

Aleksander Gubrynowicz  
 OCRID 0000-0003-3003-2727  
 Uniwersytet Warszawski  
 a.gubrynowicz@wpia.uw.edu.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.125-146

## KONKORDAT Z 1993 R. NA TLE PRAKTYKI TRAKTATOWEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ

*Idźcie i głoscie: Bliskie już jest królestwo niebieskie. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie. Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów. Nie bierzcie w drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski. Wart jest bowiem robotnik swej strawy.*

Mt 10, 7–10<sup>1</sup>

### WSTĘP

Na tle bogatego piśmiennictwa poświęconego aspektom prawnym relacji między państwem i Kościołami różnych wyznań<sup>2</sup> pewien niedosyt budzi brak monografii o charakterze komparatystycznym, której celem byłoby porównanie umów zawieranych przez Stolicę Apostolską, regulujących status Kościoła katolickiego w poszczególnych państwach w skali całego świata<sup>3</sup>. Jakkolwiek

- 1 Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 3 popr., Poznań 1998, s. 1298.
- 2 Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993; K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami, w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze* Lublin 2007; P. Borecki, C. Janik, M. Winiarczyk-Kossakowska, *Konkordat polski 1993*, Warszawa 2019.
- 3 W niniejszym artykule umowy zawarte przez Stolicę Apostolską, których przedmiotem jest status prawny Kościoła w danym państwie (traktowane jako całość), określane będą zbiorczym pojęciem „praktyka konkordatowa”. W konsekwencji w zakres tego terminu wchodzi zarówno konkordaty całościowe, jak i konkordaty parcjalne. Zob. J. Krukowski, *Konkordaty zawarte z państwami Europy Środkowej i Wschodniej w XX I XXI wieku*, „Teka Komisji Prawniczej” 2010, s. 97, gdzie autor stwierdza: „Konkordaty klasyfikuje się ze względu na: formę zawarcia, zakres regulowanych spraw i stopień doprecyzowania zawartych w nim norm. I tak [...] ze względu na zakres regulowanych spraw, konkordat może być całościowy, którego przedmiotem jest całość lub prawie całość spraw dotyczących sytuacji Kościoła na terytorium danego państwa, bądź konkordat parcjalny, gdy dotyczy tylko zagadnień wybranych, np. duszpasterstwa w wojsku”. Ponadto niektórzy autorzy spoza Polski zwracają uwagę, że charakter zbliżony do konkordatu całościowego posiadają umowy zawarte przez Stolicę Apostolską z Łotwą, jak również z niektórymi landami RFN powstałymi

w ciągu ostatnich 10 lat pojawiło się nieco więcej publikacji na ten temat, to jednak do dziś nie powstało żadne opracowanie naukowe, które – uwzględniając najnowszy dorobek traktatowy Stolicy Apostolskiej – udzieliłoby wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o podobieństwa i różnice pomiędzy umowami typu konkordatowego<sup>4</sup>. Celem niniejszego artykułu jest częściowe wypełnienie tej luki, choć już w tym miejscu należy podkreślić, że perspektywa badawcza, w której osadzone są poniższe rozważania, przyjmuje za centralny punkt odniesienia konkordat z 1993 r. Wychodząc z tych założeń, niniejszy artykuł usiłuje odpowiedzieć zwięźle na następujące trzy pytania badawcze: po pierwsze, co nowego konkordat z Polską wniósł do praktyki konkordatowej, czego nie znaly umowy zawierane przez Stolicę Apostolską w okresie wcześniejszym; po drugie, w jakim stopniu postanowienia konkordatu z Polską są jedynie odwzorowaniem wcześniejszej i późniejszej praktyki konkordatowej, na ile zaś można im przypisać innowacyjny charakter; po trzecie zaś, jakie rozwiązania, które można znaleźć w umowach zawieranych przez Stolicę Apostolską, nie znalazły swego odzwierciedlenia w konkordacie z Polską.

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, warto zauważyć, że konkordat z 1993 r. jest – jak dotąd – jedyną umową międzynarodową, którą Stolica Apostolska zawarła z Polską po 1989 r. Powyższa sytuacja wyraźnie odróżnia stan prawny obowiązujący w stosunkach z Warszawą od pozostałej praktyki konkordatowej. Jak zauważał bowiem już pod koniec lat 90. kardynał Roland Minnerath, w czasach nam współczesnych regulacja położenia prawnego Kościoła w danym państwie następuje z reguły na gruncie nie jednej, lecz kilku umów międzynarodowych odnoszących się do poszczególnych aspektów

---

na terytoriach wchodzących przed 1990 r. w skład NRD, choć żadna z tych umów nie nosi nazwy „konkordat”, zob. D. Němec, *Concordat Agreements between the Holy See and the Post-Communist Countries*, „Ecclesiastical Law Journal” 2016, t. 18, s. 230–231. Z uwagi na powyższe na potrzeby niniejszego artykułu pojęcie „praktyki konkordatowej” będzie obejmowało swoim zakresem wszelkie umowy regulujące w sposób kompleksowy lub częściowy status Kościoła katolickiego, niezależnie od tego, czy słowo „konkordat” jest stosowane w tytule umowy czy też umowa ta nosi inną nazwę (porozumienie, konwencja, protokół etc.). Zob. art. 2 ust. 1(a) Konwencji Wiedeńskiej o Prawie Traktatów z dnia 23 maja 1969 r., Dz. U. z 1990 r. Nr 74, poz. 439. Rzecz jasna w kontekście umów zawieranych przez Stolicę Apostolską należy pamiętać o ograniczeniu z art. 3 teŹże Konwencji; na irrelevantność nazwy tych umów nie ma to jednak większego wpływu.

- 4 Zob. w szczególności D. Němec, *Concordat...*, dz. cyt.; tenŹże, *Regulation of education of catholic religion in concordat agreements with post-communist countries*, „Kościół i Prawo” 2015, nr 1, s. 103–123; J. Krukowski, *Konkordaty...*, dz. cyt., s. 95–112. Publikacje te dotyczą umów zawartych z tzw. byłymi krajami socjalistycznymi, a częściowo również z państwami powstałymi na terytorium b. ZSRR oraz z tymi landami RFN, które przed 1990 r. stanowiły terytorium NRD. W rezultacie poza zakresem tych analiz pozostała rozwijająca się w ostatnich latach niezwykle dynamicznie praktyka konkordatowa z państwami Afryki czy teŹ – szerzej rzecz ujmując – z państwami pozaeuropejskimi. Pod pojęciem „umowa typu konkordatowego” będziemy rozumieć każdą zawartą przez Stolicę Apostolską umowę, niezależnie od jej nazwy, która w sposób całościowy lub częściowy reguluje status Kościoła katolickiego w danym państwie.

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

funkcjonowania organizacji kościelnej na danym terytorium. Ten sam autor zwraca również uwagę, że umowy te z reguły nie są zawierane jednocześnie, lecz w pewnych (najczęściej kilkuletnich) odstępach czasowych<sup>5</sup>. Tym samym konkordat z Polską jak gdyby szedł „pod prąd” współczesnej praktyce obrotu, choć gwoli ścisłości należy dodać, że w 2004 r. Stolica Apostolska zawarła z Portugalią konkordat całościowy, dość podobny w swej konstrukcji do konkordatu obowiązującego w stosunkach z RP.

Poniższe rozważania zostaną podzielone na 5 części. W pierwszej z nich zostanie poddana analizie preambuła konkordatu, w drugiej zaś jego art. 1. W trzeciej zostaną omówione pokrótce takie kwestie, jak: brak wyodrębnionego postanowienia o uznaniu suwerenności Stolicy Apostolskiej, zagadnienie szczebla stosunków dyplomatycznych oraz procedura nominacji biskupich. Część czwarta omawia skrótowo niektóre prawa i swobody, jakie zagwarantowano Kościołowi w Polsce na mocy konkordatu z 1993 r. O ile części I–IV zasadniczo udzielają odpowiedzi na pierwsze i drugie pytanie badawcze, o tyle część piąta wskazuje na różnice, o których mowa w pytaniu trzecim. W zakończeniu – w ramach ogólnych konkluzji – zostaną sformułowane dwa wnioski. Po pierwsze, konkordat z Polską (przynajmniej w zakresie kilku zastosowanych w nim rozwiązań) odegrał pionierską rolę w historii późniejszej praktyki konkordatowej, która rozwinęła się na przełomie XX i XXI w. Po drugie zaś umowa z 1993 r. stanowi dojrzałe odzwierciedlenie tyleż założeń soboru watykańskiego II i nauczania Jana Pawła II, co i epoki praw człowieka, tj. epoki, w której została wynegocjowana, by w 1998 roku ostatecznie wejść w życie.

Rezultatem tego specyficznego stopu religijno-ideowego jest zarówno wymiar statyczny, jak i dynamiczny konkordatu z Polską. Dynamika ta przejawia się przede wszystkim w bardzo szerokim otworzeniu przestrzeni publicznej dla duszpasterskiej działalności Kościoła w Polsce, przy jednocześnie minimalnych odniesieniach do kwestii podstaw materialnych, w oparciu o które działalność ta miałyby się rozwijać. Ocena zaś, czy (a jeśli tak, to w jakim zakresie) tak skonstruowana umowa daje Kościołowi realną szansę skutecznej realizacji jego misji w duchu Mateuszowego „Idźcie i głoscie...”<sup>6</sup>, jest pytaniem, na które prawdopodobnie odpowie dopiero przyszłość.

<sup>5</sup> R. Minnerath, *The Position of the Catholic Church Regarding Concordats from a Doctrinal and Pragmatic Perspective*, „Catholic University Law Review” 1998, nr 47, s. 467; <http://scholarship.law.edu/lawreview/vol47/iss2/9> [dostęp: 3 marca 2020 r.]. Ten sam autor dodaje przy tym, że powyższa praktyka dobrze odpowiada zarówno na wyzwania współczesnego świata, jak i na potrzeby Kościoła. Zdaniem kardynała Sekretariat Stanu wręcz preferuje takie rozwiązanie jako formę bardziej elastyczną aniżeli tradycyjny konkordat usiłujący objąć swoim zakresem wszelkie aspekty funkcjonowania organizacji kościelnej istniejącej w danym państwie.

<sup>6</sup> Patrz motto do niniejszego artykułu.

## I. PREAMBUŁA

Na tle praktyki konkordatowej ukształtowanej w okresie poprzedzającym sobór watykański II preambuła umowy z Polską jest stosunkowo długa. Składa się ona aż z ośmiu akapitów, a w jej treści można odnaleźć zarówno elementy stosowane w konkordatach zawieranych przed 1965 r., jak i rozwiązania wyraźnie innowacyjne. Do elementów tradycyjnych należy zaliczyć podkreślenie faktu identyfikacji z katolicyzmem większości mieszkańców naszego państwa, jak również roli, jaką w historii odgrywały stosunki pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską, a także docenienie szczególnie doniosłej roli Kościoła w kształtowaniu się moralności narodu<sup>7</sup>. Natomiast do innowacyjnych składników preambuły należy zaliczyć *passus*, w którym strony stwierdzają, że *kierują się* [one – dod. A. G.] *ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego, a także zasadami poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności, a także zniesieniem wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji ze względów religijnych*. Inną konstrukcyjną nowością jest wyrażony *explicite* pogląd, w którego myśl *fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw*<sup>8</sup>. Ponieważ zaś w tekście konkordatu z 1993 r. próżno szukać tradycyjnego *invocatio Dei* zawierającego bezpośrednie odwołanie do Trójcy Świętej<sup>9</sup>, to należy uznać, że preambuła konkordatu z Polską stanowi ciekawą próbę znalezienia „złotego środka” między tradycyjną praktyką konkordatową a potrzebą otwarcia się na bardziej nowoczesne tendencje odpowiadające na wyzwania, jakie niósł dla Kościoła schyłek XX wieku. W tym kontekście podkreślenie szczególnej roli prawa międzynarodowego oraz praw człowieka uznawanych za źródła praw przyznanych tyleż instytucji Kościoła, co przede wszystkim osobom wierzącym, stanowi bez wątpienia godne podkreślenia *novum*.

Nie ma przy tym cienia wątpliwości, że jest ono jedynie odzwierciedleniem prawnym znamiennej ewolucji doktrynalnej, jaką, poczynając od połowy lat 60., przeszło kościelne magisterium w odniesieniu do samej idei praw człowieka. O ile w okresie przedsoborowym stanowisko papieży w odniesieniu do tej

7 Do analogicznych argumentów odwołują się m.in. preambuły konkordatów z Timorem Wschodnim [Comm 49 (2017), s. 5–25], Łotwą [AAS 95 (2003), s. 102–120] czy też z Burundi [AAS 106 (2014), s. 195–207]. Teksty tych oraz innych umów cytowanych w niniejszym artykule dostępne są na stronie internetowej Uniwersytetu Papieskiego Gregorianum: [https://www.iuscangreg.it/accordi\\_santa\\_sede.php](https://www.iuscangreg.it/accordi_santa_sede.php).

8 Zob. akapit 6 oraz 7 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

9 Tego typu odwołania można było spotkać w niektórych konkordatach okresu przedsoborowego. Zob. zawarty *In nome della Santissima Trinita* 16 czerwca 1954 r. konkordat z Dominikaną [AAS 46 (1954), s. 433–457].

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

koncepcji pozostawało dość ostrożne<sup>10</sup>, o tyle zmiany, jakie wprowadził sobór watykański II i późniejsze nauczanie Jana Pawła II, który kładł mocny akcent na prawa jednostki (zwłaszcza zaś jej prawa do wolności religijnej)<sup>11</sup>, pręcej czy później musiały znaleźć swoje odzwierciedlenie również w umowach międzynarodowych zawieranych przez Stolicę Apostolską. Jak wskazuje przy tym kardynał Minnerath, reformy te niejako automatycznie uruchamiały proces stopniowej konwergencji treści encyklik papieskich z duchem i literą tych aktów prawa międzynarodowego, których celem i przedmiotem była ochrona praw człowieka<sup>12</sup>.

Ten sam autor zwraca także uwagę, że na gruncie praktyki konkordatowej oznaczało to przede wszystkim wyraźne odejście od dominującej w okresie wcześniejszym wizji konkordatu jako porozumienia dwóch osób prawnych, z których jedna, tj. państwo, przyznawało określone przywileje stronie kościelnej, rozumianej jako instytucja reprezentująca interesy specyficznej korporacji zawodowej, tj. duchowieństwa. W świetle koncepcji ukształtowanej po soborze, której gorącym orędownikiem był Jan Paweł II, prawa gwarantowane Kościołowi wynikają właśnie z przyrodzonej godności jednostki, a odzwierciedleniem prawnym owej *dignitas humana* jest zasada wolności religijnej<sup>13</sup>.

Rzecz w tym, że owe nowatorskie tendencje, o których wspomina francuski hierarcha, po raz pierwszy w dziejach praktyki konkordatowej zmaterializowały się z taką siłą właśnie na gruncie konkordatu z Polską. Nie miejsce tu na spekulacje, czy stało się tak dlatego, że w obliczu upadku komunizmu w tej części świata podjęcie prób urzeczywistnienia powyższych trendów w nauczaniu soboru oraz papieża z Polski stało się w ogóle możliwe, czy też na ostatecznym kształcie umowy z 1993 r. zaciążyły jeszcze inne czynniki (m.in. wymiana generacyjna w kadrach dyplomacji watykańskiej i przejęcie sterów w Sekretariacie Stanu przez osoby, dla których sobór był przeżyciem formacyjno-pokoleniowym; doświadczenie komunizmu, które tym bardziej wskazywało na prawa człowieka jako na dodatkową gwarancję stabilizacji dla Kościoła i wierzących etc.).

Jakkolwiek by nie było, nie ulega wątpliwości, że w historii polityki zagranicznej Stolicy Apostolskiej konkordat z 1993 r. stanowi ważną cezurę, gdyż w gruncie rzeczy jest to początek nowego trendu, w którego ramach ogólne odwołania do międzynarodowych standardów praw człowieka (względnie też

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: G.J. Beyer, *John XIII and John Paul II the Human Rights Popes*, „Ethos” 2014, nr 2(106), s. 52–53.

<sup>11</sup> Tamże, s. 54–56 oraz 75 (warto zwrócić uwagę na szczególną rolę encyklik *Pacem in Terris*, *Redemptor Hominis*, *Laborem Exercens*).

<sup>12</sup> R. Minnerath, dz. cyt., s. 471.

<sup>13</sup> R. Minnerath stwierdza krótko: „The Council shifted from the traditional approach of the corporate right of the Catholic Church to the basic right of each human person to have or not to have a religion, to exercise it privately and publicly under legal guaranties”, tamże s. 471.

określonych norm tej gałęzi prawa) coraz częściej będą pojawiać się w praktyce konkordatowej<sup>14</sup>. Tendencja ta nie wydaje się dziełem przypadku, choć powody, jakimi kieruje się dyplomacja watykańska, kładąca tak duży nacisk na te standardy, wymagałyby chyba dalszych badań.

Można jednak z dużym prawdopodobieństwem założyć, że poprzez odwołania do praw człowieka Sekretariat Stanu zamierza zrealizować dwa cele. Po pierwsze, odwołując się do zasady wolności religijnej, Stolica Apostolska pragnie stworzyć dodatkowe zabezpieczenia przed nagłą zmianą polityki danego państwa, która wiązałaby się z mniej lub bardziej drastycznym ograniczeniem możliwości działania Kościoła rozumianego przede wszystkim jako wspólnota ludzi wierzących. Po drugie zaś, poza tą „defensywną” motywacją mającą chronić Kościół przed „pesymistycznym scenariuszem politycznym”, w zamyśle strategów dyplomacji watykańskiej zakotwiczona w prawie międzynarodowym świecka doktryna praw człowieka może odgrywać również inną, nie mniej istotną rolę, tj. *sui generis* „ideologicznego pomostu”, dzięki któremu można zawrzeć umowę typu konkordatowego nawet z tymi państwami, w których – wzorem Republiki Francuskiej – zasada świeckości jest wymieniona *explicite* w przepisach rangi konstytucyjnej.

Inaczej rzecz ujmując: gdyby powyższa hipoteza została udowodniona, wówczas należałoby przyjąć, że odwołując się w praktyce konkordatowej do zasady wolności religii, Stolica Apostolska ma w swoich planach jeszcze jeden zamysł, tj. stara się w ten sposób rozwiać ewentualne obawy, że umowa typu konkordatowego ze swej istoty jest nie do pogodzenia z reżimem politycznym, którego filary opierają się na zasadzie ścisłego rozdziału państwa i religii<sup>15</sup>.

- <sup>14</sup> Trend ten stosunkowo najłatwiej zaobserwować w praktyce obrotu z państwami Afryki. Już w latach 90. Stolica Apostolska zawarła porozumienie z Gabonem, w którym w preambule strony odwoływały się do „Les principes internationalement reconnus en matière de liberté religieuse”, zob. porozumienie z Gabonem (Martin de Agar I, s. 221–230). Późniejsza praktyka obrotu z państwami Afryki wyraźnie kontynuowała powyższy trend, zob. preambuła porozumienia w sprawie statusu prawnego Kościoła w Czadzie z 6.09.2013 r. [AAS 107 (2015), s. 804–811], w którym strony odwołują się do „principes internationalement reconnus en matière de liberté religieuse”; analogiczne rozwiązanie można odnaleźć w tekście porozumienia z Burundi [AAS 106 (2014), s. 195–207], z Wyspami Zielonego Przylądka [AAS 106 (2014), s. 220–241] czy z Gwineą Równikową [tekst nieopublikowany w AAS, dostępny na stronie internetowej Gregorianum (<https://www.iuscangreg.it/conc/guineaequatoriale-2013.pdf>)]. W podobnym kierunku zmierzają również niektóre porozumienia zawarte z państwami europejskimi. Np. w porozumieniu podstawowym zawartym z Bośnią i Hercegowiną 14 kwietnia 2006 roku mowa jest o poszanowaniu „internationally recognized principles concerning the distinction between religion and the state and concerning freedom of religion” [AAS 99 (2007), s. 939]; zob. również porozumienie z Chorwacją z 4 kwietnia 1997 roku [AAS 89 (1997), s. 277–287]. Powyższe wyliczenie ma charakter wyłącznie przykładowy.
- <sup>15</sup> Konstytucje zdecydowanej większości państw afrykańskich, z którymi zawarto porozumienia, wymienionych w przypisie 13, zawierają wyraźnie sformułowane postanowienia dotyczące świeckiego charakteru państwa. Co więcej – charakter ten został w większości z tych porozumień przypomniany albo *expressis verbis* (zob. np. porozumienie z Gwineą Równikową, a także porozumienie z Czadem),

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

Na podkreślenie zasługuje przy tym, że Kościół, akceptując – co do zasady – koncepcje praw człowieka, bynajmniej nie rezygnuje ze swoich własnych poglądów dotyczących istoty i źródeł tych praw. W rezultacie tak skonstruowane porozumienie niejako automatycznie tworzy pewną płaszczyznę dla sporu światopoglądowego, którego wynik – z uwagi na świecki charakter instytucji państwa – nie zostaje z góry przesądzony.

W ten oto sposób wynikające z prawa międzynarodowego standardy ochrony praw jednostki stwarzają dodatkową płaszczyznę dla przyszłego dialogu między państwem i Kościołem i trzeba przyznać, że – jak dotąd – w stosunkach z państwami afrykańskimi strategia ta przynosi całkiem wymierne efekty, akceptowalne zarówno dla Stolicy Apostolskiej, jak i dla państw tego regionu<sup>16</sup>.

## II. KONSTRUKCJA ART. 1 NA TLE ANALOGICZNYCH POSTANOWIEŃ W PRAKTYCE KONKORDATOWEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ

Treść art. 1 konkordatu z 1993 r. jest na ogół znana; nie ma zatem powodu, by rozpoczynać na nowo spór o zakres niezależności i autonomii państwa i Kościoła. Warto natomiast zwrócić uwagę na konstrukcję obowiązku współpracy, jaki wynika wprost z treści tego postanowienia, a który przyjmuje jako jej cel *rozwój człowieka oraz dobra wspólnego*<sup>17</sup>. Jeśli porównać powyższe sformułowanie z analogicznym postanowieniem konkordatu z Republiką Włoską z 1984 r., wówczas okaże się, że niebagatelną różnicą, jaka występuje na gruncie

względnie też został on ogólnie zasygnalizowany poprzez odesłanie do uregulowań konstytucyjnych, o których skądinąd wiadomo, że zawierają mniej lub bardziej rozbudowane klauzule wprowadzające zasadę sekularyzmu lub laickości; zob. np. art. 12 konstytucji Mozambiku w kontekście umowy zawartej 7.12.2011 r. [AAS 104 (2012), s. 567–586].

- <sup>16</sup> Rzecz jasna mowa tu jedynie o tych państwach, które wyraziły zgodę na związanie się umową typu konkordatowego. Abstrahując jednak od rosnącej liczby umów, których zakres przedmiotowy coraz częściej jest zbliżony do tradycyjnych konkordatów całościowych, czasem bywa i tak, że państwo, w którym zasada sekularyzmu została przeprowadzona na gruncie jednoznacznie sformułowanych norm konstytucyjnych, decyduje się na zawarcie umowy ze Stolicą Apostolską nawet bez odwołania do prawa międzynarodowego czy zasady wolności religii. W ten sposób preambuła porozumienia ramowego zawartego w 2014 r. między Stolicą Apostolską a Kamerunem nie waha się przypomnieć, że świecki charakter stanowi jedną z podstawowych zasad prawa konstytucyjnego obowiązujących w tym państwie. Mimo to obie strony nie uznały tych wymagań za nie do pogodzenia z podpisaną umową ramową, której celem jest – jak wynika to jednoznacznie z ostatniego akapitu preambuły – stabilizacja ram prawnych dla stosunków państwo–Kościół. Zob. porozumienie z Kamerunem [AAS 106 (2014), s. 286–296].
- <sup>17</sup> Art. 1 konkordatu z 1993 roku stanowi, co następuje: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i **we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego** [pogr. A. G.]”; zob. Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

konkordatu z Polską, jest wyraźne odejście od statocentrycznej wizji tej współpracy<sup>18</sup> i położenie mocniejszego akcentu tyleż na dobro jednostki, co właśnie na ideę dobra wspólnego.

Arystotelesowskie korzenie i znaczący wkład św. Tomasza z Akwinu w dalszy rozwój doktryny *bonum commune* nie budzą specjalnych wątpliwości<sup>19</sup>, jednak na gruncie konkordatu zdaje się ona pełnić pewne określone funkcje. Z jednej strony takie ujęcie tej idei, które dobro wspólne łączy z kategorią rozwoju człowieka, ma za zadanie skutecznie zabezpieczać przed ewentualną próbą wykorzystania tego współdziałania przez organa państwowe w celu naruszenia przyrodzonej godności osoby ludzkiej (np. poprzez odwołanie się do interesu państwa czy narodu, pojmowanego jako *suprema lex*). Z drugiej zaś strony brak bezpośredniego odwołania do kategorii państwa zdaje się nadawać tej idei nieco bardziej transgraniczny charakter, a w każdym razie nie zamyka jej realizacji w sztywnych ramach wyznaczonych przez reguły jurysdykcji terytorialnej. Pytanie, czy, a jeśli tak, to jakie konkretne owoce, powyższa zmiana mogłaby przynieść w praktyce politycznej, administracyjnej czy sądowej, zdecydowanie wykracza poza zakres niniejszych rozważań. Nie jest również do końca jasne, czy powyższa zmiana nie powinna być interpretowana jako otwarte przyznanie, iż w epoce postępującej globalizacji, klasyczna, statocentryczna wykładnia idei dobra wspólnego może okazać się już niewystarczająca dla jej urzeczywistnienia w świecie współczesnym.

Niezależnie jednak od powyższych wątpliwości poza sporem pozostaje, że rozwiązania konkordatu z 1993 r., które jeszcze u progu lat 90. mogły wydawać się pewną innowacją, wyraźnie przetarły szlak późniejszej praktyce konkordatowej. Jeżeli zatem w czasach współczesnych dana umowa zawarta przez Stolicę Apostolską zawiera postanowienia o treści analogicznej do art. 1 konkordatu

- 18 Art. 1 konkordatu z Włochami z 1984 r. stanowi: „La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per **la promozione dell'uomo e il bene del Paese** [pogr. A. G.]” [AAS 77 (1985), s. 522]. W praktyce przedsoborowej takie rozwiązania można było znaleźć dość często w konkordatach zawieranych np. z Niemcami w 1933 r. [AAS 25 (1933), s. 389–414], z Austrią w 1933 r. [AAS 26 (1934), s. 249–283] czy z Hiszpanią w 1953 r. [AAS 45 (1953), s. 625–656].
- 19 Na temat idei dobra wspólnego u św. Tomasza z Akwinu zob. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, z. 2, s. 23–29; J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej nauce społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17/2, s. 37–49; A.F. Barrera *The Common Good as Due Order and Due Proportion* [w:] A.F. Barrera, *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Washington, D.C. 2001, s. 287–305; Z. Stawrowski, *Dobro wspólne a filozofia polityki* [w:] *Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, red. W. Arndt, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa 2013, s. 13–23. Na temat koncepcji dobra wspólnego w świetle Konstytucji RP z 1997 r. zob. m.in. I. Lipowicz, *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2017, R. 79, z. 3, s. 17–31; W. Brzozowski, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 11, s. 17–28; J. Trzciniński, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2018, R. 80, z. 1, s. 23–31.



### *Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

z 1993 r., wówczas z reguły ich konstrukcja jest koncepcyjnie zbliżona do rozwiązań przyjętych w konkordacie z Polską. W konsekwencji przepisy tego typu nie odwołują się już do kategorii dobra państwa, lecz do wartości ogólnoludzkich, wśród których idea dobra wspólnego niekiedy bywa przywoływana *explicite*<sup>20</sup>.

#### III. SUWERENNOŚĆ STOLICY APOSTOLSKIEJ, SZCZEBEL STOSUNKÓW DYPLOMATYCZNYCH I KWESTIA NOMINACJI BISKUPICH

Konkordat z 1993 r. wyraźnie wpisuje się w zarysowującą się od połowy lat 70. tendencję pomijania w części merytorycznej traktatu odrębnego postanowienia dotyczącego uznania Stolicy Apostolskiej za podmiot prawa międzynarodowego, względnie też podkreślającego jej suwerenny charakter. W okresie przedsoborowym postanowienia tego typu stanowiły „konstrukcyjny element obowiązkowy” każdego konkordatu, będąc naturalną reakcją na wydarzenia drugiej połowy XIX w., gdy wskutek procesu Zjednoczenia Włoch zlikwidowano Państwo Kościelne, a nowe królestwo znalazło się w ostrym konflikcie z papieżem.

Mając jednak na uwadze tradycyjnie dobre relacje pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską (które jedynie do pewnego stopnia podważył okres PRL), nie należy dziwić się, że w 1993 r. ani w Warszawie, ani w Watykanie nie widziano potrzeby wprowadzania takich dodatkowych potwierdzeń do przepisów konkordatu. Pisząc wprost – w realiach polskich było to całkowicie zbędne<sup>21</sup>. Art. 2, nakładający obowiązek utrzymywania stosunków dyplomatycznych na szczeblu ambasad/nuncjatur, również wpisuje się w ten nowoczesny trend,

<sup>20</sup> Zob. art. 1 konkordatu z Portugalią, który zamiast idei dobra wspólnego jako cel współpracy wymienia „sprawiedliwość i pokój” [AAS 97 (2005), s. 30] oraz art. 1 porozumienia z Łotwą, odwołujący się do promocji duchowego i materialnego rozwoju społeczeństwa łotewskiego [AAS 95 (2003), s. 103]. W tym kierunku zdaje się podążać również praktyka z państwami Afryki, zob. np. art. 1 umowy ramowej z Kamerunem, który stwierdza, iż „Le Saint-Siège et la République du Cameroun [...] s'engagent à œuvrer ensemble pour le bien-être moral, spirituel et matériel de la personne humaine, ainsi que pour la promotion du bien commun” [AAS 106 (2014), s. 286]. Porozumienie z Burundi stwierdza zaś, że „Le Saint-Siège et la République du Burundi [...] déclarent s'engager, dans leurs relations [...] à œuvrer ensemble pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne humaine, ainsi qu'en faveur de la promotion du bien commun dans le respect de la dignité et des droits de la personne humaine” [AAS 106 (2014), s. 196].

<sup>21</sup> Na zasadzie odstępstwa od tej reguły takie postanowienie zawiera konkordat z Republiką Czeską (który ostatecznie nigdy nie doczekał się ratyfikacji przez Czechy), jak również art. 1 umowy ze Słowacją [AAS 93 (2001), s. 136–155]. Powyższe odstępstwo od ogólnie przyjętego trendu należy tłumaczyć zaszłościami historycznymi między Czechosłowacją oraz Stolicą Apostolską w okresie międzywojennym, gdy rządy Masaryka i Beneša niedwuznacznie negowały suwerenny charakter Watykanu. Zob. D. Němec, *Concordat...* dz. cyt., s. 116. Gwoli ścisłości warto dodać, że powyższa reguła determinuje praktykę Stolicy Apostolskiej nie tylko w odniesieniu do poszczególnych państw europejskich, ale znajduje również swoje odzwierciedlenie w praktyce traktatowej z niektórymi państwami Afryki, np. art. 1 ust. 1 umowy z Mozambikiem [AAS 104 (2012), s. 567].

który stopniowo odchodzi od wcześniejszej praktyki różnicowania szczebla stosunków dyplomatycznych w zależności od tego, czy w danym państwie katolicyzm był religią dominującą, czy też większość jego mieszkańców była odmiennego wyznania<sup>22</sup>.

Także postanowienia dotyczące nominacji biskupich należy uznać za przejaw posoborowego trendu, którego celem było stopniowe uwalnianie procedury nominacji pasterzy diecezji od jakichkolwiek ingerencji ze strony władzy świeckiej<sup>23</sup>. W rezultacie art. 7 ust. 2 konkordatu z Polską, który *explicite* oddaje uprawnienia w tej materii do wyłącznej kompetencji Stolicy Apostolskiej, stanowi rozwiązanie, które można znaleźć zarówno we wcześniejszej, jak i późniejszej praktyce konkordatowej<sup>24</sup>. Na podkreślenie zasługuje przy tym to, że o ile konkordat polski (wzorowany w tej materii na rozwiązaniach konkordatu włoskiego (zob. art. 3 ust. 3) wymaga, by biskup był obywatelem polskim, a jego nominacja została odpowiednio wcześniej zakomunikowana polskiemu rządowi (art. 7 ust. 3 i 4), o tyle późniejsza praktyka konkordatowa jest w tym zakresie zdecydowanie bardziej zróżnicowana<sup>25</sup>.

#### IV. ROZWIĄZANIA SZCZEGÓŁOWE

Nie jest przedmiotem niniejszych rozważań drobiazgową analizą zakresu wszystkich praw, jakie na mocy konkordatu z 1993 r. Rzeczpospolita Polska przyznała Kościołowi katolickiemu, gdyż sprawy te omawiano już wielokrotnie

- .....
- 22 Zob. D. Němec, *Concordat...*, dz. cyt., s. 120. Autor zwraca jednak uwagę na nieco bardziej wyrafinowane sformułowania użyte w tym przepisie, aniżeli ma to z reguły miejsce standardowo w praktyce obrotu Stolicy Apostolskiej.
  - 23 Na marginesie warto dodać, że w okresie posoborowym uwalnianie procesu nominacji biskupich spod wpływu władz państwowych było jednym z najważniejszych celów polityki zagranicznej Stolicy Apostolskiej. Zob. R. Minnerath, dz. cyt., s. 473.
  - 24 Zob. art. 3 ust. 2 konkordatu z Republiką Włoską z 1984 r. i art. 9 ust. 4. konkordatu z Portugalią. Z postanowień wcześniejszych zob. Porozumienie między Stolicą Apostolską a Państwem Hiszpańskim z 28 lipca 1976 r., AAS 68 (1976), s. 509–512.
  - 25 Konkordat z Portugalią z 2004 roku przewiduje analogicznie do rozwiązań polskich i włoskich obowiązek poinformowania rządu o osobie wyniesionej do godności biskupiej, lecz umowa ta milczy na temat obowiązku posiadania przez kandydata obywatelstwa tego kraju. Z kolei art. 5 porozumienia z Łotwą zawiera rozwiązania analogiczne do postanowień konkordatu z Polską. Natomiast umowy zawarte z Estonią z 1999 r. (art. 5) lub Brazylią z 2008 r. (art. 17), być może z uwagi na specyfikę tych krajów i brak odpowiedniej liczby powołań, ewidentnie dopuszczają nominacje innych osób aniżeli obywatele Estonii lub Brazylii. Zob. Konwencja w formie wymiany not między Stolicą Apostolską a Republiką Estońską z 12 marca 1999 r., AAS 91 (1999) s. 414–418; Porozumienie między Stolicą Apostolską a Federacyjną Republiką Brazylii w sprawie statutu Kościoła katolickiego w Brazylii z dnia 13 listopada 2008 r., AAS 102 (2010), s. 118–129.

### Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej

zarówno w literaturze polskiej, jak i zagranicznej<sup>26</sup>. W każdym razie zdecydowana większość postanowień art. 8–26 w przytłaczającej mierze przyznaje te same uprawnienia, jakie na mocy konkordatów całościowych państwa przyznawały Kościołowi zarówno w okresie przedsoborowym, jak i po zamknięciu obrad Vaticanum Secundum. W rezultacie takie prawa jak swoboda kultu (art. 8), uznanie niektórych świąt kościelnych za dni wolne od pracy (art. 9), uznanie osobowości prawnej Kościoła (art. 4), kwestia edukacji religijnej w szkołach (art. 12), prawo do zakładania i prowadzenia przez Kościół placówek oświatowych wszystkich szczebli (art. 14 i 15) czy też prawo zrzeszania się wiernych (art. 19) lub prawo do prowadzenia działalności wydawniczej oraz gwarancja dostępu do mediów publicznych (art. 20) stanowią raczej przejaw kontynuacji wcześniejszej praktyki i niekoniecznie mogą być sytuowane po stronie konstrukcyjnych innowacji.

W konsekwencji nawet jeśli w umowach zawieranych przez Stolicę Apostolską z innymi państwami można dostrzec pod tym względem pewne odstępstwa w porównaniu z rozwiązaniami zastosowanymi w konkordacie z 1993 r., to jednak nie są one na tyle poważne, by można było twierdzić, iż zachodzą jakieś fundamentalne różnice poza jedną, lecz z praktycznego punktu widzenia niezmiernie istotną, tj. kwestią problemów majątkowych. Pisząc jednak o uprawnieniach szczegółowych przewidzianych w konkordacie, należy cały czas pamiętać, iż z uwagi na treść preambuły oraz art. 1 praw tych nie można już postrzegać w kategoriach przywileju dla Kościoła, gdyż ich zakres zawsze trzeba ustalać przy uwzględnieniu podstaw doktrynalnych konkordatu, tj. z jednej strony idei praw człowieka, z drugiej zaś zasady autonomii państwa i Kościoła.

#### V. ODRĘBNOŚCI KONKORDATU Z 1993 R. NA TLE WSPÓŁCZESNEJ PRAKTYKI TRAKTATOWEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ

Dokonując porównania konkordatu z Polską z praktyką konkordatową okresu posoborowego, łatwo można dostrzec, że umowa z 1993 r. wykazuje pewne wyraźne odrębności. Owe *differentia specifica* można podzielić na trzy zasadnicze grupy:

- 1) przepisy zawarte w konkordacie z Rzeczpospolitą Polską, które nie znajdują żadnego odzwierciedlenia w praktyce konkordatowej (względnie też przepisy, które w innych umowach występują bardzo rzadko),

<sup>26</sup> Zob. D. Nėmec, *Concordat...*, dz. cyt., s. 300–301 (autor ten podkreśla dość wysoki stopień zróżnicowania zakresu poszczególnych uprawnień, jakie na mocy porozumień ze Stolicą Apostolską przyznawane są Kościołowi w poszczególnych państwach Europy Środkowej i Wschodniej). Zob. też J. Krukowski, *Konkordaty...*, dz. cyt., passim.

- 2) rozwiązania, które praktyka konkordatowa stosuje często, lecz z uwagi na poważne różnice konstrukcyjne nie mogą być zaliczone w poczet przepisów, o których była mowa w części IV,
- 3) rozwiązania znane z praktyki konkordatowej, które nie znajdują jakichkolwiek paraleli w konkordacie z 1993 r.

Do kategorii pierwszej można w pewnej mierze zaliczyć postanowienia art. 18, dotyczące sprawowania opieki duszpasterskiej nad osobami należącymi do mniejszości narodowych, oraz art. 26, który wyodrębnia w oddzielne postanowienie prawo zakładania fundacji przez kościelne osoby prawne. Art. 18 w jakiejś mierze stanowi próbę zapobieżenia pojawieniu się problemów podobnych do tych, jakie charakteryzowały okres międzywojenny, a których dalekie echa odbijały się jeszcze u progu lat 90.<sup>27</sup> W drugim przypadku można przypuszczać, że przepis ten został włączony do konkordatu głównie z uwagi na ówczesną specyfikę polskiego prawa fundacyjnego, które, bazując na ustawie z 1984 r., pozostawiało wiele niejasności zarówno w teorii, jak i praktyce<sup>28</sup>.

Do kategorii drugiej można zaliczyć postanowienia art. 10, jak również art. 16 i 17. Art. 10 uregulował kwestię cywilnoprawnych skutków sakramentalnych związków małżeńskich. Przepis ten stanowi, że jeśli związek taki spełnia warunki, o których mowa w art. 10 ust. 1, wówczas automatycznie wywołuje on takie same skutki jak związek zawarty w urzędzie stanu cywilnego. Jednak z przyczyn, które nadal nie są do końca jasne, w tym właśnie miejscu konkordat z 1993 r. jak gdyby zatrzymał się w pół drogi – mianowicie akceptując skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie związku w trybie, o którym mowa w art. 10 ust. 1, jednocześnie ten sam przepis odmawia tej skuteczności orzeczeniom sądów kościelnych zapadłym w sporach o stwierdzenie nieważności takiego związku.

- 
- <sup>27</sup> Konkordat z 1925 roku był krytykowany przez przedstawicieli mniejszości ukraińskiej i litewskiej, których zdaniem umowa ta niedostatecznie zabezpieczała prawa osób wierzących obrządku innego aniżeli rzymskokatolicki, a także osób narodowości innej niż narodowość polska, zob. W. Góralski, *Postanowienia Konkordatu Polskiego z 1925 i problem ich recepcji i realizacji*, „Biuletyn Kanonistów Polskich” 2018, nr 31, s. 35. W okresie PRL kwestia języka nabożeństw i mszy bywała również tematem sporów, w które niekiedy angażowały się nie tylko władze kościelne, ale również polska administracja, a nawet organy państw sąsiednich, zob. przykładowo K. Nowak, *Władze czechosłowackie a mniejszość słowacka w Polsce (1947-1956)*, „Wieki Stare Nowe” 2013, t. 5, s. 185–202. Na temat położenia prawnego Kościoła greckokatolickiego i niełatwych relacji pomiędzy hierarchią tegoż Kościoła a władzami PRL oraz o złożonych relacjach z prymasem Wyszyńskim zob. K. Mikołajczuk, *Sytuacja prawna Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego w powojennej Polsce*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2011, nr 1, s. 207–216. Jak wiadomo, w pierwszych latach III RP także pojawiały się konflikty na tle narodowościowo-wyznaniowym. W sprawie sporu o katedrę w Przemysłu zob. P. Kowal, *Kwestia ukraińska podczas IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, „Przegląd Religioznawczy” 2018, nr 3(269), s. 127–132. W tym sensie art. 18 konkordatu, nakładając na ordynariusza – choć dość ogólnikowo – obowiązki organizowania posługi duszpasterskiej i katechizacji w języku mniejszości, stanowił pewne novum, choć trzeba zauważyć, że praktyka konkordatowa raczej nie zawiera analogicznych rozwiązań.
- <sup>28</sup> Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach, Dz. U. z 1984 r. Nr 21, poz. 97. W szczególności nie było do końca jasne, czy w myśl przepisów ustawy kościelne osoby prawne mogą rejestrować fundację.

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

Powyższe rozwiązanie stanowi swoiste *curiosum*, niespotykane w pozostałej praktyce konkordatowej, w której ramach umowa albo w ogóle nie przewiduje takiej możliwości, by prawo kanoniczne mogło wywoływać jakiegokolwiek skutki w sferze prawa państwowego (w tym rodzinnego)<sup>29</sup>, albo też konsekwentnie uznaje się zarówno zawarcie, jak i stwierdzenie nieważności takiego związku przez organa Kościoła za pociągające za sobą skutki w obydwu porządkach prawnych<sup>30</sup>. Można wątpić, czy ta konstrukcyjna niekonsekwencja art. 10 w jego aktualnym brzmieniu jest rozwiązaniem optymalnym nie tylko z punktu widzenia obu stron konkordatu, ale również nupturientów oraz osób pozostających w sakramentalnym związku małżeńskim.

Gdy mowa o art. 16 i 17, dotyczących przypadków tzw. duszpasterstwa szczególnego, obejmującego swoim zakresem zarówno instytucję wojska, jak i zakłady zamknięte oraz miejsca odosobnienia (szpitale, więzienia etc.), to stwierdzić należy, iż w wielu państwach (w tym również państwach europejskich) praktyka konkordatowa coraz częściej obejmuje zakresem regulacji nie tylko wojskowych i członków ich rodzin, ale również funkcjonariuszy policji, względnie też pracowników organów odpowiedzialnych za porządek i ochronę bezpieczeństwa państwa. W rozwiązaniach przyjętych w konkordacie z 1993 r. brak jest jakichkolwiek wzmianek na ten temat, choć – jak wskazuje na to praktyka niemiecka – brak ten nie stanowiłby zapewne jakiejś zasadniczej przeszkody we współpracy w tej materii, o ile oczywiście obie strony konkordatu doszłyby do wniosku, iż jest to rozwiązanie odpowiadające realnym potrzebom pracowników tych organów<sup>31</sup>.

- <sup>29</sup> W takim wypadku najczęściej porozumienie typu konkordatowego po prostu pomija milczeniem kwestię, czy, a jeśli tak, to w jakim zakresie, małżeństwo zawarte w trybie prawa kanonicznego może wywołać skutek w świetle prawa państwowego. Takie rozwiązanie przyjęto np. w porozumieniu z Kamerunem. Na marginesie warto dodać, że niektóre z zawartych ostatnio porozumień. np. Porozumienie ramowe pomiędzy Stolicą Apostolską a Demokratyczną Republiką Konga w sprawie kwestii wzajemnego zainteresowania z 20 maja 2016 r. [AAS 113 (2021) Numerus Specialis, s. 64–72]. wspominają o szczególnej roli małżeństwa kanonicznego jako podstawy funkcjonowania rodziny w łonie narodu (zob. art. 12 tego porozumienia). Z uwagi jednak na wyraźne różnice konstrukcyjne w porównaniu z art. 10 konkordatu z 1993 r. nie jest do końca jasne, czy przepis ten uzasadniałby roszczenie władz kościelnych o uznanie skutków prawnych małżeństwa kanonicznego w kongijskim prawie państwowym. Porównanie rozwiązań przyjętych w tej umowie ze sformułowaniami konkordatów z Polską czy Portugalią wskazywałoby na to, że odpowiedź na powyższe pytanie jest raczej negatywna.
- <sup>30</sup> Rzecz przy tym znamienna, że powyższy „podwójny” skutek, obejmujący swoim zakresem zarówno zawiązanie węzła małżeńskiego, jak i stwierdzenie jego nieważności, przewidywały zarówno konkordaty przedsoborowe (zob. np. art. 15 i 16 wspomnianego konkordatu z Dominikaną), jak i umowy zawierane już po wejściu w życie konkordatu z Polską (zob. art. 13–16 konkordatu z Portugalią z 2004 r.; art. 10 porozumienia bazowego ze Słowacją z 2000 r.).
- <sup>31</sup> Analiza porozumień zawartych z państwami Europy Środkowej i Wschodniej odnośnie do zagadnienia duszpasterstwa wojskowych, policjantów oraz ich rodzin, zob. D. Nėmec, *Concordat...*, dz. cyt., s. 168–183.

Do kategorii trzeciej można zaliczyć następujące rozwiązania:

- a) postanowienia dotyczące ochrony tajemnicy spowiedzi oraz/lub innych informacji, jakie kapłan uzyskał w związku z pełnieniem swoich funkcji jako osoba duchowna<sup>32</sup>,
- b) specjalne postanowienia dotyczące wszczynania i prowadzenia postępowania karnego przeciwko osobom duchownym<sup>33</sup>,
- c) status duchownych i misjonarzy świeckich sprawujących funkcje na terytorium RP<sup>34</sup>,
- d) sprawy majątkowe (w tym również kwestia majątku skonfiskowanego Kościołowi w okresie PRL), które na gruncie konkordatu z 1993 r. są uregulowane jedynie w minimalnym stopniu<sup>35</sup>.

Podkreślmy raz jeszcze, że wymienione wyżej cztery kategorie postanowień dotyczą zagadnień, w odniesieniu do których konkordat z Polską zachowuje całkowite milczenie, względnie też reguluje dany problem jedynie marginalnie, gdy tymczasem pozostała praktyka konkordatowa z reguły lub nader często zawiera mniej lub bardziej rozbudowane przepisy dotyczące tych kwestii.

Zwróćmy przy tym uwagę, że w przeciwieństwie do omówionych wcześniej postanowień konkordatów skutkujących przede wszystkim otwarciem przestrzeni społecznej i publicznej dla działalności Kościoła i afiliowanych przy nim organizacji, wymienione powyżej regulacje to z jednej strony „twarde” przywileje jurysdykcyjne wprowadzające wyraźne odstępstwa w postępowaniu karnym, w przypadku gdy toczy się ono przeciwko duchownym (względnie też możliwość przesłuchiwania ich w charakterze świadków), z drugiej zaś postanowienia dotyczące kwestii majątkowych, w tym również regulacji wzajemnych zobowiązań finansowych.

Jak się wydaje, powodów, dla których negocjatorzy konkordatu z 1993 r. nie palili się do wprowadzania tego typu rozwiązań, należy poszukiwać po części

32 Zob. art. 8 umowy podstawowej między Stolicą Apostolską a Republiką Słowacji [AAS 93 (2001), s. 139]; art. 8 umowy z Litwą w sprawie aspektów prawnych stosunków między państwem i Kościołem [AAS 92 (2000), s. 798]; art. 5 konkordatu z Portugalią z 2004 r.; art. 11 ust. 2 konkordatu z Dominikaną z 1954 r.; art. 9 porozumienia z Republiką Zielonego Przylądka; art. 14 ust. 3 porozumienia w sprawie statusu prawnego Kościoła katolickiego w Republice Czadu [AAS 107 (2015), s. 804].

33 Zob. art. 20 konkordatu z Austrią z 1933 r.; art. 14 ust. 1 i 2 porozumienia z Czadem; art. 9 ust. 1 i 2 porozumienia z Gwineą Równikową; art. 8 § 1 i 2 porozumienia z Gabonem z 1997 r. Zestawienie najważniejszych postanowień w tym zakresie wynikających z umów zawartych z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zob. D. Nėmec, *Concordat...*, dz. cyt., s. 161.

34 Zob. art. 2 porozumienia z Kazachstanem [AAS 92 (2000), s. 316–328]; art. 6 porozumienia z Azerbejdżanem [AAS 103 (2011), s. 528–532]; art. 6 porozumienia w sprawie uregulowania wzajemnych stosunków między Stolicą Apostolską i Albanią [AAS 94 (2002), s. 660–664]; art. 5 § 2 umowy z Burundi.

35 Szczegółową analizę zagadnienia finansowania działalności Kościoła na gruncie porozumień zawartych przez Stolicę Apostolską z państwami Europy Środkowej i Wschodniej zob. D. Nėmec, *Concordat...*, s. 244–295.

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

w sytuacji politycznej i społecznej, jaka panowała w ówczesnej Polsce, a po części w kształcie rozwiązań prawnych, jakie obowiązywały w prawie polskim, zanim jeszcze przedstawiciele rządu i Stolicy Apostolskiej przystąpili do rokowań. Skoro bowiem nawet w okresie PRL Kodeks postępowania karnego z 1969 r. wykluczał możliwość przesłuchania kapłana w charakterze świadka na okoliczność informacji, jakie uzyskał on jako spowiednik<sup>36</sup>, to prawdopodobnie przyjęto (jak się okazało – słusznie), że regulowanie tej kwestii w umowie międzynarodowej stanowiłoby *superfluum*.

Nie ulega również wątpliwości, że na tle pozostałej praktyki konkordatowej postanowienia art. 15 ust. 3 czy też art. 14 ust. 4 konkordatu z Polską, odnoszące się *explicite* do kwestii majątkowych, jawią się dość skromnie. Na ile zaś zawarte w art. 22 ust. 2 odesłanie do dalszych negocjacji w kwestiach finansowych pomiędzy państwem i Kościołem, które *za punkt wyjścia* miało traktować *obowiązujące ustawodawstwo polskie*, można traktować w kategoriach swego rodzaju „zamrożenia” poziomu finansowania instytucji kościelnych na poziomie gwarantowanym przez przepisy prawa polskiego w chwili wejścia w życie konkordatu (względnie też – jego podpisania), a na ile – co bardziej prawdopodobne – kwestie te (o ile w ogóle) powinny znaleźć ostateczne uregulowanie w odrębnym konkordacie parcyjnym, pozostaje poza zakresem niniejszych rozważań<sup>37</sup>.

Poza sporem pozostaje jednak, że gdy mowa o zagadnieniach majątkowych, to na tle pozostałej praktyki konkordatowej umowa z 1993 r. wydaje się dość specyficzna. Z jednej strony jako jedyny konkordat w całej historii praktyki konkordatowej wymieniła ona w preambule z imienia Jana Pawła II, podkreślając jednocześnie znaczenie jego pontyfikatu dla naszego kraju. Z drugiej zaś stworzyła ona znacznie niższy poziom gwarancji materialnych dla funkcjonowania Kościoła w Polsce, aniżeli czynią to inne umowy regulujące status prawny tej instytucji, jakie na przestrzeni ostatnich 30 lat Stolica Apostolska zawarła z innymi państwami.

## ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania prowadzą do konkluzji, iż wejście w życie konkordatu z 1993 r. okazało się nie tylko ważną cezurą w relacjach państwa i Kościoła katolickiego w Polsce, ale również pewnym etapem w kształtowaniu się

<sup>36</sup> Art. 161 pkt 2 Ustawy z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz. U. z 1969 r. Nr. 13, poz. 96.

<sup>37</sup> Nieco więcej na ten temat zob. J. Krukowski, *Poland and the Holy See. The contribution to the concordatory law*, „Teki Komisji Prawniczej” 2014, t. 7, s. 60 i nn.

nowoczesnej praktyki konkordatowej. Odpowiadając na postawione wyżej pytania badawcze, można ogólnie stwierdzić, że konkordat z Polską stanowi twórcze rozwinięcie wcześniejszej praktyki Stolicy Apostolskiej, zawierając w swoich postanowieniach zarówno klasyczne elementy konstrukcyjne znane umowom tego typu w okresie przedsoborowym, jak i rozwiązania całkowicie nowe, niespotykane nawet jeszcze w praktyce lat 80. W szczególności odwołanie się do „wspólnego języka”, jakim dla podmiotów suwerennych jest prawo międzynarodowe publiczne *per se*, zwłaszcza zaś do jego źródeł regulujących ochronę praw jednostki, pomaga przełamać opory, w sytuacji gdy konstytucja zawiera postanowienia dotyczące świeckiego charakteru państwa. Na tym tle pojawia się inna kwestia, tj. w jakim stopniu obecna praktyka konkordatowa zdoła złagodzić rozbieżności w pojmowaniu samej koncepcji praw człowieka pomiędzy Stolicą Apostolską a poszczególnymi państwami oraz działaczami organizacji pozarządowych zajmującymi się na co dzień ochroną praw człowieka. W chwili obecnej na powyższe pytanie brak jeszcze jednoznacznej odpowiedzi.

Jednocześnie, tytułem podsumowania, warto raz jeszcze zapytać o charakter funkcji samego konkordatu z 1993 r. Tradycyjnie przyjmowało się, że zasadniczym celem tej umowy była (i nadal jest) stabilizacja struktur Kościoła w Polsce, a potwierdzeniem powyższej tezy są przede wszystkim okoliczności jej zawarcia. W istocie rzeczy zdecydowana większość praw, o których traktował konkordat, została już wcześniej przyznana Kościołowi na mocy ustawodawstwa zwykłego, które przyjmowano bądź w okresie końcowym PRL, bądź też już po przełomie z 1989 r. W rezultacie konkordatowi przypadła w udziale głównie rola potwierdzająca, względnie cementująca wypracowane wcześniej *status quo*, nie zaś motoru czy katalizatora przemian w obowiązujących przepisach prawa wyznaniowego.

Z perspektywy czasu warto jednak zwrócić uwagę, iż konkordat z Polską jest tyleż statyczny, co i zarazem niezwykle dynamiczny. W istocie rzeczy bowiem brak jednoznacznego zakotwiczenia w jego postanowieniach solidnych gwarancji finansowych dla działalności Kościoła jako instytucji powoduje, że gros treści konkordatu skupia się na stworzeniu – *sit venia verbo* – pola do działania, względnie też stworzenia możliwie najszerszego zakresu dla obecności Kościoła w przestrzeni publicznej. Zauważmy jednak, że to dopiero działalność osób duchownych i świeckich może wypełnić te postanowienia konkretną treścią.

Skądinąd zaś wiadomo, że ani w latach 90., ani też w okresie późniejszym Stolica Apostolska nie podejmowała żadnych prób, by na poziomie prawa międzynarodowego (np. w formie jakiegoś dodatkowego protokołu czy też oddzielnego konkordatu parcjalnego) ustabilizować sytuację majątkową Kościoła w Polsce. Być może wynikało to z trzeźwej oceny, iż Kościołowi w Polsce pieniędzy najzwyczajniej w świecie nie brakuje. Możliwe również,



*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

że w gremiach kościelnych obawiano się, iż położenie zbyt dużego nacisku na źródła finansowania może utrudnić proces ratyfikacji konkordatu, który i bez tego wywoływał spore kontrowersje.

Można chyba jednak równie dobrze zadać pytanie, czy owa „majątkowa niedookreśloność” konkordatu z Polską nie jest pochodną osobistych przekonań samego Jana Pawła II. Jeśli powyższa hipoteza byłaby słuszna, wówczas należałoby przyjąć, iż wyrażając swą zgodę na konkordat, papież postąpił tak nie dlatego, że bał się protestów ze strony przeciwników Kościoła, lecz dlatego, że sądził, iż w realiach polskich naprawdę możliwe jest zrealizowanie w praktyce ideału zawartego w motcie przewodnim powyższych rozważań: *Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski! Wart jest bowiem robotnik swej strawy...*

Z braku dostępu do archiwów, które pomogłyby zweryfikować tę hipotezę, również i na to pytanie brak w tej chwili jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak pewne, że – zważywszy na późniejszy rozwój praktyki konkordatowej z państwami afrykańskimi – konkordat z 1993 r. zapoczątkował niezwykle ciekawy trend, w którego ramach umowy zawierane przez Stolicę Apostolską nie tyle obiecują Kościołowi ze strony państwa pomoc w stabilizowaniu jego struktur (zwłaszcza gdyby miała ona przybrać formę materialnego wsparcia), ile przede wszystkim tworzą ramy dla działalności podejmowanej przez duchowieństwo oraz katolików świeckich.

Powyższa konstrukcja ma zatem tę zaletę, że w istocie rzeczy uzależnia wypełnienie postanowień konkordatu konkretną treścią od osobistego zaangażowania ludzi wierzących. Gdy są oni gotowi do osobistych poświęceń (w tym również do transferów majątkowych), wówczas przepisy konkordatu są prawem żywym, za którymi stoi realna rzeczywistość religijna, społeczna i – *last, but not least* – często również i polityczna. Natomiast w sytuacji postępującej laicyzacji (a tym samym utraty znaczenia religii w życiu danego społeczeństwa) przepisy konkordatu bez mała automatycznie stają się martwą literą, państwo zaś nie ponosi żadnych kosztów związanych z funkcjonowaniem „pustego Kościoła”. Zaciągnięte wobec Stolicy Apostolskiej zobowiązania nie zobowiązują go bowiem do ponoszenia żadnych innych kosztów związanych z funkcjonowaniem instytucji kościelnej na jego terytorium, aniżeli te, które ono samo zaakceptuje na mocy przepisów prawa krajowego.

## BIBLIOGRAFIA

## AKTY PRAWNE

- Konkordat między Stolicą Apostolską a Hiszpanią z 27 sierpnia 1953 r. (*Concordato tra la Santa Sede e la Spagna*), AAS 45 (1953), s. 625–656.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Republiką Austriacką z 5 lipca 1933 r. (*Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica Austriaca*), AAS 26 (1934), s. 249–283.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Republiką Portugalską z 18 grudnia 2004 r. (*Concordato tra Santa Sede e Repubblica Porthogese*), AAS 97 (2005), s. 29–50.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeszą Niemiecką z 20 lipca 1933 r. (*Concordato fra la Santa Sede ed il Reich Germanico*), AAS 25 (1933), s. 389–414.
- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Dominikaną wraz z Protokołem Końcowym z 16 czerwca 1954 r. (*Concordato entre la Santa Sede e la Repubblica Dominicana e Protocol Final*), AAS 46 (1954), s. 433–457.
- Konwencja w formie wymiany not między Stolicą Apostolską a Republiką Estońską z 12 marca 1999 r. (*Note verbale circa lo statuto giuridico della Chiesa*), AAS 91 (1999) s. 414–418.
- Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów z dnia 23 maja 1969 r., Dz. U. z 1990 r. Nr 74, poz. 439.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 3 popr., Poznań 1998.
- Porozumienie między Stolicą Apostolską a Federacyjną Republiką Brazylii w sprawie statutu Kościoła katolickiego w Brazylii z dnia 13 listopada 2008 r. (*Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Federativa de Brasile sullo Stato Giuridico della Chiesa Cattolica nell Brasile*), AAS 102 (2010), s. 118–129.
- Porozumienie między Stolicą Apostolską a Państwem Hiszpańskim z 28 lipca 1976 r. (*Accordo fra la Santa Sede e lo Stato Spagnolo*), AAS 68 (1976), s. 509–512.
- Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Azerbejdżanu w sprawie statusu prawnego Kościoła katolickiego w Republice Azerbejdżanu z 29 kwietnia 2011 r. (*Agreement between the Holy See and the Republic of Azerbaijan on the Juridical Status of the Catholic Church in the Republic of Azerbaijan*), AAS 103 (2011), s. 528–532.
- Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Chorwacji w sprawie zagadnień prawnych z 4 kwietnia 1997 r. (*Accordo tra la Santa Sede e Repubblica di Croazia circa questione giuridiche*), AAS 89 (1997), s. 277–287.

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Gwinei Równikowej w sprawie stosunków między państwem i Kościołem z 13 października 2012 r. (*Accordo tra la Santa Sede e Repubblica di Guinea Equatoriale sulla relazzioni tra la Chiesa Cattolica e lo Stato*) [niepublikowane, dostępne na stronie internetowej Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum].

Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Kazachstanu w sprawie stosunków wzajemnych z 24 września 1998 r. (*Agreement between the Republic of Kazakhstan and Holy See on mutual relations*), AAS 92 (2000), s. 316–328.

Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Litewską dotyczące stosunków prawnych pomiędzy Kościołem katolickim i państwem litewskim z 5 maja 2000 r. (*Agreement between the Holy See and Lithuania concerning juridical aspects of the relations between the Catholic Church and the State*), AAS 92 (2000), s. 783–795.

Porozumienie między Stolicą Apostolską a Republiką Włoską, które wnosi poprawki do Traktatów Laterańskich (*Accordo entre la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modificazioni al. Concordato Lateranese*), AAS 77 (1985), s. 521–578.

Porozumienie podstawowe między Stolicą Apostolską a Bośnią i Hercegowiną z 19 kwietnia 2006 r. (*Basic Agreement between the Holy See and Bosnia and Herzegovina*), AAS 99 (2007), s. 939–946.

Porozumienie pomiędzy Republiką Czadu a Stolicą Apostolską w sprawie statusu prawnego Kościoła katolickiego w Czadzie z 6 września 2013 r. (*Accord entre la République du Tchad et le Saint-Siège sur le statut juridique de l'Église catholique au Tchad*), AAS 107 (2015), s. 804–811.

Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Demokratyczną Republiką Timoru Wschodniego z 14 sierpnia 2015 (*Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Democratica de Timor-Leste*), Comm 49 (2017), s. 5–25.

Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Albanii w sprawie uregulowania ich wzajemnych stosunków z 23 marca 2002 r. (*Agreement between the Holy See and Republic of Albania on the Regulation of their Mutual Relations*), AAS 94 (2002), s. 660–664.

Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Kamerunu odnośnie do statusu prawnego Kościoła w Kamerunie z dnia 13 stycznia 2014 r. (*Accord – Cadre entre le Saint-Siège et la République du Cameroun, relatif au statut juridique de l'Église catholique au Cameroun*), AAS 106 (2014), s. 286–296.

Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Łotewską z dnia 18 listopada 2000 r. (*Agreement between the Holy See and the Republic of Latvia*), AAS 95 (2003), s. 102–120.

- Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską i Republiką Zielonego Przylądka w sprawie statusu prawnego Kościoła katolickiego na Wyspach Zielonego Przylądka z 10 czerwca 2013 r. (Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Capo Verde sullo Statuto Giuridico della Chiesa Cattolica in Capo Verde), AAS 106 (2014), s. 220–241.
- Porozumienie ramowe między Stolicą Apostolską a Republiką Gabonu w sprawie zasad oraz niektórych postanowień prawnych dotyczących ich stosunków oraz ich współpracy oraz Protokół dodatkowy z dnia 12 grudnia 1997 r. (Accord – Cadre entre le Saint Siège et la République Gabonaise sur les principes et sur certaines dispositions juridiques concernant leur relations et leur collaboration + Protocol additionel), Martin de Agar I, s. 221–230.
- Porozumienie ramowe pomiędzy Stolicą Apostolską a Demokratyczną Republiką Konga w sprawie kwestii wzajemnego zainteresowania z 20 maja 2016 r. (Accord-cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun), AAS 113 (2021) Numerus Specialis, s. 64–72.
- Porozumienie ramowe pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Burundi w sprawach wzajemnego zainteresowania z dnia 6 listopada 2012 r. (Accord – Cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi sur des matières d'intérêt commun), AAS 106 (2014), s. 195–207.
- Porozumienie w sprawie zasad oraz postanowień prawnych w stosunkach pomiędzy Stolicą Apostolską a Republiką Mozambiku z 7 grudnia 2011 r. (Accordo su Principi e Disposizioni Giuridiche per il Rapporto tra la Santa Sede e la Repubblica di Mozambico), AAS 104 (2012), s. 567–586.
- Umowa podstawowa między Stolicą Apostolską a Republiką Słowacji z dnia 24 listopada 2000 r. (Accordo Base tra la Santa Sede e la Repubblica Slovacchia), AAS 93 (2001), s. 136–155.
- Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks postępowania karnego, Dz. U. z 1969 r. Nr. 13, poz. 96.
- Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach, Dz. U. z 1984 r. Nr 21, poz. 97.

## PUBLIKACJE NAUKOWE

- Barrera A.F., *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Washington, D.C. 2001.
- Beyer G.J., *John XIII and John Paul II the Human Rights Popes*, „Ethos” 2014, nr 2(106), s. 50–91.
- Borecki P., Janik C., Winiarczyk-Kossakowska M., *Konkordat polski 1993*, Warszawa 2019.
- Brzozowski W., *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 11, s. 17–28.

*Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej*

- Góralski W., *Postanowienia Konkordatu Polskiego z 1925 i problem ich recepcji i realizacji*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2018, nr 31, s. 21–39.
- Kowal P., *Kwestia ukraińska podczas IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski*, „Przegląd Religioznawczy” 2018, nr 3(269), s. 127–132.
- Krukowski J., *Konkordaty zawarte z państwami Europy Środkowej i Wschodniej w XXI i XXII wieku*, „Teki Komisji Prawniczej” 2010, s. 95–112.
- Krukowski J., *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Krukowski J., *Poland and the Holy See. The contribution to the concordatory law*, „Teki Komisji Prawniczej” 2014, t. 7, s. 44–63.
- Lipowicz I., *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2017, R. 79, z. 3, s. 17–31.
- Majka J., *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej nauce społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 17/2, s. 37–49.
- Mikołajczuk K., *Sytuacja prawna Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego w powojennej Polsce*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2011, nr 1, s. 207–216.
- Minnerath R., *The Position of the Catholic Church Regarding Concordats from a Doctrinal and Pragmatic Perspective*, „Catholic University Law Review” 1998, nr 47, s. 467–476.
- Němec D., *Concordat Agreements between the Holy See and the Post-Communist Countries*, „Ecclesiastical Law Journal” 2016, t. 18, s. 230–231.
- Němec D., *Regulation of education of catholic religion in concordat agreements with post-communist countries*, „Kościół i Prawo” 2015, nr 1, s. 103–123.
- Nowak K., *Władze czeskosłowackie a mniejszość słowacka w Polsce (1947-1956)*, „Wieki Stare Nowe” 2013, t. 5, s. 185–202.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a kościołami, w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*, Lublin 2007.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, z. 2, s. 5–35.
- Stawrowski Z., *Dobro wspólne a filozofia polityki [w:] Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, red. W. Arndt, F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, Warszawa 2013, s. 13–23.
- Trzcziński J., *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2018, R. 80, z. 1, s. 23–31.

STRESZCZENIE

Poniższy artykuł analizuje postanowienia konkordatu z 1993 r. na tle współczesnej praktyki konkordatowej Stolicy Apostolskiej. Głównym pytaniem badawczym jest

kwestia podobieństw i różnic między polskim konkordatem a innymi porozumieniami, które Stolica Apostolska zawiera w celu ustabilizowania ram prawnych, w których Kościół katolicki działa w danym państwie. Artykuł pokazuje, jak rozwiązania polskiego konkordatu wpłynęły na późniejszą praktykę papieskiej dyplomacji w zakresie konkordatów i traktatów o charakterze konkordatowym (ang. Concordat-like agreements). Główny wniosek podkreśla szczególne znaczenie odniesień do koncepcji praw człowieka zawartych w polskim konkordacie i pokazuje, jak wpłynęły one na późniejszą praktykę konkordatową Stolicy Apostolskiej. Formuluje on również hipotezę, że powołując się w tych umowach na prawa człowieka (zwłaszcza wolność wyznania), dyplomacja papieska usiłuje umożliwić państwom, których porządek konstytucyjny opiera się na zasadzie świeckości, wyrażenie zgody na zawarcie umowy regulującej status Kościoła na ich terytorium.

Słowa kluczowe: konkordat, prawa człowieka, wolność religijna, Kościół katolicki, konkordat z 1993, komparatystyka konkordatowa, praktyka traktatowa Stolicy Apostolskiej.

#### CONCORDAT WITH POLAND AGAINST THE BACKGROUND OF THE TREATY PRACTICE OF THE HOLY SEE

This research paper examines the Concordat concluded with Poland in 1993 in the broader context of the treaty-making practice of the Holy See. The main question which it seeks to answer is the issue of similarities and differences between the Polish Concordat and other agreements the Holy See concludes to stabilize the legal framework within which the Catholic Church operates in different countries all over the world. The analysis demonstrates how the solutions adopted in the Polish Concordat have influenced the later practice of the papal diplomacy concerning the Concordats and treaties having a Concordat-like character. The main conclusion underlines the particular importance of the references to human rights concepts contained in the Polish Concordat, and demonstrates how it influenced the later treaty-making practice of the Holy See. It submits the hypothesis that by invoking human rights (especially freedom of religion) in many agreements to which it is a party, the papal diplomacy seeks to bridge the ideological gap between the needs of Church for legal stability and domestic order of those states whose political regime is founded upon the principle of secularism/laity.

Key words: concordat, Catholic church, comparatist approach, human rights, the Holy See's treaty making practice, freedom of religion.