publikacji z prawa wyznaniowego. Po krótkim wstępie omówił zarys stosunków państwo-Kościół w okresie tzw. Polski Ludowej, przemiany dokonane w 1989 r., uregulowania konstytucyjne z 1997 r. i postanowienia konkordatu. Cały obszerny artykuł (s. 3-44) oparł nie tylko na bazie źródłowej, ale poddał te źródła solidnej analizie, scharakteryzował doktrynę prawa wyznaniowego i ukazał praktyczne zastosowanie tychże rozwiązań, nie omijając wątpliwości czy propozycji ewentualnych zmian.

W drugim artykule, który opracował J. R. Tretera z Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa Uniwersytetu Karola w Pradze, pt. *The Czech Bishop's Conference and the Process of Democratization in The Czech Republic*, s. 45-102), ukazano trudną drogę, prowadzącą od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji w Republice Czeskiej. Prześladowanie Kościoła w czasach komunistycznych graniczyło na tych terenach niemal z całkowitą jego likwidacją. Niełatwa jest również obecna sytuacja Kościoła katolickiego w Czechach, państwie demokratycznym, ale nieufnego wobec związków wyznaniowych.

Trzeci artykuł jest autorstwa B. T. Shandy, profesora prawa wyznaniowego na Wydziale Prawa Uniwersytetu Katolickiego Pazmanyego Petera w Budapeszcie, *Relations between the Holy See and Hungary. The Legal Aspects of the Relations between Church and State* (s. 109-136). Dotyczy on stosunków państwa węgierskiego ze Stolicą Apostolską, poczynając od cesarstwa Józefa II aż do dzisiejszych czasów. Zawiera też summaryczne omówienie obowiązujących przepisów prawnych oraz instytucji kościelnych funkcjonujących na terenie obecnych Węgier.

Bardzo ciekawym i szerokim artykułem jest opracowanie autorstwa G. Codevilla, wykładowcy prawa wyznaniowego porównawczego i prawa krajów socjalistycznych na Wydziale Nauk Politycznych Uniwersytetu

w Trieście. Studium to pod wymownym tytułem *Laicità dello Stato e separatismo nella Russia di Putin* (s. 137-286) ukazuje bardzo skomplikowaną sytuację Kościoła katolickiego w Rosji. Zawiera ono omówienie cennych materiałów historycznych, prawnych oraz statystycznych. Jest opracowaniem nieco odmiennym w swej metodzie od pozostałych. Większy nacisk został położony na sytuację społeczno-polityczną oraz praktyczne znaczenie obowiązujących unormowań z zakresu prawa wyznaniowego.

Cześć druga pracy (s. 287-721) obejmuje materiały zebrane przez Rosellę Bottoni, doktorantkę na Wydziale Nauk Politycznych „Cesare Alfieri” na Uniwersytecie we Florencji. W porządku alfabetycznym zebrano normy konstytucyjne, ustawy zwykłe, dekrety i inne akty prawne, odnoszące się do wolności religijnej i sytuacji prawnej związków wyznaniowych w poszczególnych państwach postkomunistycznych. Uwzględnione zostały również normy konkordatów zawartych ze Stolicą Apostolską oraz umów zawieranych przez rządy z konferencjami krajowych episkopatów. W przypadku Chorwacji podano też statuty Konferencji Episkopatu. Zbiór tych przepisów, chociaż obszerny, nie jest jednak kompletny. Uwzględniona dokumentacja, z podaniem odnośników do stron „web”, niewątpliwie ułatwi badaczom pogłębione studia nad problematyką podjętą w opracowaniu.

Omawiana praca jest niezmiernie cennym przyczynkiem do studiów nad wolnością religijną i procesem demokratyzacji realizowanym w krajach, będących przez kilka powojennych dziesięcioleci pod rządami totalitaryzmu komunistycznego. Pełna jednak ocena tych zjawisk będzie możliwa po upływie dłuższego czasu. W wielu państwach tego kręgu proces normalizacji sytuacji prawnej związków wyznaniowych nadal trudno uważać za zakończony.

Henryk Misztal

Javier Larena Beldarrain, *La libertad religiosa y su protección en el derecho español*, ed. Dykinson, Madrid 2003, ss. 227.

W literaturze hiszpańskiej, w przeciwieństwie do polskiej, znajdujemy wiele opracowań naukowych poświęconych prawu wyznaniowemu w ogól-

ności czy też poszczególnym zagadnieniom. Są to zarówno prace teoretyczne, jak też publikacje orzecznictwa trybunałów i sądów oraz komentarzy do nich. Z tych ostatnich warto odnotować pozycję *Los Principios del derecho eclesiástico en las sentencias del Tribunal Constitucional (Zasady prawa wyznaniowego w orzeczeniach Trybunału Konstytucyjnego)* oraz *El Estado frente a la libertad de religión: jurisprudencia constitucional española y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Państwo wobec wolności religii: hiszpańskie orzecznictwo konstytucyjne i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka)* (2003), której recenzja znajduje się w ósmym numerze „Studiów z Prawa Wyznaniowego”. Grupę pierwszą wzbogaciła publikacja J. L. Beldarraina, doktora prawa i wykładowcy prawa wyznaniowego w Universidad de Deusto.

Na strukturę książki *Wolność religijna i jej ochrona w prawie hiszpańskim* składają się dwie części. Pierwsza, *El derecho fundamental de libertad religiosa (Fundamentalne prawo wolności religijnej)*, jest wprowadzeniem w problematykę. W jej sekcji pierwszej (s. 5-70), *Antecedentes y regulación actual en el ordenamiento español (Poprzednie i obowiązujące regulacje w prawie hiszpańskim)*, autor ukazał najpierw ewolucję problematyki od starożytności aż do naszych dni, wskazując na zawłaszczanie tego fundamentalnego prawa do wolności religijnej i konflikty na płaszczyźnie społecznej i instytucjonalnej, od czasów imperium rzymskiego i edyktu mediolańskiego po dokumenty ONZ i KBWE. Zagadnienia zostały podane w porządku chronologicznym, bez własnego komentarza, ale taki układ stanowi dobry przewodnik po istniejącej już literaturze hiszpańskojęzycznej. W podobny sposób Beldarrain ukazał ewolucję poglądów na wolność religijną w Kościele katolickim, od idei dualizmu władz – świeckiej i duchownej – papieża Gelazego I (492-496) po naukę Soboru Watykańskiego II. Referując sytuację aktualną, wskazał, że pontyfikaty Pawła VI i Jana Pawła II były pod silnym wpływem *Pacem in terris* Jana XXIII i myśli soborowej. Podkreślił wkład papieża Pawła VI w regulowanie stosunków państwowo-kościelnych na drodze umów (konkordatów) oraz akcentowanie praw człowieka na forum ONZ. Jana Pawła II uznał za kontynuatora tych dzieł, podkreślającego uniwersalizm praw człowieka, w tym wolności religijnej, oraz elementy jednoczące w jądrze każdej religii. Na drugim biegunie znajduje się współczesny ateizm, w którym za wolność religijną uznaje się prawo do negocjowania lub pozytywnego odpowiadania na fenomen religijny, a nie jako wolność do wyznawania i praktykowania swych przekonań w życiu codziennym.

Ponad połowę objętości tej sekcji zajmuje problematyka ujęta z punktu widzenia historii konstytucji hiszpańskich, czyli od zasady konfesyjności państwa po zasadę wolności religijnej zapisaną w konstytucji z 1978 r., na którą silny wpływ miał konstytucjonalizm europejski, zwłaszcza niemiecki, oraz istniejące już dokumenty międzynarodowe o prawach człowieka.

Podstawowy jest art. 10, w którym „Gwarantuje się wolność ideologiczną, religijną i kultu jednostkom oraz wspólnotom bez większych ograniczeń w manifestowaniu, niż jest to konieczne dla zachowania porządku publicznego chronionego prawem” (§ 1). Wolność religijną gwarantuje się w art. 16, wskazując, że państwo zachowuje postawę neutralną wobec wierzeń (§ 3), a jedynym jego zadaniem w tej materii jest gwarantować wolne ich praktykowanie poprzez kult prywatny i publiczny (§ 1). Autor podkreśla, że zarzut braku wyliczenia uprawnienia do nauczania religii i prozelityzmu osłabia to, iż takie działania są gwarantowane w konstytucji w art. 20-22, gdy mowa o wolności słowa, komunikowania się, o zgromadzeniach i stowarzyszaniu się. W § 2 art. 16. stanowi się, że nikt nie może być zobowiązany do deklarowania swojej ideologii, religii lub wierzeń. Jedynym ograniczeniem korzystania z wolności religijnej jest porządek publiczny. W przeciwieństwie do poprzednich paragrafów autor nie zastosował kryterium chronologicznego ani jednoznacznie przedmiotowego jako wiodącego, stąd faktycznie źródła materialne i formalne zostały przemieszane, co utrudnia śledzenie jego myśli.

Ostatnią partię pierwszej sekcji Beldarrain poświęca ustawie o wolności religijnej z 5 lipca 1980 r., w której rozwinięto dyspozycje art. 16 konstytucji; stanowi ona minimum prawne wspólne dla wszystkich wyznań. Refleksję tę poprzedził informacją o stanie prawnym poprzedzającym, czyli o ustawie z 1967 r., co z kolei skutkuje niezgodnością treści paragrafu z jego tytułem.

W sekcji drugiej części pierwszej (s. 71-107) zawarte są analizy prawa do wolności religijnej w Hiszpanii. Autor najpierw dokonał prezentacji poglądów wielu autorów na wolność religijną, wolność ideologiczną i wolność kultu, po czym przedstawił koncepcje i opinie tychże na wolność religijną w prawie Hiszpanii, bazujące na wspomnianym art. 16 konstytucji oraz art. 2-3 ustawy 5/1980, mimo że tytuł § 1.2 sformułował w liczbie pojedynczej – „koncepcja”. Wyraźnie brakuje tutaj stanowiska autora. Takiego nie zabrakło w ostatnim akapicie § 2 (*Fundament prawa do wolności religijnej*). Łatwiej je było sformułować, bo przeważająca jest opinia, że jest nim godność osoby. Nie traktuje się natury tego prawa jako

politycznego, z którego ochrony korzystają tylko grupy chronione przez różne systemy prawne. Uznana i chroniona wolność religijną posiada każda jednostka – obywatel, cudzoziemiec, bezpaństwowiec. Wolność religijna jest prawem macierzystym, ale też konstytucyjnym, tam formułowanym i gwarantowanym.

Treść prawa do wolności religijnej autor przedstawił w § 4 drugiej sekcji. Podstawą ich wyliczenia była ustawa z 5 lipca 1980 r. Autor nie podjął się usystematyzowanego ujęcia, choćby nietaksatywnego, lecz referuje klasyfikacje kilku innych autorów. W uprawnieniach indywidualnych przedstawiono: wolność religijną osobową (postawa negatywna lub pozytywna wobec fenomenu religijnego), wolność kultu i posługi religijnej (obchodzenie świąt, celebrowanie małżeństw wyznaniowych, godny pochówek wyznaniowy, tylko zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi), wolność informacji i nauczania religijnego, zgromadzeń, manifestacji, stowarzyszania się. W odniesieniu do wspólnot wyznaniowych wskazano następujące prawa: ustanawianie miejsc kultu lub spotkań religijnych; powoływanie i formowanie ministrów kultu; obrona i propagowanie wiary; posiadanie relacji z własnymi lub innymi organizacjami religijnymi na terytorium państwa i poza granicami.

Zgodnie z art. 16 konstytucji (§ 1) podmiotem aktywnym wolności religijnej są zarówno jednostki, jak też wspólnoty; te ostatnie jako osoby prawne, których cel specyficzny jest religijny. Uznawanie wyznań religijnych ma swój fundament w prawie wolności religijnej, a nie w pozytywnym dowartościowaniu fenomenu religijnego. Grupy zasługują na ochronę, jeśli są wyrazem woli jednostek, w których zawiera się korzeń każdego z uprawnień. Można więc powiedzieć, że pierwotnym podmiotem wolności religijnej są tylko jednostki, a nie związki wyznaniowe. Cytowany prof. Ibán stwierdza, że Kościół katolicki musi mieć wolność działania w Hiszpanii, ale nie dlatego, że tak głosi Kościół, ale dlatego, że znacząca liczba „Hiszpanów” stanowi jego część. Wskazuje też na art. 9.2 konstytucji, w którym gwarantuje się, że grupy wraz z jednostkami są podmiotem wolności i równości. Ponieważ obydwa prawa są jednostkowe, można mówić o prawach wspólnotowych, jeśli grupy te tworzą jednostki.

Oczywiście w korzystaniu z uprawnień występują ograniczenia. Jak podkreślono w sentencji Trybunału Konstytucyjnego z 29 stycznia 1982 r. (2/1982): „nie istnieją prawa nieograniczone”. Konstytucja z 1978 r. w art. 16 gwarantuje wolność religijną „bez innych ograniczeń w jej przejawach,

niż jest to konieczne dla celów zachowania porządku publicznego, chronionego ustawą”; podobny zapis znajduje się w art. 3.1 ustawy 5/1980. Chodzi o ograniczenia w manifestowaniu przekonań religijnych, a nie o wolność wewnętrzną. Motywem tego ograniczenia jest porządek publiczny. Autor wskazuje na następujące jego elementy: prawa innych, bezpieczeństwo, zdrowie, moralność publiczna.

Ochrona prawa do wolności religijnej w prawie hiszpańskim stanowi treść drugiej części (s. 109-205), złożonej z trzech sekcji. W pierwszej – gwarancje instytucjonalne, sądowe i pozasądowe – autor wychodzi od stwierdzenia B. Monserrat, że wolności znaczą tyle, ile ważą ich gwarancje. W Hiszpanii są one konstytucyjne. Różne są poziomy ochrony tych praw. Najsilniejszą mają prawa zawarte w sekcji 1, rozdział 2, tyt. 1, a ich praktyczna ochrona ma być zawarta w ustawach (art. 53.1 konstytucji), przy czym taka ustawa musi szanować treść zasadniczą uprawnienia, wolności. Konstytucja wprost jej nie określa, do tego uprawniony jest w konkretnym przypadku Trybunał Konstytucyjny, według kompetencji interpretacji tekstu ustawy zasadniczej. Trybunał wydał już orzeczenia związane z art. 16 konstytucji, w związku ze stosowaniem ustawy o wolności religijnej. Na podstawie tej ustawy stwierdzić można, że gwarantowane *contenido esencial* wolności religijnej stanowią: wyznawanie lub nie przekonań religijnych, swobodne ich przyjmowanie lub porzucanie; praktykowanie aktów kultu, wspomnień, świętowanie, celebrowanie małżeństw w formie wyznaniowej, godny pogrzeb według posiadanej wiary; otrzymywanie i pobieranie nauki religii; stowarzyszanie się i gromadzenie w celach religijnych; ustanawianie miejsc kultu, formowanie i desygnowanie ministrów; utrzymywanie kontaktów ze współwyznawcami i ich grupami z kraju i spoza jego granic.

Zgodnie z art. 53.2 konstytucji każdy obywatel ma prawo domagać się ochrony wolności i praw zawartych w art. 14 – w sądach różnych instancji, aż po Trybunał Konstytucyjny – w sprawach sprzeciwu sumienia uznanego w art. 30. Zatem każdy może odnieść się do sądu, by dochodzić swych praw, jeśli te są naruszane. Ochronę zwyczajną reguluje ustawa o ochronie sądowej praw osoby z 1978 r. (62/1978), natomiast postępowanie specjalne dla ochrony praw podstawowych ustawa 29/1998 z 13 lipca 1998 r. Wyczerpanie drogi w tych instancjach upoważnia do wniesienia sprawy do Trybunału.

Hiszpania jest również włączona w system ochrony międzynarodowej. Europejską Konwencję Praw Człowieka ratyfikowała 26 września 1979 r.,

a jej Protokół 11 dnia 26 listopada 1996 r.; 18 listopada 1985 r. poddała się kompetencji Komisji Praw Człowieka, a 10 października 1990 r. Europejskiego Trybunału Praw Człowieka także w sprawach dotyczących ochrony wolności religijnej (art. 9). Autor przytacza kilka rozstrzygnięć Europejskiego Trybunału z tego zakresu, ale żadnego dotyczącego Hiszpanii. Dziwne, że pomija choćby opracowanie o wpływie rozstrzygnięć tej instancji na orzecznictwo w Hiszpanii.

Ostatni paragraf tej sekcji zawiera opis gwarancji pozasądowych instytucji Rzecznika Praw Obywatelskich, mającej swe umocowanie w art. 54 konstytucji. Jego kompetencje określa ustawa 3/1981 z 6 kwietnia 1981 r. Każdego roku RPO przedkłada Korteżom Generalnym informację o przestrzeganiu praw człowieka, w tym wolności religijnej. Znalazły się one m.in. w informacji z 1983 r. (prawo sprzeciwu sumienia), z 1991 r. (o sprawie obowiązkowego uczestnictwa zawodowych sił zbrojnych w uroczystych aktach religijnych), z 1992 r. (o gwarancjach dobrowolnego uczestnictwa żołnierzy zawodowych i z poboru w aktach religijnych), z 1994 r. (o problemach w stosowaniu tychże regulaminów).

Drugą dziedziną występowania kontrowersji były sprawy związane z wolnością niemanifestowania publicznie swych przekonań w szpitalach, zakładach opieki, gdzie personel pytał o wyznanie religijne z intencją zapewnienia posług właściwego duchownego (1984, 1992). Po tych interwencjach zrezygnowano ze stawiania takiego pytania, przyjmowano zaś oświadczenia pozytywne, jeśli takie pacjent złożył. Skarżącymi się byli także muzulmanie z powodu odrzucenia zdjęcia kobiety w nakryciu głowy do dokumentu tożsamości (1988, 1992, 1997); ostatecznie zgodzono się na takie, o ile nakrycia i okrycia nie uniemożliwiają identyfikacji twarzy.

Doroczne informacje zawierały też skargi dotyczące edukacji religijnej i ochrony nauczycieli religii przedstawiane z powodu naruszenia konstytucyjnej zasady równości oraz umów (1995, 1996) czy nauczania alternatywnego wobec religii (1997).

Sekcja druga (s. 159-185) dotyczy ochrony karnej wolności religijnej. Aż 40 procent jej objętości autor poświęcił perspektywie historycznej; po niej przedstawił regulację zawartą w ustawie 10/1995 z 29 listopada 1995 r. Materia będąca przedmiotem studium zawarta jest w jej księdze II, tyt. XXI (*Delitos contra la Constitución*), rozdz. IV (*De los delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas y al deber de cumplimiento de la prestación social sustitutoria*). W jego sekcji pierwszej reguluje się kwestie podstawowe: przestępstwa popełnione w związku

z korzystaniem z praw podstawowych i wolności publicznych gwarantowanych konstytucyjnie (art. 510-512), w sekcji II zaś (*De los delitos contra la libertad de conciencia, los sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos*) przestępstwa przeciwko wolności sumienia, uczuciom religijnym oraz szacunku dla zmarłych (art. 522-526). Czytelnik musi pamiętać o obszernej, bo dotyczącej 170 artykułów, nowelizacji prezentowanej części kodeksu karnego, wprowadzonej ustawą 15/2003 z 25 listopada 2003 r., jak też o tym, że kwestii wolności religijnej dotyczą (nie tylko pośrednio) inne przepisy kodeksu, np. 22, 26, 197, 208, 402, które autor opracowania pominał.

W sekcji trzeciej części drugiej przedstawiono ochronę administracyjną wolności religijnej w zakresie korzystania z prawa do zgromadzeń (konstytucja, art. 21; ustawa 9/1983 z 15 lipca 1983 r. o zgromadzeniach), do informacji (konstytucja, art. 20), do świętowania (ustawa o wolności religijnej, art. 2, dekret królewski 1/1995 oraz umowy z protestantami, żydami i muzułmanami z 1992 r.), posiadania cmentarzy, miejsc kultu i budynków sakralnych. Autor tylko odnotował tak dyskutowane ostatnio kwestie używania znaków religijnych w miejscach publicznych i uboju rytualnego. Specjalnie natomiast potraktował wolność religijną w prawie pracy, ale z wyjątkiem art. 1 Konwencji 111 MOP nie uwzględnił regulacji międzynarodowych.

Przedstawiona publikacja nie wnosi nowych elementów do rozważań nad kwestiami doktrynalnymi, ale może być dobrym kompendium dla poznawania problematyki ochrony wolności religijnej w porządku prawnym Hiszpanii, jak też służyć studiom porównawczym w zakresie podanym w temacie rozprawy, pod warunkiem że uwzględni się krytyczne uwagi zawarte wyżej.

Wiesław Bar

Konferencja naukowa „Francuska ustawa o rozdziale kościołów i państwa z 9 grudnia 1905 r. z perspektywy 100 lat”, Warszawa, 16 stycznia 2006 r.

W dniu 16 stycznia 2006 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się konferencja naukowa pt. *Francuska ustawa o rozdziale kościołów i państwa z 9 grudnia 1905 r. z perspektywy 100 lat* zorganizowana przez Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie.

Konferencję otworzył prof. dr hab. Michał Pietrzak, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UW, który powitał zebranych gości i wskazał, iż konferencja zorganizowana została z okazji setnej rocznicy uchwalenia francuskiej ustawy o rozdziale kościołów i państwa z 1905 r., która – jak zaznaczył – była pierwszą kompletną ustawą, normującą całokształt stosunków między państwem i kościołem. Ustawa ta wprowadziła model państwa laickiego, który następnie został implementowany przez ustawodawstwa innych krajów. Stąd, jak stwierdził, ze „względu na różne rozumienie zasady laickości państwa zorganizowana została ta konferencja”.

Obrady zorganizowane zostały w ramach jednej całodzienniej sesji, której przewodniczył bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Podczas konferencji wygłoszonych zostało 10 referatów, których tematyka dotyczyła:

- francuskiego modelu relacji państwo-kościół,
- innych systemów rozdziału, uznawanych za klasyczne (amerykański, niemiecki, rosyjski),
- systemów relacji państwo-kościół w Polsce.

Pierwszy referat pt. *Geneza i zasady ustawy o rozdziale kościoła i państwa z 9 grudnia 1905 r.* wygłosił prof. dr hab. Michał Pietrzak. Wskazał on, iż do końca XVIII w. państwa europejskie były państwami wyznaniowymi. Państwem wyznaniowym była również Francja, w której Kościół katolicki do 1789 r. stanowił jej podporę. Pod koniec XVIII w. zaczęto we Francji wydawać pierwsze akty, które miały na celu odłączenie kościoła od państwa. W 1790 r. wydano ustawę cywilną duchowieństwa, a w 1795 r. proklamowano rozdział kościoła od państwa. Próby regulowania stosunków między państwem i kościołem zakończyły się niepowodzeniem. Napoleon nie dopuszczał istnienia kościoła poza strukturami państwa, dał jednak wyraz porozumienia ze Stolicą Apostolską, podpisując w 1801 r. konkordat. Na jego mocy religia katolicka stała się religią panującą, duchowni zaś zobowiązani byli do składania przysięgi wierności rządowi francuskiemu, od którego otrzymywali wynagrodzenie. Napoleon przejął majątki kościelne i w konsekwencji podporządkował kościół państwu. Odbudowa państwa wyznaniowego we Francji miała miejsce po 1814 r. Państwo zostało podporządkowane kościołowi. Od 1869 r. zwolennicy republiki domagali się rozdziału kościoła od państwa, a przede wszystkim świeckich szkół bez nauki religii. Laicyzacja miała dotyczyć: zniesienia świętowania niedzieli, przywrócenia rozwodów, obowiązkowej służby wojskowej dla duchownych. W 1901 r. wydano ustawę o stowarzyszeniach, która wprowadziła obowiązek legalizacji ustawowej dla stowarzyszeń religijnych, jednak wszystkie wnioski o rejestrację tych stowarzyszeń (54) zostały odrzucone.

W 1902 r. powołano komisję dla opracowania projektu ustawy o rozdziale kościoła i państwa we Francji. Założenia były następujące: 1) wolność sumienia i kultu miała być ograniczona ze względu na porządek publiczny; 2) laickość państwa miała przejawiać się w zniesieniu wydatków na kult, nieingerowaniu państwa w sprawy wewnętrzne kościoła oraz zagwarantowaniu mu autonomii, odebraniu duchownym ich przywilejów, nieuznawaniu świąt kościelnych. Podsumowując, prof. Pietrzak wyjaśnił, iż twórcy o rozdziale kościoła i państwa we Francji uważali, że ma ona charakter neutralny, że państwo nie jest ani religijne, ani antyreligijne.

Dr Andrzej Czohara, dyrektor Departamentu Wyznań oraz Mniejszości Religijnych i Etnicznych w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji wygłosił referat pt. *Francuski model rozdziału kościoła i państwa po 100 latach.* Rozpoczął od stwierdzenia, iż Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, wprowadzając liberalistyczną kon-

cepcję praw człowieka, dała podstawę do uznania, iż Francja jest republiką laicką. Następnie wskazał na cechy państwa laickiego, którymi według ustawy z 1905 r. są m.in.: nieskuteczność norm prawa kanonicznego w prawie państwowym, ochrona przed naruszaniem wolności człowieka oraz bierność państwa w sprawach religii. Francja miała być państwem neutralnym. Wyjaśnił, iż „neutralność” to nieangażowanie się państwa w sprawy religijne.

Dr Czohara podkreślił, iż ustawa z 1905 r., pozbawiając kościoły osobowości prawnej, zapewniała swobodne zakładanie związków religijnych w formie stowarzyszeń kultowych, będących wolnymi organizacjami. Zakazana została działalność handlowa i charytatywna, ale stowarzyszenia miały prawo do posiadania majątków w diecezji, które przeznaczone były na zabezpieczenie utrzymania duchownych. Nadawane one im były w drodze dziedziczenia i po uzyskaniu zgody państwa. W ramach wprowadzonego przez ustawę z 1905 r. rozdziału kościoła i państwa we Francji nie finansowano działalności religijnej. Z budżetu państwa (budżetu gmin) można było jedynie uzyskać środki na remonty budynków kościelnych, a wszystkie funkcje wykonywane przez duchownych miały charakter prywatny.

Ustawa potwierdzała neutralność szkoły, która wprowadzona została we Francji już w 1882 r. Obecnie zasady nauczania religii we Francji reguluje ustawa z 1959 r. i zarządzenie z 1960 r. Koszty nauczania religii pokrywają rodzice, nauczycieli religii zaś wybiera władza kościelna. Nauka religii organizowana jest w dzień wolny od zajęć szkolnych i poza terenem szkoły. Nauczyciel religii jest osobą urzędową jak inni nauczyciele. Religii mogą nauczać osoby świeckie i duchowni. Zasady dotyczące neutralności szkoły zostały we Francji zmienione w marcu 2004 r., kiedy do Kodeksu Nauczania wprowadzono zakaz noszenia strojów i symboli ostentacyjnie wskazujących na religię ucznia (np. muzułmańska chusta, chrześcijański krzyż, żydowska jarmułka). Uczniowie mogą jedynie nosić dyskretne symbole religijne, poza tym winni uczestniczyć we wszystkich zajęciach, nawet tych, które są niezgodne z ich przekonaniem religijnym. Postanowienia te wydano po odmowie uczestniczenia przez muzułmańskie uczennice w lekcjach wychowania fizycznego oraz poddania się badaniom lekarskim. Potęgający się we Francji napływ ludności muzułmańskiej wywołał powyższe zmiany.

Wprowadzony przez ustawę z 1905 r. model państwa świeckiego charakteryzował się dystansowaniem państwa od kościoła. Obecnie model

ten został przekształcony w model państwa „aktywnie świeckiego”. Jest to odpowiedź państwa na konkretne problemy społeczno-polityczne kraju.

Ks. dr hab. Franciszek Longchamps de Bérier, prof. UW, przedstawił referat *Kościół Rzymskokatolicki wobec rozdziału kościoła i państwa*. Na wstępie zaznaczył, „iż jasną relację między państwem i kościołem wypracowały *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)* oraz *Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*. Powołując się na społeczne nauczanie Kościoła, m.in. na encykliki Grzegorza XVI *Mirari vos* oraz Piusa IX *Quanta cura*, stwierdził, iż postawa Kościoła wobec jego rozdziału od państwa, a także wobec idei liberalniej niesionej przez ustawę z 1905 r. nie zmieniła się. Podkreślił, iż hasło: „Kościół powinien być oddzielony od państwa a państwo od Kościoła” jest błędne. Powołując się zaś na encyklikę Piusa X *Vehementer nos*, podkreślił, iż separacja państwa od kościoła godzi w potrzebę współpracy tych dwóch instytucji dla człowieka. Religia nie może być postrzegana jako sprawa prywatna człowieka. Państwo i kościół powinny się do niej ustosunkować. Wskazał za przykładem Benedykta XV, iż zasada świeckości państwa powinna być dziś rozumiana w następujący sposób: po pierwsze, ma łączyć się z niezależnością obu podmiotów w swoich dziedzinach, po drugie, ma łączyć się ze współpracą obu tych podmiotów. Konkludując, autor wystąpienia postawił postulat, by odejść od określeń „autonomia”, „niezależność” i pogłębić współpracę między państwem i kościołem.

Kolejny referat pt. *Kościół chrześcijański wobec rozdziału kościoła i państwa* abp. prof. dr. hab. Jeremiasza (Jana Anchimiuka) ukazał relację, jaka istniała między państwem a Kościołem bizantyjskim na Rusi. Losy kościołów prawosławnych na Rusi kształtowały się odmienne, czasem szczególnie był okres po II wojnie światowej. W Albanii doszło wówczas do całkowitego zniszczenia Kościoła prawosławnego, natomiast w Rosji nie tylko zniszczono kościoły, ale i religię. Uznano – na podstawie przesłanek biblijnych – iż rozdział kościoła i państwa to najlepsze rozwiązanie, zabezpieczające interesy obu tych podmiotów.

Problem relacji między państwem i kościołem w Rosji stał się przedmiotem wystąpienia dr. Jarosława Matwiejuka (UwB, ChAT). Temat jego referatu brzmiał *Rosyjski model rozdziału Kościoła i państwa*. Prelegent wskazał, iż obowiązująca Konstytucja Federacji Rosyjskiej stanowi, iż Rosja jest państwem świeckim. Zabrania ona uznawania jakiegokolwiek religii za państwową oraz zapewnia wszystkim obywatelom równość wobec pra-

wa. Szanuje religię prawosławną, ale także inne religie jak buddyzm czy judaizm. Państwo uważa za ważne wzajemną tolerancję i szacunek w zakresie wolności wyznania. Wprowadza w tym zakresie szereg zakazów, m.in. zakaz ingerowania przez państwo w określanie przez obywateli stosunku do religii i wychowywania dzieci, zakaz ingerowania państwa w działalność zrzeżeń religijnych, zakaz współdziałania w obrzędach religijnych o charakterze publicznym, zakaz wykorzystania pozycji służbowych dla jakiegokolwiek religii, świeckość oświaty. Określa również miejsce i rolę funkcjonariuszy publicznych w odniesieniu do religii przez odpowiedni system zakazów, tj. zakaz otrzymywania nagród przez funkcjonariuszy państwowych od zrzeżeń religijnych, zakaz uprawnień w interesie zrzeżeń religijnych, zakaz uprzywilejowania zrzeżeń religijnych, zakaz zbierania danych osobowych funkcjonariuszy publicznych dotyczących przekonań religijnych, zrównanie statusu osób świeckich i duchownych. Państwo ma prawo do przyznawania ulg podatkowych, pomocy w zakresie restaurowania budynków religijnych, czego jednak nie czyni. Konstytucja rosyjska nie zna pojęcia „kościół” ani „związek wyznaniowy”. Wolność religijna w Rosji przejawia się w możliwości funkcjonowania „organizacji religijnych”, „grup religijnych” oraz „zrzeżeń religijnych”, które podlegają odpowiedniemu systemowi nadzoru.

Referat pt. *Neutralność religijna państwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki w świetle orzecznictwa Federalnego Sądu Najwyższego* przedstawił prof. dr hab. Tadeusz Zieliński (ChAT). Wskazał on, iż panujący w Stanach Zjednoczonych rozdział stał się jednym ze sposobów nawiązania stosunków między państwem i kościołem. Władza ustawodawcza była ostrożna w regulowaniu spraw wyznaniowych i zachowywała bezstronność w sprawach religijnych. „Neutralność” jest jednym z wielu pojęć, wyrażających stosunek państwa do kościoła w Stanach Zjednoczonych. Termin „neutralność” po raz pierwszy pojawił się w orzeczeniu Sądu Najwyższego z 1780 r., natomiast „rozpracowanie” tego terminu miało miejsce w sprawie *Everson vel Board of Education* z 1947 r. Pojawiły się pojęcia: „neutralność wobec religii”, „neutralność w religii”, „neutralność w sprawach religii”. Sąd Najwyższy orzekł o neutralnym „byciu” wobec wyznawców i niewyznawców. Podkreślił, iż zarówno konstytucja Stanów Zjednoczonych, jak i I Poprawka do konstytucji wymagają zachowania neutralności w sprawach religii. Dodał, iż wymaga się „ściślej neutralności”. Neutralność państwa w sprawach religii została podkreślona w sprawie o usunięcie tablic dekalogu. Podmiotami zobowiązanymi do

zachowania neutralności była – według orzeczenia Sądu Najwyższego – w szczególności: władza krajowa, sądy i szkoła. Celem rozdziału i neutralności państwa jest: powstrzymanie udziału państwa w życiu religijnym, ustrzeżenie religii od ataku państwa, uniknięcie sporów wkraczających z obszaru politycznego na religijny.

Neutralność przez 30 lat od jej pojawienia się uznawana była za „nie-wtrącanie się państwa w sprawy religijne”, a następnie rozumiano ją w ten sposób, że „państwo ma nie preferować jakiegoś wyznania lub religii”. W odniesieniu do symboli religijnych wprowadzono m.in. zakaz ustawiania w miejscach publicznych szopek bożonarodzeniowych, jednak ustawienie tej samej szopki z innym elementem religijnym było już dopuszczalne. W szkołach zakazano katechezy, cytowania Biblii, modlitwy, ale jednocześnie możliwe było zwalnianie uczniów na katechezę organizowaną poza szkołą, zezwalano też na dystrybucję literatury religijnej. Możliwa jest postługa religijna w zakładach zamkniętych (koszary, szpitale), dopuszcza się zwolnienia podatkowe dla duchownych i kościołów oraz przekazywanie środków na cele religijne.

Niemiecki model rozdziału kościoła i państwa to temat referatu wygłoszonego przez dr. Pawła Leszczyńskiego (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wlkp.). Prelegent na wstępie zaznaczył, iż postanowienia dotyczące problematyki wyznaniowej zawarte w niemieckiej ustawie zasadniczej z 1949 r. zostały do niej recypowane z konstytucji weimarskiej z 1919 r. Autor podkreślił, iż konstytucja ta wprowadziła „zakaz ustanawiania wszelkich form państwa wyznaniowego”, stanowiąc w art. 137, iż „nie ma kościoła oficjalnego”. Na jej mocy kościołom przyznana została osobowość publicznoprawna, obywatelom zapewniono wolność sumienia i religii w postaci zakazu dyskryminacji ze względu na religię (art. 3), nienaruszalność sumienia i wyznania (art. 4) oraz nienaruszalność godności każdego człowieka (art. 1). W aspekcie kolektywnym wolność ta przejawiała się w organizacji nauki religii w szkołach publicznych, która była zwykłym przedmiotem nauczania, możliwości sprawowania posług religijnych w szpitalach i wojsku, z wykluczeniem jednak jakiegokolwiek przymusu (art. 141), ochronie przez państwo danych osobowych obywateli dotyczących wyznawanej religii, dla której powoływani byli pełnomocnicy państwowi, działający przy poszczególnych związkach wyznaniowych. Następnie autor wskazał, iż sytuacje problemowe na tle relacji państwa i kościoła pojawiły się w latach 60. ubiegłego stulecia w związku z ogromnym napływem do Niemiec ludności muzułmańskiej.

Podkreślił, iż islam funkcjonuje bez kościoła, stąd władze państwowe mają trudność w podjęciu rozmów w sprawie uregulowania stosunków wyznaniowych z wyznawcami islamu.

W drugiej części konferencji prezentowane były referaty dotyczące modelu relacji między państwem i kościołem: w okresie II RP, PRL oraz III RP. Referat pt. *Problem rozdziału państwa i kościoła w II Rzeczypospolitej* przedstawił prof. dr hab. Janusz Osuchowski (UW). Stwierdził on, „iż w II RP nie było rozdziału kościoła od państwa, ale istniał ślad tego rozdziału”. Podkreślił, iż po zakończeniu I wojny światowej sprawą najważniejszą było uchwalenie konstytucji, w której sprawy wyznaniowe miały zasadnicze znaczenie. Kwestia określenia stosunku państwa i kościoła podejmowana była już w 1918 r. Dla lepszego jednak przedstawienia problemu autor przybliżył poglądy partii politycznych działających w okresie II RP, m.in. Polskiej Partii Socjalistycznej, Komunistycznej Partii Polski, Niezależnej Partii Chłopskiej, Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”, Ruchu Wolnomyślicielskiego oraz Stowarzyszenia Wolności Obrony Sumienia i Wyznania w Polsce. Następnie zwrócił uwagę na wpływ nierzymskokatolickich związków wyznaniowych na kształtowanie się relacji między państwem i kościołem w Polsce w II RP. Zaznaczył, iż te związki wyznaniowe, które posiadały uregulowaną sytuację w drodze ustawy, nie opowiadały się za rozdziałem kościoła i państwa, natomiast rozdział takiego domagały się związki wyznaniowe, które nie były prawnie uznane, jak np. Polski Kościół Narodowy czy Kościół Metodystyczny.

System relacji, jaki istniał między państwem i kościołem w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, przybliżyła dr Beata Górowska (UW) w referacie *Rozdział kościoła i państwa w PRL*. Stwierdziła przede wszystkim, iż rozdział kościoła od państwa w omawianym okresie cechowała jednostronność, która zaakcentowana była w samej konstytucji. Art. 72 ust. 2 konstytucji z 1952 r. brzmiał bowiem: „kościół jest oddzielony od państwa”. Podkreśliła, że zawarty w tym przepisie przymimek „od” wskazuje na specyfikę tego rozdziału i że to on decydował o jednostronności oddzielenia państwa od kościoła. Wskazała również, iż rozdział ten zaczerpnięty był z modelu radzieckiego, gdzie rozdział między państwem i kościołem nakierowany był na ograniczenie działania kościoła w państwie, a następnie na usunięcie religii z życia państwowego. Z drugiej jednak strony – zauważyła prelegentka – istniejący w PRL rozdział był rozdziałem tylko z nazwy. Stwierdziła, iż był to „model zwierzchnictwa

państwa nad kościołem”, na rzecz którego świadczyły takie elementy jak: wpływanie przez państwo na obsadę stanowisk kościelnych, eliminacja nauki religii, utrudnianie sprawowania kultu w miejscach publicznych, odmowa sprawowania posług religijnych w instytucjach zamkniętych, osłabianie sytuacji materialnej związków wyznaniowych oraz popieranie przez państwo ateizacji życia publicznego w myśl zasady *cuius potestas eius philosophias*, która miała oznaczać „upodobnianie się komunizmu do religii, czyli religiokomunizm”.

Ostatni referat pt. *Rozdział kościoła i państwa w III Rzeczypospolitej* przedstawił dr Paweł Borecki (UW). Wskazał on, iż nowy stosunek w relacji między państwem i kościołem wyznaczyły „ustawy majowe” z 1989 r., przede wszystkim ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, która przyznała związkom wyznaniowym gwarancje niezależności przy wykonywaniu swoich działań. Uchwalona natomiast w 1997 r. Konstytucja RP przyjęła zasadę rozdziału kościoła i państwa w wersji przyjaznej, stanowiąc w art. 25 ust. 3, iż stosunki między państwem i kościołem w Polsce kształtowane są na zasadzie autonomii i wzajemnej niezależności. Prezentując swoje wystąpienie, autor przytoczył wiele okoliczności faktycznych, które mają świadczyć, iż wprowadzony przez konstytucję z 1997 r. rozdział państwa i kościoła jest „łamany” (krzyże w urzędach, nabożeństwa z udziałem władz politycznych, popieranie ugrupowań politycznych przez środki społecznego przekazu o charakterze religijnym). W rezultacie autor dochodzi do wniosku, iż obecnie w Polsce praktycznie nie funkcjonuje rozdział kościoła i państwa.

Po wygłoszonych referatach miała miejsce ożywiona dyskusja, w której oprócz znakomitych prelegentów uczestniczyli m.in.: Piotr Stanisłowski (KUL), Wojciech Brzozowski (UW), Teresa Jakubowska, Aleksander Merker, Artur Mezglewski (KUL), Ryszard Małajny (UŚ). Następnie organizatorzy konferencji – prof. Michał Pietrzak oraz bp prof. Wiktor Wysoczański – podziękowali prelegentom za przygotowane i wygłoszone referaty, a wszystkim zebranym za uczestnictwo. Należy podkreślić, iż przedstawione referaty cechowały się dużym poziomem merytorycznym, a cała konferencja została sprawnie zorganizowana. Oczekiwać również należy, iż wkrótce materiały z konferencji zostaną opublikowane.

Anna Tunia

Ogólnopolskie Sympozjum „Funkcje publiczne związków wyznaniowych”, połączone z III Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny 16-18 maja 2006 r.).

Zwyczajem lat ubiegłych, już po raz trzeci, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji oraz Katedra Prawa Wyznaniowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II zorganizowały Ogólnopolskie Sympozjum połączone z III Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Pod hasłem *Funkcje publiczne związków wyznaniowych* w dniach 16-18 maja 2006 r. obradowano w Domu Pracy Twórczej w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. Konferencja składała się z czterech sesji, podczas których wygłoszono 18 referatów.

Otwarcia Sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński, Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL, powitał gości przybyłych z następujących ośrodków naukowych: z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, Uniwersytetu Opolskiego, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytetu w Białymstoku, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ksiądz Profesor uzasadnił wybór tematu, nawiązując do zasady wyrażonej w art. 25 ust. 3 konstytucji, a zaczerpniętej z dokumentu soborowego *Gaudium et spes*. Mówił, iż celem zasady autonomii i niezależności państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych jest dobro człowieka oraz dobro wspólne. Kończąc, stwierdził, iż na takich sesjach można nie tylko proponować i omawiać rozwiązania *de lege ferenda* w celu doskonalenia prawa wyznaniowego, ale także „rozważać tematykę poszerzenia form współdziałania państwa i związków wyznaniowych”.

Sesję I zatytułowaną *Zagadnienia ogólne*, rozpoczął prof. dr hab. Waclaw Uruszczak z UJ referatem pt. *Funkcje publiczne Kościoła w perspektywie historycznej*. Pan Profesor wyjaśnił, że funkcje publiczne Kościoła to rozmaite sfery jego działalności, służące zaspokajaniu potrzeb indywidualnych i zbiorowych, innych niż działalność powiązana ze spra-

wowaniem i szerzeniem kultu religijnego. Do tychże funkcji zaliczył: edukację i wychowanie, bezpieczeństwo publiczne, pomoc społeczną, zdrowie, ewidencję ludności, politykę w makro i mikroskali, kulturę narodową, gospodarkę krajową, prawodawstwo i wymiar sprawiedliwości. W zakończeniu prelegent zasignalizował zasługi Kościoła na polu komunikacji społecznej, obrony narodowej oraz transportu. Doświadczenie historyczne potwierdza, że Kościół zawsze spełniał wielorakie funkcje publiczne. Do ich wykonywania ma bowiem przyrodzone prawo, które jest pochodną wolności i praw jego wyznawców, zgodnie z zasadą pomocniczości.

Drugim w kolejności prelegentem był ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, który wygłosił referat pt. *Funkcje publiczne a osobowość publicznoprawna kościołów*. W uwagach wstępnych Ksiądz Profesor powiedział, że w państwowym porządku prawnym osobowość publicznoprawna kościołów obejmuje dwie warstwy. Warstwę materialną stanowi funkcja publiczna, jaką kościoły pełnią faktycznie w życiu społecznym. Warstwą formalną jest uznanie osobowości publicznoprawnej kościołów w systemie prawa stanowionego przez władze państwowe. Wiele uwagi Ksiądz Profesor poświęcił osobowości publicznoprawnej kościołów w Republice Federalnej Niemiec oraz w Polsce. Jego zdaniem osobowości publicznoprawnej nie należy traktować jako uprzywilejowanej pozycji tego z kościołów, który wyróżnia się socjologicznie.

Referat pt. *Kościół a sprawy publiczne w demokratycznym państwie. Podstawy doktrynalne oraz zasady prawne współdziałania Kościoła i Państwa w sferze życia publicznego* wygłosił dr Ryszard Mojak z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Przypominał on, iż miejsce i rola Kościoła w świecie została szczegółowo określona w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”. Sobór Watykański II określił misję Kościoła w świecie w przedmiocie: istoty Kościoła, istoty wspólnoty politycznej oraz wzajemnych stosunków Kościoła i wspólnoty politycznej. Relacje państwo–Kościół realizują się w oparciu o zasadę współdziałania dla dobra wspólnego osoby oraz zasadę poszanowania autonomii i niezależności obu podmiotów, każdego w swojej dziedzinie. Dr Mojak wyraźnie podkreślił, że „formuła współdziałania dotyczy partycypacji Kościoła – w zakresie i formach ustalonych – w realizacji wyodrębnionych przedmiotowo (nie wszystkich) spraw publicznych, z istoty charakteru przynależnych do zakresu działania „wspólnoty politycznej”. W dalszej części prelekcji scharakteryzował strony współdziałania, ich naturę teologiczno-eklezyjalną, prawnopolityczną oraz wzajemne relacje,

by następnie wskazać na cele i motywy współdziałania Kościoła i państwa. „Cel, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi ma charakter religijny. Ale z tejże religijnej misji wypływa zadanie światła i siły, które służyć mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego” (KDK 42). To drugie zadanie Kościoła w teologii określa się mianem funkcji profetyczno-krytycznej. W ostatniej części swego referatu dr Mojak omówił przedmiot, zakres i formy współdziałania Kościoła i państwa.

Sesję pierwszą zakończył ks. dr Piotr Stanisz referatem *Rola związków wyznaniowych w kształtowaniu dotyczącego ich prawa-doświadczenia włoskie*. Prelegent dokonał analizy rozwiązań przyjętych w tym systemie prawnym. Wykazał m.in., iż model dwustronnego regulowania relacji Państwo-Kościół jest powszechnie akceptowany przez związki wyznaniowe działające we Włoszech. Instrument układowy, jak stwierdził, okazał się użyteczny w normowaniu stosunków państwa ze związkami wyznaniowymi zakorzenionymi w różnych tradycjach. Grupy religijne, w stosunku do których uchwalono ustawę opartą na porozumieniu, mają – według niego – korzystniejszą sytuację prawną niż te formacje, których status określa jedynie prawo powszechne. Ocena tego systemu wypada więc zdecydowanie pozytywnie.

Kwestia uczestnictwa związków wyznaniowych w wykonywaniu funkcji państwa – stan debaty w USA przedstawił prof. dr hab. Tadeusz Zieliński. Pan Profesor m.in. stwierdził, że w sprawie unormowań dotyczących szkół religijnych, prawo Stanów Zjednoczonych, zezwalając na realizację obowiązku szkolnego w szkołach religijnych, jednocześnie nie traktuje ich na równi ze szkołami publicznymi. W szczególności unika ich rozwoju poprzez odmowę ich finansowania. Sprawa relacji państwa do kościołów w Stanach Zjednoczonych jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów. Rozstrzygnięcia w tej sprawie, których dokona Sąd Najwyższy zdecydują, czy kształt stosunków państwo-kościół w tym kraju będzie kontynuacją modelu istniejącego tam od II wojny światowej, czy raczej będzie próbą zarzucenia idei rygorystycznego rozdziału kościoła od państwa, w Polskiej literaturze zwanej separacją czystą.

W drugim dniu obrad sesja przedpołudniowa dotyczyła pomocy społecznej. Pierwszy referat zatytułowany *Prawne formy współdziałania państwa i Kościoła katolickiego w zakresie pomocy społecznej* wygłosił dr Bogdan Uliasz. W pierwszej części swego wystąpienia mówca w aspekcie historycznym przedstawił formy niesienia pomocy ubogim. Wskazał podstawę prawną udzielania dotacji podmiotom funkcjonującym przy Koś-

ciele katolickim. Następnie scharakteryzował formy współpracy państwa i Kościoła w dziedzinie pomocy społecznej. Formami teje współpracy są m.in.: porozumienia i umowy zawarte w wyniku konkursu, pozakonkursowe porozumienia i umowy, dofinansowanie ze środków państwowego funduszu rehabilitacji osób niepełnosprawnych, tworzenie programów współpracy (finansowej i pozafinansowej). Prelegent mówił, że współpraca finansowa polega na powierzeniu przez podmioty administracji rządowej i samorządy terytorialne zadania publicznego wraz z udzieleniem dotacji na jego realizację. Może ona również przybrać formę wsparcia wykonywanego zadania publicznego, połączonego z udzieleniem dotacji częściowej bądź dofinansowania jego realizacji. Ta druga może być realizowana poprzez „wzajemne informowanie się o planowanych kierunkach działalności”. Podsumowując, stwierdził, iż współdziałanie państwa i Kościoła katolickiego w zakresie pomocy społecznej w Polsce może stanowić wzór do naśladowania.

Pomoc społeczna realizowana przez Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny była przedmiotem wykładu dra Jarosława Matwiejuka. Prelegent po zdefiniowaniu działalności społecznej realizowanej w ramach Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz wskazaniu podstaw prawnych i normatywnych tej działalności omówił praktyczne formy niesienia pomocy. Instytucją centralną Kościoła prawosławnego do prowadzenia działalności społecznej jest Prawosławny Metropolitalny Ośrodek Miłosierdzia „Eleos” z siedzibą w Warszawie. Ma on za zadanie koordynować pracę wszystkich Diecezjalnych Ośrodków Miłosierdzia oraz prowadzić współpracę z organizacjami charytatywnymi innych kościołów i związków wyznaniowych, z organizacjami i instytucjami międzynarodowymi, organami i jednostkami administracji rządowej i samorządowej. Popularnością cieszy się coroczna akcja „Wigilijne dzieło pomocy dzieciom” prowadzona wspólnie z Caritas Polska Kościoła katolickiego oraz Diakonią Kościoła ewangelicko-augsburskiego.

Ks. dr Józef Bar wygłosił referat pt. *Kościół w życiu publicznym na przykładzie zaangażowania w pomoc społeczną i działalność charytatywną w archidiecezji przemyskiej*. Nawiązując we wstępie do zasad Soboru Watykańskiego II w dziedzinie relacji państwo–Kościół, wskazał na podstawę prawną realizacji pomocy społecznej. Ta, choć należy do zadań własnych administracji rządowej oraz jednostek samorządu terytorialnego, to na zasadzie partnerstwa współpracują z nimi organizacje społeczne i pozarządowe, Kościół katolicki, inne kościoły, związki religijne, osoby

fizyczne i prawne. W rozumieniu ustawy z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej pomoc społeczna ma na celu udzielanie wsparcia poszczególnym osobom lub rodzinom w ich wysiłkach na rzecz zaspokojenia niezbędnych potrzeb, a przez to umożliwienie im życia w warunkach odpowiadających godności człowieka. Nawiązując do encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est* oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego, prelegent uzasadnił obowiązek Kościoła w dziedzinie niesienia pomocy potrzebującym oraz scharakteryzował zakres tej działalności na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej i konkordatu. Wiele uwagi mówca poświęcił instytucjom kościelnym działającym na terenie archidiecezji przemyskiej, które zajmują się omawianą działalnością. Zaliczył do nich: Caritas Archidiecezji Przemyskiej, parafie, zakony i zgromadzenia zakonne, świeckie instytuty życia konsekrowanego, Akcję Katolicką oraz inne organizacje i stowarzyszenia posiadające kościelny mandat. Jedną z form pomocy społecznej jest opieka nad dziećmi i rodziną realizowana poprzez prowadzenie przedszkoli, domów dziecka, niepublicznych placówek oświatowo-wychowawczych, Domu Matki i Dziecka w Przemyślu. Inną formą pomocy społecznej jest troska o młodzież, przejawiająca się w prowadzeniu świetlic środowiskowych, organizowaniu letniego wypoczynku. Kościół na terenie archidiecezji przemyskiej sprawuje opiekę nad chorymi i niepełnosprawnymi w domach pomocy społecznej, zakładach pielęgnacyjno-opiekuńczych, domach spokojnej starości, a także w Centrum Pielęgniarstwa Rodzinnego, Domowej Opieki Paliatywno-Hospicyjnej, Długotrwałej Opieki Domowej Caritas Archidiecezji Przemyskiej w Krośnie i innych. Kolejną formą pomocy społecznej jest przeciwdziałanie ubóstwu i bezdomności poprzez Kuchnie Świętego Brata Alberta i Błogosławionej Marii Angeli oraz Centrum Charytatywnego Caritas Archidiecezji Przemyskiej. Kościół archidiecezji przemyskiej posiada także szkoły, m.in. Michalicki Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych, oraz prowadzi bursy.

W referacie pt. *Darowizny jako sposób finansowania zadań publicznych związków wyznaniowych* ks. dr Tadeusz Stanisławski przypomniał, iż darowizny stanowią decydującą część wpływów podmiotów kościelnych. Jednakże tylko ta część darowizn jest łaskawie traktowana przez ustawodawcę, która podlega sformalizowaniu w zakresie podstaw prawnych, celów, procedury jej przekazywania oraz dokumentacji. Życzliwość ustawodawcy przejawia się tu w możliwości odliczenia całości lub części przekazanej darowizny od podstawy opodatkowania podatkiem docho-

dowym. Prelegent omówił także podstawy prawne darowizn na rzecz instytucji wyznaniowych, cele darowizn oraz wymogi formalne, zgłaszając przy tym postulaty *de lege ferenda*.

Prelekcję pt. *Wpłaty 1% podatku jako sposób refinansowania pomocy społecznej* wygłosił ks. dr Dariusz Walencik. We wstępie naświetlił aktualny stan prawny, mówiąc, iż od 1 stycznia 2004 r. podatnik podatku dochodowego od osób fizycznych może na zasadach i w trybie określonym w odrębnych przepisach przekazać 1% podatku na rzecz wybranych przez siebie organizacji pożytku publicznego wpisanych do KRS. Może to uczynić w dwojaki sposób: albo wpłacić dowolną kwotę na rzecz organizacji pożytku publicznego (wtedy, wypełniając roczne sprawozdanie, pomniejszy podatek o 1%), albo najpierw wypełnić zeznanie podatkowe, a następnie obliczyć kwotę stanowiącą 1% należnego podatku dochodowego i wpłacić obliczoną kwotę (stanowiącą równowartość 1% należnego podatku) na rzecz wybranej przez siebie organizacji pożytku publicznego. Tej możliwości zostali pozbawieni: podatnicy podatku dochodowego od osób fizycznych, osiągających dochody z pozarolniczej działalności gospodarczej, którzy wybrali 19% stawkę limitową, osoby duchowne, płacące podatek ryczałtowy od przychodów uzyskiwanych z działalności duszpasterskiej, podatnicy karty podatkowej, podatnicy podatku od przychodów kapitałowych. Po omówieniu procedury dokonywania wpłaty oraz różnic pomiędzy darowizną a wpłatą 1% prelegent zestawiał liczbę podatników oraz sumę wpłat z tytułu 1% w latach 2003-2004. Podsumowując nowy sposób wspierania działalności publicznej związków wyznaniowych, stwierdził, iż jest to system skomplikowany z uwagi na konieczność dodatkowych wyliczeń przy zeznaniu podatkowym. Podatnik sam musi wyszukać organizację pożytku publicznego, którą chce wesprzeć, musi sprawdzić jej status, ustalić siedzibę i numer konta bankowego oraz z własnej kieszeni dokonać wpłaty po to, by fiskus zwrócił mu ją (z wyjątkiem sytuacji niedopłaty podatku) najdalej w trzy miesiące od złożenia rocznego zeznania podatkowego.

Sesję trzecią poświęconą działalności edukacyjno-wychowawczej i naukowej rozpoczął referat ks. prof. dra hab. Krzysztofa Warchałowskiego pt. *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, po nim zaś wystąpił mgr Grzegorz Żmij z referatem *O finansowaniu wyższych szkół wyznaniowych ze środków publicznych*.

Ks. dr hab. Artur Mezglewski wygłosił referat pt. *Udział kościołów w procesie kształcenia i wychowania w ramach systemu oświaty*. Prelegent podkreślił, iż możliwość zakładania i prowadzenia szkół przez podmioty

inne niż państwowe i samorządowe gwarantuje m.in. konstytucja w art. 70 ust. 3 oraz art. 1 pkt 3 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty. Podmioty te, partycypując w prowadzeniu procesu kształcenia i wychowania, uczestniczą jednocześnie w sprawowaniu funkcji publicznych. Funkcje te spełniają, prowadząc szkoły publiczne i niepubliczne. Kościoły i inne związki wyznaniowe niewymienione w ustawie jako podmioty uprawnione do zakładania i prowadzenia szkół mogą to czynić, ponieważ zakładanie i prowadzenie szkół jest prawem osób prawnych i fizycznych, a podmioty wyznaniowe mieszczą się w tym ogólnym sformułowaniu. Dokonując charakterystyki szkół katolickich w Polsce, ks. Mezglewski obliczył, że jest ich 460, z czego najwięcej prowadzą stowarzyszenia o zasięgu ogólnopolskim bądź lokalnym. Na szczególną uwagę zasługują trzy stowarzyszenia: Stowarzyszenie Przyjaciół Szkół Katolickich (SPSK), Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców (KSW) oraz Stowarzyszenie Przymierza Rodzin, które wyspecjalizowały się w działalności oświatowej. Spośród zgromadzeń najwięcej szkół prowadzi Towarzystwo Salezjańskie. W ostatniej części prelegent odniósł się do nazewnictwa szkół oraz wykazał, że nie każda szkoła posiadająca w nazwie określenie „katolicka” jest szkołą wyznaniową. Całość referatu uzupełnia załącznik (17 ss.), w którym autor wykazuje szkoły o religijnym profilu wychowawczym: podstawowe, gimnazjalne oraz licea ogólnokształcące, określając ich nazwę, miejscowość, w której się znajdują, oraz organ prowadzący.

Wykładem kończącym drugi dzień obrad, a jednocześnie zamykającym sesję III poświęconą działalności edukacyjno-wychowawczej i naukowej, był referat o. prof. dra hab. Wiesława Bara pt. *Edukacja katolicka w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach*. We wstępie autor, przytaczając szereg dokumentów międzynarodowych, przypominał o prawie każdego człowieka do edukacji zgodnej z jego własnymi przekonaniami religijnymi. Przywołał także słowa Jana Pawła II na temat roli szkoły katolickiej i katolickiego uniwersytetu. W dalszej części referatu scharakteryzował edukację na poziomie podstawowym i średnim, zaznaczając, że wzrost skolaryzacji w tej części świata zawdzięcza się nowemu spojrzeniu na edukację. Znaczącą rolę miał program przygotowany w 2002 r. przez ministrów edukacji z 34 państw, tzw. Projekt Regionalny Edukacji dla Ameryki Łacińskiej i Karaibów, który będzie realizowany aż do 2017 r. Jego celem jest przyspieszenie przyjmowania bądź nowelizowanie ustawodawstwa krajowego. Innym ważnym wydarzeniem była konferencja organizowana przez Biuro Regionalne UNESCO dla Edukacji w Amery-

ce Łacińskiej i Karaibach, która odbyła się w Cartagenie. W rozwiązywaniu współczesnych problemów edukacyjnych uczestniczy Międzyamerykańska Konfederacja Edukacji Katolickiej (Confederación Interamericana de Educación Católica, CIEC), która zrzesza 24 organizacje narodowe, katolickie stowarzyszenia narodowe, stale współpracuje z ONZ, OEA, OEI, OIEC, CLAR i CELAM. Omawiając szkolnictwo wyższe i uniwersytety o inspiracji katolickiej, autor wskazał na konstytucyjne podstawy ich funkcjonowania oraz podał statystykę i ich charakterystykę.

W trzecim dniu sympozjum odbyła się ostatnia, czwarta sesja, poświęcona małżeństwu. Sesję rozpoczął referat pt. *Funkcje publiczne duchownego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego* ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego. Książd Profesor podkreślił, iż wśród podmiotów prywatnych uczestniczących w wykonywaniu zadań z zakresu administracji publicznej w Polsce szczególną rolę spełnia Kościół katolicki. Działa on na obszarze: oświaty i szkolnictwa wyższego, opieki społecznej i zdrowotnej, środków masowego przekazu, kultury oraz wolności obywatelskich, wśród których istotne znaczenie ma możliwość zawarcia małżeństwa wyznaniowego. Procedura zawierania małżeństwa konkordatowego składa się z trzech etapów: 1) czynności poprzedzających zawarcie małżeństwa, 2) czynności związanych z samym zawarciem małżeństwa, 3) czynności związanych z rejestracją małżeństwa. W tych trzech etapach – obok kierownika USC – podmiotem czynności prawnych i faktycznych jest przedstawiciel administracji kościelnej, duchowny. O ile czynności wypełniane przez duchownego w pierwszym etapie mają charakter czysto informacyjny, o tyle w dwóch pozostałych etapach mają już charakter współkonstytuujący akt zawarcia małżeństwa w trybie art. 1 § 2 k.r.o. Ks. Góralski po wyczerpaniu obowiązków duchownego w poszczególnych etapach procedury zawierania małżeństwa powiedział, iż duchowny jest podmiotem prywatnym, któremu prawo polskie zleca funkcje należące do sfery administracji publicznej. Z jednej strony przysługuje mu prawo działania, z drugiej zaś ciąży na nim obowiązek działania w granicach własnych kompetencji. Kończąc, prelegent stwierdził, że czynności duchownego występującego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego, chociaż swoje bezpośrednie umocowanie znajdują w prawie polskim i obejmują zakres działań zleconych należących do administracji publicznej, jednak nie są wykonywane w imieniu państwa.

Dr Zdzisław Zarzycki przedstawił referat zatytułowany *Mediacja osoby duchownej w postępowaniu o rozwód i separację*. Omawiając genezę

mediacji, mówca wskazał na jej wysoką skuteczność, która zaowocowała rekomendacją Komitetu Rady Europy w 1998 r. do wprowadzenia tej instytucji do prawodawstwa państw członkowskich tej organizacji. Mediacja rodzinna stosowana jest m.in. w Austrii, Belgii, Francji, Niemczech, Norwegii, Szwajcarii, Szwecji i w Wielkiej Brytanii. W Polsce mediacja została wprowadzona najpierw do postępowania w sprawach nieletnich (2001), a w 2003 r. do kodeksu postępowania karnego (art. 23a). Od 1 stycznia 2004 r. postępowanie mediacyjne i koncyliacyjne funkcjonuje w postępowaniu sądowo-administracyjnym, a od 10 grudnia 2005 r. w sprawach cywilnych i rodzinnych. Z uwagi na fazę początkową tej instytucji oraz brak regulacji prawnych i statusu odrębnej metody postępowania w przypadku sporów rodzinnych mediacje zdarzają się jednak rzadko. W dalszej części swego wystąpienia dr Zarzycki szczegółowo omówił postępowanie mediacyjne w polskim kodeksie postępowania cywilnego oraz wskazał na historycznoprawne tradycje udziału osób duchownych w procesach rozwodowych i separacyjnych w systemie prawa żydowskiego, austriackiego (galicyjskiego), obowiązującego na ziemiach polskich prawa napoleońskiego, a także prawa małżeńskiego zamieszczonego w kodeksie cywilnym Królestwa Polskiego z 1825 r. Następnie wskazał podstawy prawne możliwości udziału osób duchownych i instytucji kościelnych w postępowaniu mediacyjnym w sprawach rozwodowych i separacyjnych. Jasno podkreślił, że „możliwość udziału osób duchownych (indywidualnie lub w określonych zespołach, placówkach) lub możliwość tworzenia kościelnych placówek diagnostyczno-konsultacyjnych, w ramach których prowadzone będzie postępowanie mediacyjne, jest ważnym przejawem realizacji funkcji publicznych kościołów i związków wyznaniowych. Państwo poprzez angażowanie instytucji kościelnych i osób duchownych w organizację i realizację postępowania mediacyjnego w tak doniosłych społecznie i indywidualnie sprawach jak istnienie małżeństwa realizuje konstytucyjną zasadę subsydiarności (pomocniczości)”. Kończąc, referent wyraził radość z faktu, iż ustawodawca polski dostrzega potrzebę udziału organizacji pozarządowych, w tym osób duchownych, i instytucji kościelnych, w organizowaniu i przeprowadzaniu mediacji rodzinnych.

Temat pt. *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w niebezpieczeństwie śmierci*, został zrealizowany przez ks. dra Jana Krajczyńskiego. Przedmiot referatu dotyczył katolików przebywających w szpitalu, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci, chcą zawrzeć małżeństwo ze skutkiem kanonicznym i cywilnym. Prelegent zwrócił uwagę na obowiązki

duchownego, wypływające z prawa kanonicznego i cywilnego, wobec którego jest zawierane małżeństwo konkordatowe w niebezpieczeństwie śmierci, oraz na konsekwencje ich zaniedbania lub niewykonania. Wskazując na luki w aktach prawnych oraz na nieprecyzyjnie sformułowane przepisy, które w podobnych sytuacjach stwarzają możliwość różnej interpretacji, zgłosił postulaty *de lege ferenda* odnośnie do przepisów prawa cywilnego i przepisów wykonawczych Konferencji Episkopatu Polski.

Referatem zatytułowanym *Uznawanie przez państwo wyroków sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Czy byłoby pożyteczne przyjęcie takiego systemu w Polsce?* ks. dr Piotr Majer zakończył trzydniowe obrady sympozjum poświęconego funkcjom publicznym związków wyznaniowych.

Lidia Fiejdasz

Uchwała III zjazdu katedr i wykładowców prawa wyznaniowego podjęta w dniu 17 maja 2006 r. w Kazimierzu Dolnym.

Uczestnicy III Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, obradujący w Kazimierzu Dolnym n. Wisłą w dniach 16-18 maja 2006 r., postulują włączenie do standardów kształcenia na kierunkach PRAWO i ADMINISTRACJA przedmiotu „PRAWO WYZNANIOWE” w grupie przedmiotów kierunkowych, w wymiarze 30 godzin.

W opinii uczestników Zjazdu, wykładowców i pracowników Katedr Prawa Wyznaniowego, absolwenci studiów prawniczych i administracyjnych powinni uzyskać w czasie studiów podstawową wiedzę w zakresie prawnej problematyki stosunków wyznaniowych, konieczną do ich wykształcenia. W związku z powyższym przedmiot „PRAWO WYZNANIOWE” powinien zostać włączony do programu studiów na wymienionych kierunkach, prowadzonych w szkołach wyższych w Polsce.

Uczestnicy Zjazdu

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.
- Bielecki Marek – dr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Zamiejscowym NPiE KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Borecki Paweł – dr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UW.
- Fiejdasz Lidia – mgr, lic., asystent w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego KUL.
- Januchowski Arkadiusz – mgr, asystent sędziego w Sądzie Okręgowym w Poznaniu.
- Łopatowska-Rynkowska Joanna – dr, prawnik w Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), Bruksela.
- Mezglewski Artur, ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik II Katedry Prawa Administracyjnego KUL.
- Misztal Henryk, ks. – prof. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL.
- Stanisz Piotr ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Szymanek Jarosław – dr, asystent w Zakładzie Systemów Politycznych na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW.
- Tunia Anna – mgr, asystent doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Walczuk Konrad – mgr, doktorant w Katedrze Filozofii Prawa KUL, główny specjalista w Departamencie Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA.
- Walencik Dariusz, ks. – dr teologii, doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Zarzycki Zdzisław – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UJ, wykładowca w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, radca prawny w Krakowie.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ZDZISŁAW ZARZYCKI

Udział kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji zadań z zakresu ochrony zdrowia psychicznego w Polsce 5

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) 27

JOANNA ŁOPATOWSKA-RYNKOWSKA

Instytucjonalizacja dialogu pomiędzy Unią Europejską a podmiotami wyznaniowymi w kontekście doświadczeń narodowych państw członkowskich 51

PAWEŁ BORECKI

Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne 75

JAROSŁAW SZYMANEK

Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji 101

DARIUSZ WALENCIK

Regulacja stanu prawnego nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w drodze decyzji administracyjnych a prawa nabyte osób trzecich 133

ANNA TUNIA

Obowiązki duchownego w procedurze zawierania małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi 155

WIESŁAW BAR

O prawie spadkowym w krajach islamskich 181

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI

Uprawnienia majątkowe związków wyznaniowych 197

MAREK BIELECKI

Wolność religijna na tle innych praw i wolności przysługujących mniejszościom narodowym i etnicznym w Polsce 209

ANETA MARIA ABRAMOWICZ

Podmioty prawa do wolności myśli, sumienia i religii w normach

prawa międzynarodowego i wspólnotowego 227

KONRAD WALCZUK

Rządowa administracja wyznaniowa w Polsce 245

RECENZJE

Krzysztof Wojtyczek, *Prawa człowieka*, w: *Prawo francuskie*,

red. A. Machowska, K. Wojtyczek, t. 2, Zakamycze 2005, s. 25-76

(Henryk Misztal) 267

*Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo**di democratizzazione*, a cura di Antonio G. Chizzoniti, Vita e Pensiero,

Milano 2004, ss. 724 (Henryk Misztal) 269

Javier Larena Beldarrain, *La libertad religiosa y su protección en el derecho**español*, ed. Dykinson, Madrid 2003, ss. 227 (Wiesław Bar) 274

SPRAWOZDANIA

Konferencja naukowa „Francuska ustawa o rozdziale kościołów i państwa

z 9 grudnia 1905 r. z perspektywy 100 lat”, Warszawa, 16 stycznia 2006 r.

(Anna Tunina) 281

Ogólnopolskie Sympozjum „Funkcje publiczne związków wyznaniowych”

połączone z III Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego

(Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006 r.) (Lidia Fiejdasz) 289

Uchwała III Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego podjęta

w dniu 17 maja 2006 r. w Kazimierzu Dolnym 298

Noty o autorach 299

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.
- MIROŚLAW 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.
- MIROŚLAW 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 ĆWIKŁA, 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 SZYMANEK, 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).