

*Przegląd
Prawa
Wyznaniowego*

POLSKIE TOWARZYSTWO PRAWA WYZNANIOWEGO

RADA NAUKOWA

- prof. Libero Gerosa (Université de la Suisse Italienne, Lugano)
prof.dr hab. Wojciech Góralski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. prof. UKSW Jan Krajczyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
prof. dr hab. Krzysztof Krasowski (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)
prof. dr hab. Józef Krukowski (Polska Akademia Nauk, Oddział w Lublinie)
prof. dr hab. Henryk Misztal (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
prof. Philippe Nelidoff (Université Toulouse Capitole)
dr doc. lic. Damián Němec (Palacký University in Olomouc)
dr hab. Janusz Osuchowski (Uniwersytet Warszawski)
prof. dr hab. Michał Pietrzak (Uniwersytet Warszawski)
dr hab. prof. UO Paweł Sobczyk (Uniwersytet Opolski)
dr hab. prof. KUL Piotr Stanisław (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
prof. dr hab. Ryszard Sztymlicz (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
prof. dr hab. Wacław Uruszczak (Uniwersytet Jagielloński)
dr hab. prof. UO Dariusz Walencik (Uniwersytet Opolski)
prof. dr hab. Wiktor Wysoczański (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)



KOLEGIUM REDAKCYJNE

- Redaktor naczelny: prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński
Zastępca Redaktora naczelnego: dr hab. prof. UR Piotr Steczkowski
Sekretarz naukowy: dr hab. Marta Osuchowska
Członkowie Kolegium Redakcyjnego:
dr hab. prof. ASzWoj Marek Bielecki
dr hab. prof. UW Wojciech Brzozowski
dr Michał Hucal
dr Igor Kilanowski



*Przegląd
Prawa
Wyznaniowego*

Tom 13

LUBLIN 2021

RECENZENCI POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW I GLOS

Rafał Adamus, Małgorzata Bednarek, Paweł Borecki, Wojciech Ciszewski, Jan Czaja,
Małgorzata Czuryk, Wojciech Góralski, Jadwiga Glumińska-Pawlic,
Wojciech Jakubowski, Ireneusz Kamiński, Zbigniew Kmieciak, Józef Koredczuk,
Katarzyna Krzysztofek-Strzała, Adam Krzywoń, Paweł Leszczyński,
Małgorzata Masternak-Kubiak, Marcin Mielczarek, Piotr Mikuli,
Joanna Misztal-Konecka, Małgorzata Myśliwiec, Bartłomiej Noszczak, Jerzy Paśnik,
Piotr Pomianowski, Piotr Radziewicz, Bartosz Rakoczy, Maria Rogacka-Rzewnicka,
Mieczysław Różański, Piotr Ryguła, Stanisław Sagan, Krzysztof Skotnicki, Jacek Sobczak,
Tadeusz Stanisławski, Piotr Stanisz, Paweł Wajda, Konrad Walczuk, Dariusz Walencik,
Krzysztof Warchałowski, Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska, Zdzisław Zarzycki

OPRACOWANIE REDAKCYJNE I KOMPUTEROWE

Studio DTP Academicon | e-mail: dtp@academicon.pl

| <http://dtp.academicon.pl>

redaktor prowadzący: Robert Kryński

adiustacja i korekta: Jędrzej Szulga

skład i łamanie: Adam Dorot, Patrycja Waleszczak

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego, Lublin 2021

ISSN 2080-3788

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana.

POLSKIE TOWARZYSTWO PRAWA WYZNANIOWEGO

Al. Raclawickie 14 p. 701, 20-950 Lublin

e-mail: redakcja@ptpw.pl

Druk i oprawa
Mazowieckie Centrum Poligrafii
ul. Słoneczna 3C
05-270 Marki
e-mail: kontakt@c-p.com.pl

Aneta Maria Abramowicz

DOI: 10.34888/ppw.2021.5-22

ORCID 0000-0002-1601-6969

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
aneta.abramowicz@kul.pl

KWESTIA CYWILNEJ SKUTECZNOŚCI RELIGIJNYCH REGUŁ SPADKOBRANIA W ŚWIETLE ORZECZENIA ETPC Z DNIA 19 GRUDNIA 2018 R. W SPRAWIE MOLLA SALI V. GRECJA

WPROWADZENIE

Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC) z dnia 19 grudnia 2018 r. w sprawie Molla Sali v. Grecja¹ dotyczy doniosłej kwestii, jaką jest obowiązywanie norm religijnych w porządku prawnym państwowym. W sposób szczególny dotyczy zagadnienia stosowania muzułmańskich reguł religijnych w zakresie spraw cywilnych w porządku państwowym. Zagadnienie to nabiera istotnego znaczenia z powodu dużej liczby ludności muzułmańskiej zamieszkującej państwa europejskie oraz znaczących różnic pomiędzy prawem szariatu a europejskimi standardami prawnymi.

Mimo że podstawą wniesionej skargi nie był zarzut naruszenia prawa do wolności myśli, sumienia i religii, to jednak wskazany wyrok ma istotne znaczenie dla właściwego pojmowania gwarancji tego prawa w europejskich systemach prawnych. We wskazanym wyroku ETPC w sposób szczególny podjął trud oceny uznawania przez sądy greckie cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania, które stoją w kolizji z przepisami państwowymi. Celem podjętych rozważań jest w pierwszej kolejności przedstawienie okoliczności sprawy oraz w dalszej części pochylenie się nad argumentacją ETPC będącą podwaliną i uzasadnieniem wydanego rozstrzygnięcia wskazującego na naruszenie praw gwarantowanych w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw i Wolności Człowieka (dalej: Europejska Konwencja, Konwencja)² oraz Protokołach dodatkowych. Pozwoli to na podjęcie w końcowej części opracowania próby wskazania

- ¹ Sprawa pochodziła z wniosku nr 20452/14 przeciwko Republice Greckiej wniesionego do Trybunału na mocy art. 34 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności przez obywatelkę Grecji, panią Chatitze Molla Sali w dniu 5 marca 2014 r.
- ² Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, z późn. zm.

szerszego znaczenia tego wyroku oraz jego oceny w kontekście europejskich standardów ochrony wolności religijnej.

I. PRZEDSTAWIENIE OKOLICZNOŚCI FAKTYCZNYCH SPRAWY

W dniu 19 grudnia 2018 r. został wydany przez Wielką Izbę ETPC wyrok w sprawie Molla Sali przeciwko Grecji. Skarżąca, obywatelka Republiki Greckiej, pani Chatitze Molla Sali zarzuciła naruszenie art. 6 ust. 1 Europejskiej Konwencji samodzielnie i w związku z art. 14 i art. 1 Protokołu nr 1³ odnośnie do prawa do spadkobrania majątku po zmarłym mężu. Mąż skarżącej, Moustafa Molla Sali, członek społeczności muzułmańskiej w Tracji (wschodnia Grecja), przed śmiercią sporządził notarialnie testament zgodnie z odpowiednimi przepisami greckiego kodeksu cywilnego. Cały swój majątek przekazał w spadku żonie. Sąd pierwszej instancji w Komotini 10 czerwca 2008 r. zatwierdził przedłożony mu testament. W dniu 6 kwietnia 2010 r. skarżąca przyjęła majątek męża aktem notarialnym. Natomiast 12 grudnia 2009 r. ważność testamentu została zakwestionowana przed sądem pierwszej instancji w Rodopi przez dwie siostry zmarłego. Wskazano, że siostry mają prawo do trzech czwartych majątku, ponieważ podobnie jak zmarły należały do społeczności muzułmańskiej w Tracji i w związku z tym wszelkie kwestie dotyczące jego majątku powinny podlegać islamskiemu prawu religijnemu (prawo szariatu) i jurysdykcji muftiego, nie zaś przepisom kodeksu cywilnego. Powołano się na art. 14 § 1 traktatu z 1920 r. z Sèvres (ratyfikowanego dekretem z dnia 29 września/30 października 1923 r.) oraz art. 42 i 45 traktatu z Lozanny (ratyfikowanego dekretem z dnia 25 sierpnia 1923 r.).

Na mocy wyroku z dnia 1 czerwca 2010 r. sąd pierwszej instancji w Rodopi oddalił skargę wniesioną przez siostry zmarłego. Sąd stwierdził, że stosowanie islamskiego prawa spadkowego wobec greckich muzułmanów w taki sposób, aby uniemożliwić im rozdysponowanie ich własnością na wypadek ich śmierć, doprowadziłoby do niedopuszczalnej dyskryminacji ze względu na przekonania religijne. Stanowiłoby to według sądu naruszenie art. 4 (zasada równości), art. 5 § 1 (prawo do swobody rozwoju), art. 5 § 2 (zasada niedyskryminacji) i art. 13 § 1 (wolność religijna) Konstytucji Grecji, a także art. 14 Konwencji i art. 1 Protokołu nr 1.

W dniu 28 września 2011 r. sąd apelacyjny w Tracji również oddalił apelację sióstr zmarłego. Podkreślił, że przepisy prawne przyjęte zgodnie z traktatami z Sèvres i Lozanny miały na celu ochronę obywateli greckich wyznania muzułmańskiego i były zgodne z konstytucją i Konwencją. Dotyczyło to zarówno

³ Protokół nr 1 do Europejskiej Konwencji z 20 marca 1952 r., Dz. U. z 1995 r. Nr 36, poz. 175.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

testamentów islamskich, jak i dziedziczenia zgodnie z przepisami państwowymi, a mufti nie miał kompetencji w odniesieniu do testamentów sporządzonych zgodnie z przepisami państwowymi. Sąd uznał, że spadkodawca miał swobodę wyboru rodzaju testamentu i nie był zobowiązany do przestrzegania prawa islamskiego w tym zakresie. W przeciwnym razie miałyby miejsce dyskryminacja ze względu na religię, która byłaby niezgodna z prawem na mocy ogólnych przepisów dotyczących zakazu dyskryminacji.

Jednak na mocy orzeczenia z dnia 7 października 2013 r. sąd kasacyjny uwzględnił odwołanie sióstr. Zauważył, że zgodnie z art. 10 Ustawy nr 2345/1920 oraz art. 11 § 8 Traktatu Ateńskiego to mufti sprawował jurysdykcję nad muzułmanami w zakresie spraw dotyczących małżeństwa, rozwodu, świadczeń alimentacyjnych, opieki, powiernictwa, zdolności prawnej nieletnich i testamentów islamskich. Podkreślił, że prawo regulujące stosunki cywilne między obywatelami greckimi wyznania muzułmańskiego, określone w Traktacie Ateńskim, jest zgodne z konstytucją i greckim prawem krajowym. Sąd kasacyjny stwierdził, że prawem właściwym dla spadku po zmarłym w tym przypadku było islamskie prawo spadkowe, które stanowiło część prawa krajowego i miało zastosowanie w szczególności do obywateli greckich wyznania muzułmańskiego. Sąd kasacyjny przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia do sądu apelacyjnego w Tracji. Na mocy wyroku z dnia 15 grudnia 2015 r. sąd apelacyjny uchylił wyrok sądu pierwszej instancji w Rodopi z dnia 1 czerwca 2010 r. Zgodnie z wyrokiem sądu kasacyjnego uznał, że odpowiednie przepisy prawne miały na celu ochronę obywateli greckich wyznania muzułmańskiego, stanowiły szczególny zbiór przepisów i nie naruszały zasady równości zagwarantowanej w art. 4 Konstytucji Grecji ani prawa dostępu do sądu zagwarantowanego w art. 6 Europejskiej Konwencji. Zwrócono uwagę, że prawem właściwym dla majątku zmarłego było prawo szariatu, a w związku z tym przedmiotowa wola zmarłego określona zgodnie z porządkiem prawnym państwowym jest pozbawiona skutków prawnych.

W dniu 8 lutego 2016 r. wdowa wniosła odwołanie od wyroku sądu apelacyjnego. Podniosła, że pominięto kwestię, czy jej mąż był muzułmaninem, co było warunkiem wstępnym stosowania specjalnego zbioru przepisów. Podniosła również, że zaskarżony wyrok rozszerzył zakres stosowania przepisów tworzących odrębny zbiór przepisów prawnych dla obywateli greckich wyznania muzułmańskiego na członków społeczności muzułmańskiej, którzy nie przestrzegają wiernie doktryny islamskiej. Ponadto skarżąca stwierdziła, że prawo do sporządzenia testamentu zgodnie z przepisami państwowymi przyznane jest wszystkim obywatelom greckim, niezależnie od wyznawanej religii, i nie podlega jurysdykcji muftiego. Na mocy wyroku z dnia 6 kwietnia 2017 r. sąd kasacyjny oddalił apelację. W wyniku całego postępowania przed sądami

skarżąca została pozbawiona trzech czwartych majątku pozostawionego jej w spadku przez zmarłego męża.

Ponadto w 2011 r. siostry spadkodawcy zwróciły się do sądu cywilnego w Stambule o unieważnienie testamentu, zgodnie z zasadami prawa prywatnego międzynarodowego określonymi w tureckim kodeksie cywilnym.

II. OMÓWIENIE STANOWISKA EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA

ETPC postanowił rozważyć przedłożoną sprawę wyłącznie na mocy art. 14 Europejskiej Konwencji w związku z art. 1 Protokołu nr 1. Należy podkreślić, że w swoim orzecznictwie Trybunał konsekwentnie utrzymuje, że art. 14 Konwencji uzupełnia inne istotne postanowienia Konwencji i Protokołów do niej. Zakaz dyskryminacji z art. 14 ma również zastosowanie do tych dodatkowych praw, które wchodzą w ogólny zakres stosowania każdego artykułu Konwencji, który państwo dobrowolnie zdecydowało się zapewnić⁴. W swoich rozważaniach Trybunał odniósł się również do pojęcia „własność” określonego w pierwszym zdaniu art. 1 Protokołu nr 1. Podkreślił, że nie ogranicza się ono do własności w odniesieniu do dóbr materialnych i jest niezależne od formalnej klasyfikacji tej kwestii w prawie krajowym. Niektóre inne prawa i udziały stanowiące aktywa mogą być również uznane za „prawo własności”, a zatem za „własność” według wskazanego przepisu⁵. Wreszcie Trybunał przypomniał, że w sprawach dotyczących skarg na podstawie art. 14 Europejskiej Konwencji w związku z art. 1 Protokołu nr 1 właściwym kryterium jest to, czy w przypadku rzekomej dyskryminacji skarżący miałby prawo, egzekwowalne na mocy prawa krajowego, w odniesieniu do danego składnika aktywów⁶.

Trybunał podkreślił, że aby doszło do naruszenia na podstawie art. 14 Europejskiej Konwencji, musi istnieć różnica w traktowaniu osób w analogicznych

- 4 Zob. orzeczenie ETPC z 22 stycznia 2008 r., E. B. v. Francja, nr skargi 43546/02; orzeczenie ETPC z 4 listopada 2008 r., Carson i inni v. Zjednoczone Królestwo, nr skargi 42184/05; orzeczenie ETPC z 26 kwietnia 2016 r., Izzettin Doğan i inni v. Turcji, nr skargi 62649/10; orzeczenie ETPC z 24 maja 2016 r., Biao v. Dania, nr skargi 38590/10; orzeczenie ETPC z 5 września 2017 r., Fábíán v. Węgry, nr skargi 78117/13.
- 5 Zob. orzeczenie ETPC z 27 sierpnia 2015 r., Parrillo v. Włochy, nr skargi 46470/11; orzeczenie ETPC z 29 marca 2010 r., Brosset-Triboulet v. Francja, nr skargi 34078/02; orzeczenie ETPC z 7 lutego 2013 r., Fabris v. Francja, nr skargi 16574/08; orzeczenie ETPC z 28 maja 2002 r., Beyeler v. Włochy, nr skargi 33202/96.
- 6 Zob. orzeczenie ETPC z 7 lutego 2013 r., Fabris v. Francja, nr skargi 16574/08; orzeczenie ETPC z 12 kwietnia 2006 r., Stec i inni v. Zjednoczone Królestwo, nr skarg 65731/01 i 65900/01.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

lub odpowiednio podobnych sytuacjach⁷. Trybunał przypomniał również, że w ramach korzystania z praw i wolności gwarantowanych przez Konwencję art. 14 zapewnia ochronę przed odmiennym traktowaniem, bez obiektywnego i racjonalnego uzasadnienia, osób znajdujących się w podobnej sytuacji. Odmienne traktowanie jest dyskryminujące, jeśli nie ma obiektywnego i rozsądnego uzasadnienia, to znaczy jeśli nie dąży do uzasadnionego celu lub jeśli nie istnieje rozsądna proporcja pomiędzy zastosowanymi środkami a celem, który ma być osiągnięty. Trybunał podkreślił również, że państwa mają pewien margines swobody w ocenie, czy i w jakim stopniu różnice w podobnych sytuacjach uzasadniają odmienne traktowanie. Zakres tego marginesu będzie się różnił w zależności od okoliczności, przedmiotu i kontekstu⁸. Ponadto Trybunał orzekł, że po wykazaniu przez skarżącego różnicy w traktowaniu, to do strony państwowej należy wykazanie, że ta różnica była uzasadniona⁹.

Trybunał przypomniał, że zajmował się już wielokrotnie sprawami dotyczącymi nabywania prawa do spadku¹⁰. Niniejsza sprawa dotyczyła jednak nabycia praw do spadku w drodze testamentu sporządzonego zgodnie z kodeksem cywilnym. Trybunał zauważył, że za życia mąż wnioskodawcy, który był również członkiem muzułmańskiej społeczności, sporządził notarialnie testament zgodnie z przepisami kodeksu cywilnego, przekazując żonie cały swój majątek. Podkreślił, że zasadnie spodziewała się, jak każdy inny obywatel Grecji, że po śmierci męża odziedziczy jego majątek zgodnie z testamentem sporządzonym w ten sposób. Trybunał zauważył również, że początkowo sądy greckie uznawały swobodę spadkodawcy w zakresie wyboru rodzaju testamentu oraz brak konieczności przestrzegania przez niego prawa islamskiego.

Sąd kasacyjny stwierdził jednak, że prawem właściwym dla spadku po zmarłym w tym przypadku było islamskie prawo spadkowe, które zgodnie z jego stanowiskiem było częścią prawa krajowego i które w Grecji miało zastosowanie w szczególności do greckich muzułmanów. Trybunał stwierdził

7 Zob. orzeczenie ETPC z 12 marca 2012 r., Konstantin Markin v. Rosja, nr skargi 30078/06; orzeczenie ETPC z 19 lutego 2013 r., X i inni v. Austria, nr skargi 19010/07; orzeczenie ETPC z 24 stycznia 2017 r., Khamtokhu i Aksenchik v. Rosja, nr skarg 60367/08 i 961/11; orzeczenie ETPC z 5 września 2017 r., Fábíán v. Węgry, nr skargi 78117/13; orzeczenie ETPC z 4 listopada 2008 r., Carson i inni v. Zjednoczone Królestwo, nr skargi 42184/05; orzeczenie ETPC z 13 lipca 2010 r., Clift v. Zjednoczone Królestwo, nr skargi 7205/07.

8 Zob. orzeczenie ETPC z 7 lipca 2011 r., Stummer v. Austria, nr skargi 37452/02. J. Falski, *Prawa indywidualne wobec zasady autonomii kościołów i innych związków wyznaniowych w orzecznictwie ETPC*, „Państwo i Prawo” 2018, nr 4, s. 49–50.

9 Zob. orzeczenie ETPC z 24 stycznia 2017 r., Khamtokhu i Aksenchik v. Rosja, nr skarg 60367/08 i 961/11; orzeczenie ETPC z 7 listopada 2013 r., Vallianatos i inni v. Grecja, nr skarg 29381/09 i 32684/09; orzeczenie ETPC z 13 listopada 2007 r., D. H. i inni v. Republika Czeska, nr skargi 57325/00.

10 Zob. orzeczenie ETPC z 1 lutego 2000 r., Mazurek v. Francja, nr skargi 34406/97; orzeczenie ETPC z 22 listopada 2004 r., Merger and Cros v. Francja, nr skargi 68864/01.

jednak, że orzekając w ten sposób, sąd kasacyjny postawił skarżącą w innej sytuacji niż zamężną kobietę będącą beneficjentem testamentu męża niebędącego muzułmaninem. W konsekwencji wdowa, jako spadkobiorca testamentu sporządzonego zgodnie z kodeksem cywilnym przez spadkodawcę wyznania muzułmańskiego, znajdowała się w sytuacji odpowiednio podobnej do sytuacji spadkobiorcy niebędącego muzułmaninem, zgodnie z testamentem sporządzonym według kodeksu cywilnego, i była traktowana odmiennie na podstawie szczególnej cechy, czyli religii spadkodawcy. Ponadto, mimo że Grecja jest związana swoimi zobowiązaniami międzynarodowymi dotyczącymi ochrony mniejszości muzułmańskiej w Tracji, to w szczególnych okolicznościach tej sprawy Trybunał wyraził swoją wątpliwość, czy zaskarżony środek dotyczący praw do dziedziczenia wnioskodawcy był odpowiedni do osiągnięcia tego celu, ponieważ nie był proporcjonalny do zamierzonego celu.

W tych okolicznościach Trybunał uznał, że przysługujące skarżącej prawo do dziedziczenia po mężu ma wystarczające uzasadnienie i jest „własnością” w rozumieniu art. 1 zdanie pierwsze Protokołu nr 1¹¹. W związku z tym uznano, że skarżącej przysługuje ochrona jej prawa określonego w art. 1 Protokołu nr 1, a okoliczności sprawy są wystarczające do zastosowania art. 14 Europejskiej Konwencji.

Trybunał zauważył przede wszystkim, że zastosowanie prawa szariatu do spornego spadku miało dla skarżącej poważne konsekwencje, pozbawiając ją trzech czwartych spadku. Trybunał wskazał również, że sąd kasacyjny zastosował w niniejszej sprawie islamskie prawo spadkowe na podstawie przepisów prawa międzynarodowego. Miały one na celu ochronę greckich muzułmanów i nie były według sądu kasacyjnego sprzeczne z przepisami konstytucji ani z art. 6 § 1 Konwencji. W konsekwencji uznano, że sprawy spadkowe dotyczące członków mniejszości muzułmańskiej powinny podlegać prawu szariatu, natomiast testamenty notarialne sporządzane przez obywateli greckich wyznania muzułmańskiego są pozbawione skutków prawnych, ponieważ prawo szariatu tego nie uznaje.

Zdaniem Trybunału uzasadnienie, które Grecja wywodzi z prawa szariatu lub z zobowiązań międzynarodowych, nie jest przekonujące. Trybunał zauważył, że podpisując i ratyfikując traktaty z Sèvres i Lozanny, Grecja zobowiązała się do przestrzegania zwyczajów mniejszości muzułmańskiej. Jednakże traktaty te nie wymagają od Grecji stosowania prawa szariatu. Mianowicie traktat z Lozanny nie wspomina wyraźnie o jurysdykcji muftiego, ale gwarantuje religijną odrębność greckiej wspólnoty muzułmańskiej. Traktat nie przyznał również w tym zakresie specjalnej jurysdykcji w odniesieniu do takich praktyk

11 Zob. orzeczenie ETPC z 7 lutego 2013 r., Fabris v. Francja, nr skargi 16574/08.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

religijnych. Ponadto, jak stwierdziła strona państwowa, postanowienia Traktatu Ateńskiego dotyczące ochrony praw mniejszości oraz postanowienia traktatu z Sèvres już nie obowiązują¹².

Trybunał zauważył również, że art. 5 ust. 2 Ustawy nr 5 1920/1991, który określa między innymi zakres kompetencji muftiego w sprawach spadkowych, odnosi się wyłącznie do testamentów islamskich, a nie do jurysdykcji muftiego w odniesieniu do innych rodzajów spadków. Trybunał dostrzegł ponadto, że istnieją rozbieżności w orzecznictwie sądów greckich. Słusznie podkreślił, że rozbieżności te powodują niepewność prawną, która jest niezgodna z wymogami praworządności. Ponadto Trybunał zauważył, że kilka organów międzynarodowych wyraziło swoje zaniepokojenie stosowaniem prawa szariatu wobec greckich muzułmanów w zachodniej Tracji oraz powstała w ten sposób dyskryminacja, w szczególności wobec kobiet i dzieci, nie tylko w obrębie tej mniejszości w porównaniu z mężczyznami, ale również w stosunku do niebędących muzułmanami Greków. Przywołał w sposób szczególny sprawozdanie Komisarza Rady Europy ds. praw człowieka dotyczące praw mniejszości w Grecji.

Zgodnie z tym dokumentem stosowanie prawa szariatu w sprawach dotyczących prawa rodzinnego i dziedziczenia jest niezgodne z międzynarodowymi zobowiązaniami podjętymi przez Grecję, szczególnie po ratyfikacji przez nią międzynarodowych i europejskich traktatów dotyczących praw człowieka po 1948 r., w tym traktatów dotyczących praw dziecka i praw kobiet. Zalecono władzom greckim, aby interpretowały traktat z Lozanny i każdy inny traktat z początku XX wieku zgodnie z zobowiązaniami wynikającymi z międzynarodowych standardów ochrony praw człowieka.

Ponadto Trybunał zauważył, że wolność wyznania nie wymaga od państwa stworzenia szczególnych ram prawnych w celu nadania wspólnotom religijnym szczególnego statusu wiążącego się ze szczególnymi przywilejami. Jednak państwo, które stworzyło taki status, musi dopilnować, aby kryteria ustalone dla uprawnionej grupy były stosowane w sposób niedyskryminacyjny. Dlatego nie można zakładać, że spadkodawca wyznania muzułmańskiego, sporządzivszy testament zgodnie z kodeksem cywilnym, automatycznie zrzekł się prawa do niebycia dyskryminowanym ze względu na swoją religię. Przekonania religijne danej osoby nie mogą być uznane za wiążące się z rezygnacją z przysługujących jej praw, jeśli byłoby to sprzeczne z ważnym interesem publicznym¹³. Państwo, według Trybunału, nie może również przyjąć roli gwaranta tożsamości określonej mniejszościowej grupy ludności ze szkodą dla prawa członków tej grupy do decydowania o tym, czy należą do tej grupy i czy przestrzegają jej praktyk

¹² Zob. orzeczenie ETPC z 14 grudnia 1999 r., *Serif v. Grecja*, nr skargi 38178/97.

¹³ Zob. orzeczenie ETPC z 12 marca 2012 r., *Konstantin Markin v. Rosja*, nr skargi 30078/06.

i zasad. Odmawianie członkom mniejszości religijnej prawa do dobrowolnego wyboru i korzystania z prawa powszechnego jest równoznaczne nie tylko z dyskryminacyjnym traktowaniem, ale również z naruszeniem prawa o kardynalnym znaczeniu w zakresie ochrony mniejszości, czyli prawa do swobodnego samookreślenia się. Jak podkreślił Trybunał, dokonany wybór jest całkowicie wolny pod warunkiem, że jest on świadomy. Musi on być również respektowany zarówno przez innych członków mniejszości, jak i przez samo państwo. Potwierdza to art. 3 ust. 1 Konwencji ramowej Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych¹⁴. Prawo do wolnej samoidentyfikacji jest zdaniem Trybunału „kamieniem węgielnym” prawa międzynarodowego w zakresie ochrony mniejszości w ogóle. Dotyczy to w szczególności negatywnego aspektu tego prawa. Zatem żaden dwu- ani wielostronny traktat nie może wymagać od nikogo poddania się wbrew jego woli specjalnemu reżimowi w zakresie ochrony mniejszości.

ETPC zauważył również, że niniejsza sprawa jest dowodem na to, że Grecja zastosowała prawo szariatu wobec części swoich obywateli wbrew ich woli. Zastosowanie prawa szariatu doprowadziło do sytuacji, która była szkodliwa dla indywidualnych praw wdowy, która powinna odziedziczyć majątek męża zgodnie z zasadami prawa cywilnego, ale znalazła się w sytuacji prawnej, której ani ona, ani jej mąż nie chcieli. Należy zauważyć, że Trybunał z aprobatą przyjął fakt, że w dniu 15 stycznia 2018 r. weszła w życie ustawa znosząca specjalne przepisy nakładające obowiązek stosowania prawa szariatu do rozstrzygania spraw z zakresu prawa rodzinnego w ramach mniejszości muzułmańskiej w Grecji. W konsekwencji odwołanie się do muftiego w sprawach dotyczących małżeństwa, rozwodu lub dziedziczenia jest obecnie możliwe tylko za zgodą wszystkich zainteresowanych osób. Niestety jednak przepisy nowej ustawy nie miały wpływu na sytuację skarżącej, której sprawa została ostatecznie rozstrzygnięta w ramach starego systemu prawnego obowiązującego przed uchwaleniem nowej ustawy¹⁵. Mając na uwadze powyższe argumenty, Trybunał stwierdził, że odmienne traktowanie skarżącej jako beneficjenta testamentu sporządzonego zgodnie z kodeksem cywilnym przez spadkodawcę wyznania muzułmańskiego w porównaniu z beneficjentem testamentu sporządzonego zgodnie z kodeksem cywilnym przez spadkodawcę niebędącego muzułmaninem nie miało żadnego obiektywnego i racjonalnego uzasadnienia, i w konsekwencji stwierdził naruszenie art. 14 Europejskiej Konwencji w związku z art. 1 Protokołu dodatkowego nr 1 do Konwencji.

Należy zauważyć, że ETPC, mimo stwierdzenia naruszenia prawa chronionego przez Europejską Konwencję nie rozstrzygnął jednak kwestii dotyczącej

¹⁴ Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r., Dz. U. z 2002 r. Nr 22, poz. 209.

¹⁵ Zob. orzeczenie ETPC z 12 listopada 2013 r., *Söderman v. Szwecja*, nr skargi 5786/08.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

zastosowania art. 41 Konwencji, czyli zasądzenia słusznego zadośćuczynienia. Trybunał stwierdził, że nie jest gotowy na dokonanie takiego rozstrzygnięcia. Kwestia ta stała się przedmiotem odrębnego wyroku w tej sprawie z dnia 18 czerwca 2020 r.¹⁶ Skarżąca domagała się zadośćuczynienia za szkody poniesione w majątku męża położonego zarówno w Grecji, jak i Turcji. W wyroku w sprawie słusznego zadośćuczynienia ETPC orzekł, że państwo greckie musi podjąć środki w celu zagwarantowania pani Molli Sali własności majątku po zmarłym mężu w Grecji, który został jej przekazany w spadku. W przypadku gdy takie środki nie zostaną podjęte w ciągu jednego roku, skarżącej będzie należała się kwota odszkodowania uwzględniającą wartość majątku (41 103,36 euro) tytułem szkody majątkowej. Ponadto zasądzono skarżącej zadośćuczynienie z tytułu szkody niematerialnej (10 000 euro) oraz zwrot poniesionych kosztów i wydatków (5 828,33 euro). Trybunał oddalił jednak roszczenie skarżącego o słusze zadośćuczynienie dotyczące majątku po zmarłym mężu, który znajduje się w Turcji. Podkreślił, że postępowanie dotyczące nieruchomości położonej w Turcji nadal się toczy przed sądami tureckimi, natomiast rozstrzygnięta sprawa dotyczyła wyłącznie Grecji. Dlatego Trybunał uznał, że nie jest właściwy do rozstrzygania roszczeń skarżącej dotyczących majątku po zmarłym mężu, który jest położony w Turcji.

III. ZNACZENIE WYROKU W KONTEKŚCIE EUROPEJSKICH STANDARDÓW OCHRONY WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Omawiane orzeczenie zostało już dostrzeżone w doktrynie prawa. Warto zauważyć głosę W. Brzozowskiego¹⁷, która zawiera gruntowne studium tego wyroku. Należy zgodzić się z jego opinią, że dotychczasowe stanowisko ETPC w sprawie prawa szariatu było krytyczne, ponieważ opierało się na twierdzeniu, że nie jest możliwe pogodzenie tego prawa z zasadami i wartościami stanowiącymi fundament systemu prawnego, który razem z Protokołami dodatkowymi tworzy Europejska Konwencja. Trybunał w swoim orzecznictwie wielokrotnie zajmował się zagadnieniem prawa szariatu, wskazując, że nie da się go pogodzić z europejskimi standardami ochrony praw człowieka¹⁸.

¹⁶ Zob. orzeczenie ETPC z dnia 18 czerwca 2020 r., *Molla Sali v. Grecja*, nr skargi 20452/14.

¹⁷ W. Brzozowski, *Szariat w Europie? Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 19 grudnia 2018 r.*, 20452/14, „Państwo i Prawo” 2020, nr 4, s. 146–156.

¹⁸ Zob. orzeczenie ETPCz z 10 lipca 2018 r., *Zehra Foundation i inni v. Turcja*, nr skargi 51595/07; orzeczenie ETPCz z 11 grudnia 2006 r., *Kalifatstaat v. Niemcy*, nr skargi 13828/04. W. Brzozowski, *Szariat w Europie...*, dz. cyt., s. 150–151; J. Falski, *Europejskie kryteria wolności sumienia i wyznania a islam*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 9, s. 61; I.C. Kamiński, *Islam przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu*, „Etyka i Krytyka” 2011, nr 4, s. 230.

Należy wskazać tu w sposób szczególny orzeczenie ETPC z 13 lutego 2003 r., *Refah Partisi i inni przeciwko Turcji*¹⁹. Sprawa dotyczyła zdelegalizowania tureckiej Partii Dobrobytu, ponieważ ta wzywała do obalenia państwa świeckiego i wprowadzenia w porządku państwowym zasad opartych na Koranie. Trybunał Europejski podkreślił w tym orzeczeniu, że w prawie szariatu nie ma miejsca na pluralizm polityczny oraz ciągłą ewolucję wolności publicznych. Stwierdzono tam, że nie da się pogodzić rządów opartych na szariacie z poszanowaniem demokracji i praw człowieka. Nie da się go pogodzić z wartościami, które są chronione i gwarantowane przez Europejską Konwencję.

Niniejsza natomiast sprawa, jak słusznie zauważa W. Brzozowski, dotyczyła uznawania skuteczności prawnej reguł religijnych – prawa szariatu w porządku państwowym. Dotyczy to ograniczonego kręgu podmiotów i określonego zakresu spraw, mianowicie dotyczy cywilnej skuteczności islamskich reguł spadkobrania po zmarłym należącym do wspólnoty muzułmańskiej²⁰. Trudno nie zgodzić się ze wspomnianym glosatorem, że Trybunał odchodzi od kategorycznego stanowiska niepołączalności prawa szariatu z zasadami demokracji i praw człowieka. W omawianym orzeczeniu ETPC wskazuje wymogi, jakie muszą być spełnione, aby reguły religijne wynikające z prawa szariatu mogły być skuteczne w porządku prawnym państwowym.

Należy zauważyć, że już wcześniej w swoim orzecznictwie Trybunał stwierdził, że prawodawstwo państwowe nie może automatycznie uznawać obowiązwalności norm religijnych²¹. Przynajmniej podkreślono, że poszanowanie przez państwo prawa do wolności religijnej nie jest jednoznaczne z obowiązkiem nadania odrębnego statusu prawnego danej wspólnotie religijnej, określającego przysługujące jej przywileje. Oznacza to, że państwo może, ale nie musi, nadać taki odrębny status prawny danej wspólnotie religijnej, zgodnie z którym zezwoli na odmienne traktowanie określonych podmiotów z powodu przynależności religijnej, które wynika z reguł religijnych. Zatem zgodnie ze stanowiskiem Trybunału państwo może uznać cywilną skuteczność religijnych reguł spadkobrania, które odmienne będą określały sytuację prawną osoby uprawnionej w stosunku do przepisów państwowych. Jednak, jak słusznie zauważa ETPC, w takiej sytuacji państwo jest odpowiedzialne za to, aby nie dochodziło do dyskryminacji takiej osoby.

Ponadto Trybunał podkreślił, że indywidualne przekonania religijne nie mogą uzasadniać zrzeczenia się przez daną osobę przysługujących jej praw, jeżeli stałoby to w sprzeczności z ważnym interesem publicznym. Osoby przynależne

19 Orzeczenie ETPCz z 13 lutego 2003 r., *Refah Partisi i inni v. Turcja*, nr skarg 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98.

20 W. Brzozowski, *Szariat w Europie...*, dz. cyt., s. 153.

21 J. Falski, *Europejskie kryteria...*, dz. cyt., s. 60.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

do danej wspólnoty religijnej powinny mieć zagwarantowane przez państwo prawo do dobrowolnego i świadomego wyboru tej przynależności oraz przestrzegania praktyk i prawa religijnego, czyli prawo do swobodnego samookreślenia się. W przeciwnym razie, jak słusznie zaznaczył Trybunał, prowadzi to do dyskryminacji takich osób i pozbawienia przysługujących im praw. Zatem nikt wbrew swojej wolnej i świadomej woli nie powinien być poddany odrębnym zasadom prawnym wynikającym z prawa wewnętrznego danej wspólnoty religijnej, gdzie uzasadnieniem będzie ochrona tożsamości religijnej określonej grupy ludności. Trzeba podkreślić, że ETPC już wcześniej zauważył, że prawo rodzinne i spadkowe to obszar, w którym szariat różnicuje status wyznawców ze względu na płeć wyraźnie na niekorzyść kobiet²². Zatem intencją Trybunału jest przeciwdziałanie zagrożeniom wynikającym z takiego różnicowania.

Po wydaniu omawianego orzeczenia Molla Sali v. Grecja kwestia dotycząca prawa szariatu nadal wywoływała w Europie zainteresowanie. Dowodem na to jest przyjęta w dniu 22 stycznia 2019 r. Rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie szariatu, Deklaracji Kairskiej i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka²³. Formuluje ona jednoznaczne stanowisko wobec stosowania prawa szariatu²⁴. W pkt 1 rezolucji powołano się na wydane wcześniej rezolucje dotyczące gwarancji wolności religijnej i zwalczania wszelkiej dyskryminacji na tle religijnym. Przypomniano, że pluralizm, tolerancja i duch otwartości to fundamenty różnorodności kulturowej i religijnej.

W pkt 2 podkreślono, że prawo do uzewnętrzniania religii może podlegać ograniczeniom ze względu na interes publiczny i zgodnie z art. 17 Konwencji nie może mieć na celu zniszczenia innych praw lub wolności wynikających z Konwencji. W pkt 3 rezolucji Zgromadzenie przypomniało swoje poparcie dla zasady rozdziału państwa i religii jako jednego z filarów społeczeństwa demokratycznego. W pkt 4 wyrażono zaniepokojenie, że trzy państwa członkowskie Rady Europy: Albania, Azerbejdżan i Turcja poparły Deklarację Kairską z 1990 r. W pkt 5 z kolei Zgromadzenie wyraziło zaniepokojenie faktem, że przepisy wynikające z prawa szariatu, które stoją w wyraźnej sprzeczności z Konwencją, są stosowane oficjalnie lub nieoficjalnie w kilku państwach członkowskich Rady Europy lub w ich częściach. W pkt 6 Zgromadzenie przypomniało orzeczenie

²² I.C. Kamiński, *Islam przed Europejskim...*, dz. cyt., s. 231. Zob. K. Krzysztofek, *Dopuszczalność stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2016, t. 19, s. 23–43; tenże, *Pozycja prawna kobiet w świecie islamu a prawa muzułmanek w Europie w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* [w:] *Religia i etyka jako interdyscyplinarny czynnik oddziaływania w relacjach międzynarodowych*, red. K. Warchałowski, M. Osuchowska, Warszawa 2016, s. 111–133.

²³ <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=25353> [dostęp: 28 stycznia 2021 r.].

²⁴ Zob. W. Brzozowski, *Szariat w Europie...*, dz. cyt., s. 152–153.

Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Refah Partisi (The Welfare Party) i inni przeciwko Turcji, gdzie stwierdzono, że instytucja prawa szariatu i reżim teokratyczny są niezgodne z wymogami demokratycznego społeczeństwa. Zgromadzenie podkreśliło, że zasady szariatu dotyczące na przykład postępowania rozwodowego i spadkowego są wyraźnie niezgodne z Konwencją, w szczególności z jej art. 14, który zakazuje dyskryminacji między innymi ze względu na płeć lub wyznanie, a także art. 5 Protokołu nr 7 do Konwencji oraz z innymi postanowieniami Konwencji i jej Protokołami dodatkowymi. W pkt 7 Zgromadzenie wyraziło swoje ubolewanie co do niezrealizowania przez władze greckie zawartego w rezolucji 1704 z 2010 r. w sprawie wolności religii i innych praw człowieka dla mniejszości niemuzułmańskich w Turcji i mniejszości muzułmańskiej w Tracji zalecenia do zniesienia prawa szariatu. Zgromadzenie w szczególności potępiło fakt, że w postępowaniach rozwodowych i spadkowych, w których jurysdykcję sprawują muftiowie, kobiety znajdują się w wyraźnie niekorzystnej sytuacji. W pkt 13 Zgromadzenie odnotowało zmianę przepisów prawnych w Grecji, według których prawo szariatu w sprawach cywilnych i spadkowych ma obowiązywać opcjonalnie wobec mniejszości muzułmańskiej.

Ponadto Zgromadzenie wezwało władze greckie do szybkiego i pełnego wykonania wyroku Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Molla Sali przeciwko Grecji oraz monitorowania, czy wprowadzona zmiana prawna wystarczająco spełnia wymogi Konwencji. Dodatkowo zaleciło, aby mniejszość muzułmańska swobodnie dokonywała wyboru muftiego jako przywódcy tylko religijnego, bez uprawnień sądowniczych, znosząc w ten sposób stosowanie prawa szariatu.

Zgodnie z zaleceniami wskazanej rezolucji Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy stoi na stanowisku, że w imię ochrony prawa do uzewnętrzniania wolności religijnej nie można zezwolić na utratę innych przysługujących praw. Ponadto ochrona prawa do wolności religijnej nie oznacza automatycznego obowiązywania religijnych reguł w państwowym porządku prawnym. Mogą one wywoływać skutki prawne w porządku państwowym, o ile nie stoją w sprzeczności z prawami człowieka gwarantowanymi w Konwencji i Protokołach dodatkowych. Trzeba zauważyć, że Zgromadzenie stanowczo stwierdziło, że zasady szariatu dotyczące rozwodu i spadkobrania są niezgodne z Konwencją i jej protokołami dodatkowymi. W tym kontekście Zgromadzenie potępiło cywilną skuteczność religijnych reguł w postępowaniach rozwodowych i spadkowych w Grecji, ponieważ skutkuje to wyraźnie niekorzystnym usytuowaniem kobiet²⁵. Za pozytywne uznano natomiast zmiany prawne w porządku prawnym Grecji

25 Zob. K. Krzysztofek, *Dopuszczalność stosowania...*, dz. cyt., s. 33–39; tenże, *Pozycja prawna...*, dz. cyt., s. 111–133.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

dokonane w kierunku opcjonalności obowiązywalności prawa szariatu wobec mniejszości muzułmańskiej.

W polskiej doktrynie prawa wyznaniowego zagadnienie relacji pomiędzy prawem państwowym a prawem wewnętrznym wspólnot religijnych w przeważającej mierze dotyczy prawa kanonicznego²⁶. Jednak można też wskazać przykłady recepcji prawa szariatu do polskiego porządku prawnego. Należy odnieść się tu do Ustawy o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego z 1936 r.²⁷, która wywołuje ożywioną dyskusję w doktrynie co do jej obowiązywalności prawnej²⁸.

W przepisach art. 43–46 wskazanej ustawy unormowana jest instytucja wakufu pochodząca z prawa wewnętrznego wskazanego związku religijnego. Nieruchomość, której nadano taki charakter, ma szczególny status prawny ograniczający możliwość rozporządzania nią²⁹. Drugą instytucją pochodzącą z prawa szariatu jest instytucja kafala, czyli instytucja opieki nad dzieckiem, która między innymi nakazuje wychowanie dziecka w wierze muzułmańskiej. Jest ona gwarantowana w art. 20 Konwencji o prawach dziecka³⁰, która została ratyfikowana przez Polskę, czyli stała się częścią polskiego systemu prawnego³¹. Funkcjonowanie wskazanych instytucji w polskim porządku prawnym, ich cywilna skuteczność wywołują wiele problemów interpretacyjnych. Patrząc na doświadczenia innych państw europejskich oraz biorąc pod uwagę zjawisko napływu znaczącej liczby ludności muzułmańskiej, wskazane instytucje mogą w przyszłości w większym stopniu zaistnieć w polskim systemie prawnym. Patrząc zatem z tej perspektywy na wyrok Europejskiego Trybunału Praw

26 W. Brzozowski, *Szariat w Europie...*, dz. cyt., s. 147. Zob. też A. Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015.

27 Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 30, poz. 240.

28 Zob. T.J. Zieliński, *Mankamenty układowego regulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 1, s. 40; W. Brzozowski, *Przedwojenne ustawodawstwo wyznaniowe a Konstytucja RP z 1997 r.*, „Przegląd Legislacyjny” 2012, nr 1, s. 11–24; P. Stanisławski, *Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie [w:] Katolickie zasady relacji państwo – kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 168; P. Borecki, *Przedwojenne ustawodawstwo wyznaniowe we współczesnym polskim systemie prawnym [w:] Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisławski, A.M. Abramowicz, M. Czelný, M. Ordon, M. Zawiślak, Lublin 2015, s. 25–39; A.M. Abramowicz, *Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2018, s. 206–215 i 221–223.

29 Zob. M. Tomkiewicz, *Służebność przesyłu na gruntach podmiotów konfesyjnych w Polsce. Zagadnienia wybrane*, „Przegląd Sądowy” 2014, nr 7–8, s. 51–63.

30 Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz.U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526.

31 Zob. M. Tomkiewicz, *Islamska kafala a prawo polskie [w:] Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. J. Nikolajew, P. Sobczyk, K. Walczuk, Warszawa 2017, s. 149–164.

Człowieka w sprawie Molla Sali przeciwko Grecji, należałoby wskazać, że skuteczność norm muzułmańskiego prawa wewnętrznego (prawa szariatu) w państwowym porządku prawnym w Polsce może nabrać większego znaczenia.

PODSUMOWANIE

Wskazane rozważania pozwalają na stwierdzenie, że wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Molla Sali przeciwko Grecji z dnia 19 grudnia 2018 r. dotyczy niezwykle doniosłego zagadnienia, jakim jest obowiązywalność religijnych reguł, w szczególności prawa szariatu w zakresie spadkobrania w państwowym porządku prawnym. Trzeba zauważyć, że nie jest on jedynie powtórzeniem dotychczasowego kategorycznego stanowiska ETPC dotyczącego prawa szariatu. Należy również podkreślić, że Trybunał nie zrywa z dotychczasową linią orzeczniczą. Warto dodać, że ETPC w omawianym orzeczeniu dostrzegł konieczność określenia zasad cywilnej skuteczności norm prawa szariatu w państwowym porządku prawnym państw demokratycznych. Trzeba zauważyć, że Trybunał formułuje w tym zakresie również zalecenia, które uzasadniają wprowadzenie limitacji w zakresie dopuszczalności uznawania cywilnej skuteczności prawa szariatu w prawie państwowym ze względu na szczególne dobra chronione prawem. Za takie niewątpliwie należy uznać gwarancje równego traktowania i zakaz dyskryminacji oraz prawo dokonania swobodnego, samodzielnego i świadomego wyboru. Nabiera to szczególnego znaczenia w odniesieniu do osób, których status zgodnie z prawem szariatu jest słabszy, czyli kobiet i dzieci. Zalecenie zabezpieczenia tych dóbr szczególnie chronionych, zwłaszcza w stosunku do osób o słabszej pozycji, jest dowodem na dostrzeżenie wagi i doniosłości zagadnienia, jakim jest uznawanie cywilnej skuteczności prawa szariatu w państwowym porządku prawnym, ponieważ brak takiego zabezpieczenia może być powodem naruszenia przysługujących tym osobom praw, a w konsekwencji ich dyskryminacji.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA PRAWA

Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, z późn. zm.

Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz.U. z 1991 r. Nr 120, poz. 526.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r., Dz. U. z 2002 r. Nr 22, poz. 209.

Protokół nr 1 do Europejskiej Konwencji z 20 marca 1952 r., Dz. U. z 1995 r. Nr 36, poz. 175.

Rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z dnia 22 stycznia 2019 r. w sprawie szariatu, Deklaracji Kairskiej i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=25353> [dostęp: 28 stycznia 2021 r.].

Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 30, poz. 240.

ORZECZNICTWO

Orzeczenie ETPC z 1 lutego 2000 r., Mazurek v. Francja, nr skargi 34406/97.

Orzeczenie ETPC z 4 listopada 2008 r., Carson i inni v. Zjednoczone Królestwo, nr skargi 42184/05.

Orzeczenie ETPC z 5 września 2017 r., Fábíán v. Węgry, nr skargi 78117/13.

Orzeczenie ETPC z 7 lipca 2011 r., Stummer v. Austria, nr skargi 37452/02.

Orzeczenie ETPC z 7 listopada 2013 r., Vallianatos i inni v. Grecja, nr skarg 29381/09, 32684/09.

Orzeczenie ETPC z 7 lutego 2013 r., Fabris v. Francja, nr skargi 16574/08.

Orzeczenie ETPC z 10 lipca 2018 r., Zehra Foundation i inni v. Turcja, nr skargi 51595/07.

Orzeczenie ETPC z 11 grudnia 2006 r., Kalifatstaat v. Niemcy, nr skargi 13828/04.

Orzeczenie ETPC z 12 kwietnia 2006 r., Stec i inni v. Zjednoczone Królestwo, nr skarg 65731/01 i 65900/01.

Orzeczenie ETPC z 12 listopada 2013 r., Söderman v. Szwecja, nr skargi 5786/08.

Orzeczenie ETPC z 12 marca 2012 r., Konstantin Markin v. Rosja, nr skargi 30078/06.

Orzeczenie ETPC z 13 lipca 2010 r., Clift v. Zjednoczone Królestwo, nr skargi 7205/07.

Orzeczenie ETPC z 13 listopada 2007 r., D. H. i inni v. Republika Czeska, nr skargi 57325/00.

Orzeczenie ETPC z 13 lutego 2003 r., Refah Partisi i inni v. Turcja, nr skarg 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98.

Orzeczenie ETPC z 14 grudnia 1999 r., Serif v. Grecja, nr skargi 38178/97.

Orzeczenie ETPC z 18 czerwca 2020 r. w sprawie Molla Sali v. Grecja, nr skargi 20452/14.

Orzeczenie ETPC z 19 grudnia 2018 r. w sprawie Molla Sali v. Grecja, nr skargi 20452/14.

Orzeczenie ETPC z 19 lutego 2013 r., X i inni v. Austria, nr skargi 19010/07.

- Orzeczenie ETPC z 22 listopada 2004 r., *Merger and Cros v. Francja*, nr skargi 68864/01.
 Orzeczenie ETPC z 22 stycznia 2008 r., *E. B. v. Francja*, nr skargi 43546/02.
 Orzeczenie ETPC z 24 maja 2016 r., *Biao v. Dania*, nr skargi 38590/10.
 Orzeczenie ETPC z 24 stycznia 2017 r., *Khamtokhu i Aksenchik v. Rosja*, nr skarg 60367/08, 961/11.
 Orzeczenie ETPC z 26 kwietnia 2016 r., *Izzettin Doğan i inni v. Turcja*, nr skargi 62649/10.
 Orzeczenie ETPC z 27 sierpnia 2015 r., *Parrillo v. Włochy*, nr skargi 46470/11.
 Orzeczenie ETPC z 28 maja 2002 r., *Beyeler v. Włochy*, nr skargi 33202/96.
 Orzeczenie ETPC z 29 marca 2010 r., *Brosset-Triboulet v. Francja*, nr skargi 34078/02.

LITERATURA

- Abramowicz A.M., *Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2018.
- Borecki P., *Prawodawstwo wyznaniowe z okresu II Rzeczypospolitej we współczesnym polskim systemie prawnym*, „*Studia Prawa Publicznego*” 2014, nr 4, s. 61–81.
- Borecki P., *Przedwojenne ustawodawstwo wyznaniowe we współczesnym polskim systemie prawnym* [w:] *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisławski, A.M. Abramowicz, M. Czelnny, M. Ordon, M. Zawiaślak, Lublin 2015, s. 25–39.
- Brzozowski W., *Przedwojenne ustawodawstwo wyznaniowe a Konstytucja RP z 1997 r.*, „*Przegląd Legislacyjny*” 2012, nr 1, s. 11–24.
- Brzozowski W., *Szariat w Europie? Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 19 grudnia 2018 r.*, 20452/14, „*Państwo i Prawo*” 2020, nr 4, s. 146–156.
- Falski J., *Europejskie kryteria wolności sumienia i wyznania a islam*, „*Państwo i Prawo*” 2008, nr 9, s. 57–68.
- Falski J., *Prawa indywidualne wobec zasady autonomii kościołów i innych związków wyznaniowych w orzecznictwie ETPC*, „*Państwo i Prawo*” 2018, nr 4, s. 47–66.
- Kamiński I.C., *Islam przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu*, „*Etyka i Krytyka*” 2011, nr 4, s. 225–238.
- Krzysztofek K., *Dopuszczalność stosowania prawa szariatu w zakresie spraw rozwodowych i spadkowych w prawodawstwie Unii Europejskiej*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2016, t. 19, s. 23–43.
- Krzysztofek K., *Pozycja prawna kobiet w świecie islamu a prawa muzułmanek w Europie w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* [w:] *Religia i etyka jako interdyscyplinarny czynnik oddziaływania w relacjach międzynarodowych*, red. K. Warchałowski, M. Osuchowska, Warszawa 2016, s. 111–133.

Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPC...

- Stanisz P., *Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie* [w:] *Katolickie zasady relacji państwo – kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015, s. 159–185.
- Tomkiewicz M., *Islamska kafala a prawo polskie* [w:] *Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo i porządek publiczny*, red. J. Nikołajew, P. Sobczyk, K. Walczuk, Warszawa 2017, s. 149–164.
- Tomkiewicz M., *Służebność przesyłu na gruntach podmiotów konfesyjnych w Polsce. Zagadnienia wybrane*, „Przegląd Sądowy” 2014, nr 7–8, s. 51–63.
- Tunia A., *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015.
- Zieliński T.J., *Mankamenty układowego regulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 1, s. 27–44.

STRESZCZENIE

Wyrok ETPC z dnia 19 grudnia 2018 r. w sprawie *Molla Sali v. Grecja*, dotyczy zagadnienia stosowania muzułmańskich reguł religijnych w zakresie spadkobrania w porządku prawnym państwowym. Ma on istotne znaczenie dla ochrony wolności myśli, sumienia i religii w europejskich systemach prawnych. Trybunał Europejski w tym wyroku stwierdził, że odmowa członkom mniejszości religijnej prawa do dobrowolnego wyboru i korzystania z prawa powszechnego oznacza dyskryminację oraz naruszenie prawa do swobodnego samookreślenia się. Ma to szczególne znaczenie dla osób, których status zgodnie z prawem szariatu jest słabszy, czyli kobiet i dzieci. Trybunał Europejski w swoim orzeczeniu dostrzegł konieczność określenia zasad cywilnej skuteczności norm prawa szariatu w państwowym porządku prawnym państw europejskich. Trybunał zaleca wprowadzenie limitacji w zakresie dopuszczalności uznawania cywilnej skuteczności prawa szariatu w prawie państwowym ze względu na szczególne dobra chronione prawem, takie jak: gwarancje równego traktowania i zakaz dyskryminacji oraz prawo dokonania swobodnego, samodzielnego i świadomego wyboru. Omawiany wyrok nabiera istotnego znaczenia z powodu napływu dużej liczby ludności muzułmańskiej do państw europejskich oraz znaczących różnic pomiędzy prawem szariatu a europejskimi standardami prawnymi.

Słowa kluczowe: orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, prawo szariatu, wolność myśli sumienia i religii, spadkobranie, prawo do swobodnego samookreślenia się.

THE QUESTION ABOUT THE CIVIL EFFECTIVENESS OF RELIGIOUS RULES
TO SUCCESSION IN LIGHT OF THE JUDGMENT OF THE EUROPEAN COURT
OF HUMAN RIGHTS OF 19 DECEMBER 2018 IN MOLLA SALI V. GREECE

The ECtHR judgment of 19 December 2018 in *Molla Sali v. Greece*, concerns the issue of the application of Muslim religious rules to succession in the state legal order. It is important for the protection of freedom of thought, conscience and religion in European legal systems. In this judgment, the European Court stated that denying members of a religious minority the right to freely choose and exercise state law amounts to discrimination and a violation of the right to free self-identification. This is particularly relevant for those whose status under Sharia law is weaker, namely women and children. The European Court in its judgment recognized the need to define the principles of civil effectiveness of the norms of Sharia law in the state legal order of European countries. The European Court recommends that limits should be placed on the admissibility of recognising the civil effect of Sharia law in State law on account of specific values protected by law such as the guarantees of equal treatment and non-discrimination and the right to make a free, autonomous and informed choice. This judgment assumes significant importance due to the arrival of large Muslim populations to European countries and the significant differences between Sharia law and European legal standards.

Key words: case law of the European Court of Human Rights, sharia law, freedom of thought conscience and religion, succession, right to free self-identification.

Małgorzata Babula

ORCID 0000-0001-5570-1814

WSPiA Rzeszowska Szkoła Wyższa

malgorzata.babula@gmail.com

DOI: 10.34888/ppw.2021.23-38

WSPÓŁCZESNY KOŚCIÓŁ PAŃSTWOWY W REPUBLICIE ISLANDII

WSTĘP

Jak zaznacza Marek Mozgawa, demokracja nie determinuje tego, że dane państwo można określić jako państwo prawne. Środek ciężkości w tym przypadku spoczywa na prawach i wolnościach człowieka, ich zakresie i respektowaniu¹, nie zaś na samym ustroju państwa; chociaż trudno jest oderwać jedno od drugiego. Są to przecież naczynia powiązane. Z tej perspektywy Islandia jest krajem, który, obok Norwegii, Szwecji i Danii, zasługuje na szczególną uwagę. Nordyckie kraje od lat plasują się w czołówkach rankingów i statystyk, które weryfikują jakość życia na ich obszarach, a Islandia od ponad dekady prowadzi w raporcie analizującym faktyczną równość między kobietami i mężczyznami w przestrzeni życiowej oraz zawodowej². Warto dodać, że wzmiankowany raport obejmuje wszystkie kraje świata.

Wspomniana liberalność prawa islandzkiego w kontekście praw i wolności jednostki może przysłańać przywiązanie Islandczyków do tradycji i wartości. Nic bardziej mylnego. Islandczycy w pełni utożsamiają się ze swoimi korzeniami, z dorobkiem kulturowym i prawnym. To ich wolą w 2012 roku państwo utrzymało status kraju wyznaniowego³. Chcąc zezemplifikować owo przenikanie się sfery świeckiej z wyznaniową, ich koegzystowanie, można przytoczyć artykuł 10 Konstytucji Republiki Islandii stanowiący, iż osoba obejmująca urząd prezydenta składa przysięgę lub ślubowanie przestrzegania konstytucji. W tym samym fragmencie ustawa zasadnicza zastrzega, że sporządza się dwa identyczne oryginały

¹ <https://pk.gov.pl/wp-content/uploads/2013/12/21f721df4326f25b5a54ec9972516f90.doc>, s. 187–188 [dostęp: 20 kwietnia 2021 r].

² The Global Gap Index; <https://www.weforum.org/reports/gender-gap-2020-report-100-years-pay-equality> [dostęp: 21 kwietnia 2021 r.].

³ Zob. M. Babula, *Equality in the Icelandic legal and social order*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2020, nr 6 (58), s. 533–544.

złożonej przysięgi lub ślubowania. Przy czym tekst przysięgi przechowywany jest w *Alþingi*, a tekst ślubowania w Archiwum Państwowym⁴. W kulturze prawnej chrześcijaństwa pogodzenie tak dużego liberalizmu egzystencjalnego z silną pozycją Kościoła wydaje się zaskakujące, ale za determinantę tego stanu rzeczy można uznać m.in. osadzenie protestantyzmu na zasadzie (jednej z pięciu) *sola scriptura*. Uznaje ona, że jedynym wyznacznikiem interpretacji religii w ujęciu teoria–praktyka jest Pismo Święte⁵; jest to przecież słowo Boga i nic nie może stać ponad nim.

ISLANDZKA WYZNANIOWOŚĆ W UJĘCIU PRAWNYM I STATYSTYCZNYM

Status Kościoła państwowego jako publicznego związku wyznaniowego regulują ustawy o zarejestrowanych związkach wyznaniowych⁶. Swoboda aktywności jednostki na polu wyznaniowym jest w Islandii bardzo duża. Dopuszcza się bowiem zakładanie stowarzyszeń religijnych i praktykowanie religii zgodnie z indywidualnymi przekonaniem, przy wyłącznym zastrzeżeniu, iż owe praktyki nie mogą godzić w porządek publiczny oraz moralność publiczną, a sama nazwa organizacji religijnej lub związku wyznaniowego nie może wprowadzać w błąd⁷. Co więcej, związki wyznaniowe oraz organizacje religijne nie są objęte obowiązkiem rejestracji, korzystając jedynie z fakultatywności tejże. W praktyce bardzo ułatwia to funkcjonowanie takim organizacjom lub związkom, albowiem rejestracja pociąga za sobą dalsze zobowiązania o charakterze sprawozdawczym. Termin na składanie sprawozdań jest określony ustawowo i przypada rokrocznie przed końcem marca. Ewentualne nieprawidłowości lub braki w raporcie muszą zostać uzupełnione pod rygorem usunięcia związku z rejestru.

Założycielami związku wyznaniowego mogą być osoby spełniające wymogi formalne do służby państwowej (z wyłączeniem obowiązku obywatelstwa⁸) mające nie mniej niż 25 lat. Na szczeblu konstytucyjnym służba publiczna jest

4 M. Babula, *Konstytucja Republiki Islandii. Komentarz*, Rzeszów 2020, s. 28.

5 O kształtowaniu się luteranizmu w krajach nordyckich szerzej: S. Sagan, *Kościół Państwowy w Islandii*, „Studia z prawa wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 61–70; <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-3b2af3ec-224f-4afi-a1b9-obfe1b52c70e> [dostęp: 1 marca 2021 r.].

6 Ustawa o zarejestrowanych związkach wyznaniowych, nr 108/1999, <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1999108.html> [dostęp: 3 kwietnia 2021 r.].

7 Art. 63 Konstytucji Republiki Islandii, nr 33/1944, <https://www.althingi.is/lagas/150a/1944033.html> [dostęp: 1 kwietnia 2021 r.] w zw. z ustawą o zarejestrowanych stowarzyszeniach wyznaniowych, nr 109/1999, <https://www.althingi.is/lagas/150a/1999108.html> [dostęp: 1 czerwca 2021 r.].

8 Zob. Opinia komisji w sprawie praw i obowiązków pracowników rządowych, <https://www.althingi.is/altext/120/s/0912.html> [dostęp: 31 maja 2021 r.].

Współczesny Kościół Państwowy w Republice Islandii

uregulowana w artykule 20. Zgodnie z jego treścią piastunów urzędów publicznych mianuje prezydent, a objęcie funkcji następuje po złożeniu odpowiednio przysięgi lub ślubowania na przestrzeganie ustawy zasadniczej. Przystąpić do związku wyznaniowego lub organizacji religijnej może natomiast każdy, kto osiągnął 16. rok życia. Swobodę tworzenia stowarzyszeń oraz praktykowania religii normuje ustawa o zarejestrowanych stowarzyszeniach wyznaniowych z 1999 roku⁹. Równocześnie Konstytucja Republiki Islandii wyklucza możliwość pozbawienia jednostki praw obywatelskich lub osobistych ze względu na jej przekonania religijne, ale te same przekonania nie zwalniają jednostki z obowiązków obywatelskich.

W przypadku dzieci ustawodawca przewidział kilka czynników warunkujących zasady przynależności małoletnich do związku wyznaniowego lub organizacji religijnej. Po pierwsze, jeżeli rodzice dziecka w chwili jego urodzenia pozostają w związku małżeńskim lub są zarejestrowani w związku nieformalnym, dziecko należy do tego samego związku wyznaniowego lub organizacji religijnej, do której przynależą rodzice. Po drugie, jeżeli rodzice dziecka pozostają w związku małżeńskim lub zarejestrowanym konkubinacie, ale należą do różnych związków wyznaniowych lub organizacji religijnych albo jedno z rodziców pozostaje poza ww. strukturami, podejmują oni wspólną decyzję, czy i do jakiego ugrupowania religijnego powinno należeć dziecko. Do tego czasu status dziecka pozostaje nieokreślony¹⁰. Po trzecie, jeżeli rodzice dziecka nie pozostają w związku małżeńskim ani nie mieszkają razem, powinno ono należeć do tego samego związku wyznaniowego lub tej samej organizacji religijnej co rodzic, który sprawuje opiekę.

W kontekście ostatniego założenia znaczenie może mieć projektowana zmiana w przepisach. 15 kwietnia 2021 r. odbyło się drugie czytanie projektu ustawy o prawach dziecka. Zgodnie z założeniami przygotowanych zmian dziecko będzie mogło być zameldowane u obojga rodziców, żeby przy sprawie rozwodowej każdy rodzic miał równe szanse do opieki nad małoletnim. Zgodnie z ustawą o prawach dziecka¹¹, gdy rodzice sprawują wspólną opiekę nad dzieckiem, muszą wspólnie podejmować wszystkie ważne decyzje dotyczące dziecka.

Jeśli rodzice nie mieszkają razem, rodzic, z którym dziecko zamieszkuje, ma prawo do podejmowania decydujących ustaleń dotyczących codziennego życia

⁹ Ustawa o zarejestrowanych stowarzyszeniach wyznaniowych, nr 109/1999.

¹⁰ Art. 8 ustawy o związkach wyznaniowych w zw. z art. 9 ustawy zmieniającej ustawę o związkach wyznaniowych, nr 6/2013, <https://www.althingi.is/altext/stjt/2013.006.html> [dostęp: 3 marca 2020 r.].

¹¹ Ustawa o prawach dziecka, nr 76/2003; <https://www.althingi.is/altext/stjt/2012.061.html> [dostęp: 21 kwietnia 2021 r.]. Warto nadmienić, że „Ustawa o prawach dziecka” to dosłowne tłumaczenie z języka islandzkiego, a w samej ustawie znajdują się przepisy normujące różne przestrzenie życiowe, m.in. pieczę nad dzieckiem. Zatem spektrum spraw, które reguluje ustawa, jest znacznie szersze niż tylko *stricte* prawa dziecka.

dziecka, takich jak: miejsce zamieszkania dziecka w Islandii, wybór przedszkola, szkoły podstawowej i opieki dziennej, regularną lub niezbędną opiekę zdrowotną oraz regularne zajęcia rekreacyjne. Rodzice, którzy wspólnie sprawują opiekę nad dzieckiem, powinni jednak zawsze zasięgnąć porady przed rozstrzygnięciem tych spraw dziecka.

Jeżeli jeden z rodziców sprawujących opiekę nad dzieckiem nie może wykonywać swoich obowiązków opiekuńczych, stosuje się konieczne decyzje drugiego, dotyczące dobra osobistego dziecka. Jeżeli rodzice sprawują wspólną opiekę nad dzieckiem, jedno z rodziców nie może wywieźć dziecka z kraju bez zgody drugiego.

W przygotowanym projekcie ustawy dodane zostaną również art. 28a i 29a¹², które zakładają odpowiednio, że:

- a) gdy rodzice sprawują wspólną opiekę nad dzieckiem, muszą wspólnie podejmować wszystkie ważne decyzje dotyczące dziecka. Jeśli rodzice nie mieszkają razem, rodzic, z którym dziecko zamieszkuje, ma prawo do podejmowania decydujących decyzji dotyczących codziennego życia dziecka, takich jak: miejsce zamieszkania dziecka w Islandii, wybór przedszkola, szkoły podstawowej i opieki dziennej, regularną lub niezbędną opiekę zdrowotną oraz regularne zajęcia rekreacyjne. Rodzice, którzy wspólnie sprawują opiekę nad dzieckiem, powinni jednak zawsze zasięgnąć porady przed rozstrzygnięciem tych spraw dziecka. Jeżeli jeden z rodziców sprawujących opiekę nad dzieckiem nie może wykonywać swoich obowiązków opiekuńczych, stosuje się konieczne decyzje drugiego rodzica, dotyczące dobra osobistego dziecka. Jeśli rodzice sprawują wspólną opiekę nad dzieckiem, jeden rodzic nie może wywieźć dziecka z kraju bez zgody drugiego;
- b) jeśli rodzic, który nie jest w związku małżeńskim i sprawuje wyłączną opiekę nad dzieckiem, poślubia kogoś innego niż drugi rodzic, wówczas rodzic i ojczym/macocha mogą uzgodnić wspólną opiekę nad dzieckiem. To samo dotyczy sytuacji, gdy rodzic zawarł konkubinat z kimś innym niż drugi rodzic, pod warunkiem że zarejestrowany konkubinat znajduje się w rejestrze krajowym przez rok z rzędu.

Chociaż ustawodawca nie wspomina w żadnym fragmencie wprost o przynależności dziecka do konkretnego związku wyznaniowego lub organizacji religijnej, sformułowanie „wszystkie ważne decyzje dotyczące dziecka” można rozszerzyć *per analogiam* również na kwestie owej przynależności do związku wyznaniowego lub organizacji religijnej.

¹² Tamże.

Z danych na rok 2020 wynika, że przynależność do związków wyznaniowych i organizacji religijnych innych niż Kościół narodowy Islandii kształtuje się następująco (dotyczy to ogółu społeczeństwa, bez względu na wiek i płeć)¹³:

2020	Total
The Independent Congregation of Reykjavík	10,003
The Independent Congregation	3,241
The Independent Congregation of Hafnarfjörður	7,216
The Roman Catholic Church	14,632
The Seventh Day Adventist Church	628
The Pentecostal Church of Iceland	2,099
The Congregation of Sjónarhæð	44
Jehova Witnesses	608
The Bahá'í Community	353
Pagan Worship	4,764
The Church of Smárinn	428
The Church of Jesus Christ the Latter-day Saints	161
The Christian Way, a Church for You	498
Word of Life	0
The Rock – Christian Community	0
The Icelandic Buddhist Society	1,115
The Church of Kefas	110
The First Baptist Church	37
The Icelandic Muslim Association	623
The Icelandic Church of Christ	241
The Church of the Annunciation	115
The Society of Believers	26
Nátthagi Zen Buddhism	180
Betania Christian Community	128
The Russian Orthodox Church	742
The Serbian Orthodox Church	377
Family Federation for World Peace and Unification (Sun Myung Moon)	17
The Pagan Chieftainship of Reykjavík	29

¹³ http://px.hagstofa.is/pxen/pxweb/en/Samfelag/Samfelag__menning__5_trufelog/MAN10001.px/table/tableViewLayout1/?rxid=bb48596d-61af-4a6b-be3c-e11e489ff3da [dostęp: 31 maja 2021 r.].

2020	Total
Home Church	78
Soko Gakkai International	172
The Islamic Cultural Center of Iceland	377
The Church of the Resurrected Life	23
The International Church of God and the Office of Jesus Christ	68
Catch the Fire, a Christian Society	196
The Christian Society of Vonarhöfn	24
Heaven on Earth	38
The House of Prayer	28
Emmanuel Baptist Church	37
The Salvation Army	95
Iceland – a Christian Nation	13
Zuism	1,213
The Icelandic Ethical Humanist Association	3,507
The Reborn Christian Church of God	20
The Beth Shekinah Apostle Church	27
The New Avalon Center	5
DiaMat	139
Tibetan Buddhist	28
The Islamic Foundation of Iceland	281
Ánanda Marga	9
The Iceland Diamond Way Centre	27
Vitund	2
Lakulish Yoga Iceland	0
Ethiopian Orthodox Tewahedo in Iceland	0
Other and not specified	52,086
No religious organisation	26,114

Jako Kościół narodowy Kościół islandzki jest opodatkowany. To oznacza, że sam płaci podatki, ale również, że wszystkie osoby po ukończeniu 16. roku życia, zameldowane na Islandii, mają ustawowy obowiązek uiszczania podatku kościelnego (wskazując wybrany zarejestrowany Kościół lub związek wyznaniowy). Osoby nienależące do Kościoła islandzkiego, a równocześnie niebędące członkami żadnego innego związku wyznaniowego oraz żadnej innej organizacji religijnej, nie są zwolnione z tych danin. Mają bowiem obowiązek płacić podatki

na rzecz Háskóli Íslands, czyli Uniwersytetu Islandzkiego¹⁴. Obecnie podatki na rzecz Kościoła płać 184 594 osoby, a statystyki danin na rzecz pozostałych organizacji/związków wyznaniowych prezentują się następująco¹⁵:

2020	Parish fees payers
The Independent Congregation of Reykjavík	7,537
The Independent Congregation	2,619
The Independent Congregation of Hafnarfjörður	5,567
The Roman Catholic Church	10,856
The Seventh Day Adventist Church	537
The Pentecostal Church of Iceland	1,739
The Congregation of Sjórnarhæð	34
Jehova Witnesses	516
The Bahá'í Community	298
Pagan Worship	4,324
The Church of Smárinn	338
The Church of Jesus Christ the Latter-day Saints	136
The Christian Way, a Church for You	403
Word of Life	0
The Rock – Christian Community	0
The Icelandic Buddhist Society	953
The Church of Kefas	90
The First Baptist Church	34
The Icelandic Muslim Association	480
The Icelandic Church of Christ	196
The Church of the Annunciation	108
The Society of Believers	23
Nátthagi Zen Buddhism	171

- ¹⁴ W. Janisiewicz, *Warunki życia i pracy w krajach Europejskiego Obszaru Gospodarczego. Ministerstwo rodziny, pracy i polityki społecznej, Departament rynku pracy*, s. 13, https://eures.praca.gov.pl/zal/warunki_zycia/islandia/Islandia.pdf [dostęp: 6 kwietnia 2021 r.]. Zob. S. Sagan, *Kościół...*, dz. cyt., s. 68. Uniwersytet Islandzki (Háskóli Íslands) to największa uczelnia publiczna w Islandii (znajduje się w Reykjavíku), https://english.hi.is/university_of_iceland [dostęp: 31 maja 2021 r.]. Uniwersytet Islandzki jest największym i najstarszym, następnie plasuje się prywatny Uniwersytet w Reykjavíku (Háskólinn í Reykjavík) oraz Uniwersytet w Akureyri (Háskólinn á Akureyri). Za: <https://utulethule.pl/studia-na-islandii-niekoniecznie/> [dostęp: 31 maja 2021 r.].
- ¹⁵ http://px.hagstofa.is/pxen/pxweb/en/Samfelag/Samfelag__menning__5_trufelog/MAN10001.px/table/tableViewLayout1/?rxid=bb48596d-61af-4a6b-be3c-e11e489ff3da [dostęp: 31 maja 2021 r.].

2020	Parish fees payers
Betania Christian Community	105
The Russian Orthodox Church	594
The Serbian Orthodox Church	296
Family Federation for World Peace and Unification (Sun Myung Moon)	15
The Pagan Chieftainship of Reykjavik	28
Home Church	75
Soko Gakkai International	144
The Islamic Cultural Center of Iceland	266
The Church of the Resurrected Life	21
The International Church of God and the Office of Jesus Christ	58
Catch the Fire, a Christian Society	146
The Christian Society of Vonarhöfn	19
Heaven on Earth	36
The House of Prayer	23
Emmanuel Baptist Church	29
The Salvation Army	88
Iceland – a Christian Nation	12
Zuism	1,172
The Icelandic Ethical Humanist Association	3,238
The Reborn Christian Church of God	13
The Beth Shekinah Apostle Church	26
The New Avalon Center	4
DiaMat	134
Tibetan Buddhist	28
The Islamic Foundation of Iceland	190
Ánanda Marga	9
The Iceland Diamond Way Centre	27
Vitund	2
Lakulish Yoga Iceland	0
Ethiopian Orthodox Tewahedo in Iceland	0
Other and not specified	0
No religious organisation	0

Współczesny Kościół Państwowy w Republice Islandii

Niezależnie od pobieranych podatków Kościół islandzki otrzymuje również wsparcie finansowe od państwa. Ustawa o statusie, zarządzaniu i metodach pracy Kościoła narodowego¹⁶ przewiduje, że państwo musi nie tylko wspierać, ale też chronić Kościół narodowy¹⁷. Kwestie związane z finansami Kościoła regulują m.in.¹⁸ ustawa o nadzorze i finansach kościołów¹⁹ oraz ustawa o gromadzeniu i zarządzaniu funduszami kościelnymi²⁰. Państwo islandzkie płaci Kościołowi narodowemu roczną składkę na podstawie umów dotyczących majątku kościelnego i plebanii między państwem islandzkim a Kościołem narodowym, oprócz innych źródeł dochodu, ustawowych i pozaustawowych. Zgodnie z umowami między państwem islandzkim a Kościołem narodowym, dotyczącymi majątku kościelnego, grunty kościelne i inne dobra kościelne, które im towarzyszą, z wyjątkiem plebanii i elementów do niej przynależących, są własnością państwa islandzkiego. Oznacza to, że wartość sprzedanych gruntów wpływa do Skarbu Państwa.

Nawiązując do wspomnianej wyżej sfery oświaty, warto również odnieść się krótko do nauczania religii w szkołach. Na szczeblu edukacji obligatoryjnej islandzki ustawodawca normuje²¹, że cele kształcenia i nauczania oraz praktyki szkół obowiązkowych powinny zapobiegać dyskryminacji ze względu na pochodzenie, płeć, orientację seksualną, miejsce zamieszkania, klasę, religię, stan zdrowia, niepełnosprawność lub inny status. Nauczanie ma być jak najbardziej wszechstronne, natomiast to w gestii szkoły obowiązkowej ustawodawca pozostawia decyzję, czy przedmioty są/będą nauczane oddzielnie czy w systemie zintegrowanym. Kryteria oceny, w których uznaje się, że uczeń ukończył poszczególne przedmioty, określa ogólnie Ogólnokrajowy Program Nauczania, wskazując równocześnie obligatoryjne przedmioty w programie nauczania na szczeblu obowiązkowym, wśród których znajduje się m.in. religia²².

Dwie przestrzenie państwowe – świecka i religijna – współpracują ze sobą w dużej mierze dzięki Komitetowi Współpracy Althingu i Kościoła narodowego,

16 Ustawa o statusie, zarządzaniu i metodach pracy Kościoła narodowego, nr 78/1997, <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1997078.html> [dostęp: 2 czerwca 2021 r.].

17 Tamże, art. 1 ust.2.

18 Funkcjonowanie Kościoła normuje cały szereg aktów prawnych. Ich wykaz oraz odnośniki do każdego z dokumentów zebrane są na stronie Kościoła: <https://kirkjan.is/kirkjan/log-reglugerdir-starfsreglur-o.fl/#panel-3134e65e-93cb-11e7-80cc-005056bc217f-1> [dostęp: 20 kwietnia 2021 r.].

19 Ustawa o nadzorze i finansach kościołów, nr 22/1907, <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1907022.html> [dostęp: 30 kwietnia 2021 r.].

20 Ustawa o gromadzeniu i zarządzaniu funduszami kościelnymi, nr 20/1890, <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1890020.html> [dostęp: 30 kwietnia 2021 r.].

21 Art. 2.4 ustawy o szkołach obowiązkowych, nr 91/2008, <https://www.althingi.is/altext/stjt/2008.091.html> [dostęp: 12 października 2021 r.].

22 Tamże, art. 26.

będącemu łącznikiem na linii Kościół–państwo²³. Za ideą stworzenia tego komitetu stał pragmatyzm, albowiem komitet swoimi działaniami ma m.in. usprawnić procedurę ustawodawczą oraz zwiększyć efektywność wdrażania w przepisy prawne kwestii związanych z funkcjonowaniem Kościoła. Współpraca odbywa się pomiędzy przewodniczącym parlamentu posiłkującym się jednym członkiem wyznaczonym przez każdą grupę parlamentarną a Radą Kościoła Narodowego²⁴. Komisji przewodniczy równolegle przewodniczący parlamentu oraz biskup.

Powiązania na linii państwo–Kościół dostrzec można również w sposobie mianowania biskupa, którego dokonuje prezydent. Ale równocześnie Kościół cieszy się autonomią wobec władzy państwowej. Jedyne ograniczenie swobody jego działania dotyczy ram prawnych; Kościół musi bowiem działać według zasady legalizmu, czyli w granicach prawa²⁵. Islandia jest jedną diecezją, a podstawową jednostką jest parafia.

ZAKOŃCZENIE

Abstrahując od powyższych kwestii, trzeba współczesną dyskusję o Kościele islandzkim zasadić w jeszcze jednej przestrzeni: wyzwaniach. Jednym z nich może być konfrontacja przedstawionych wyżej informacji oraz danych liczbowych z tym, że Islandia (niezmiennie od dekady) plasuje się w czołówce krajów z największym odsetkiem ateistów. Bazując na opracowaniu Colina Mathersa, ilustrującym wyniki analiz obrazujące rozpowszechnianie się ateizmu we wszystkich krajach świata w 2020 roku²⁶, realia islandzkie są bardzo ciekawe. Interpretacja tych wyników może pójść dwutorowo.

Z jednej strony można stwierdzić, że Islandczycy pokonali bardzo daleką drogę od czasów, gdy opowiedzieli się za zachowaniem statusu Kościoła

23 Odrzucona w referendum z 2010 roku propozycja rozłamu pomiędzy państwem a Kościołem, inicjowana na potrzeby zmiany konstytucji, powraca aktualnie do debaty publicznej. Proponowane rozwiązania mają zostać rozpatrzone w 2021 roku i prognozuje się ich wprowadzenie w życie nie później niż w roku 2034. Szerzej zob. M. Szewczuk, *Minister Sprawiedliwości na temat rozdziału kościoła i państwa*, 8 listopada 2019 r., <https://icelandnews.is/wiadomosci/z-kraju/minister-sprawiedliwosci-na-temat-rozdzialu-kosciola-i-panstwa> [dostęp: 3 marca 2020 r.].

24 Ustawa o Komitecie Współpracy Althingu i Kościoła narodowego, nr 12/1982, <https://www.althingi.is/lagas/150a/1982012.html> [dostęp: 1 czerwca 2021 r.].

25 Tamże, art. 6 w zw. z art. 48. Szerzej o kształtowaniu się Kościoła: <http://www.islandia.org.pl/biskupst.html> [dostęp: 1 marca 2020 r.]. Zob. także S. Sagan, *Ustrój konstytucyjny Islandii*, Rzeszów 2020.

26 C. Mathers, *Religiosity and atheism in 2020*; <https://colinmathers.com/2020/09/05/religiosity-and-atheism-in-2020/> [dostęp: 4 czerwca 2021 r.]. Zob. *Islandia jednym z najbardziej ateistycznych krajów świata*, <https://icelandnews.is/wiadomosci/ze-swiata/islandia-jednym-z-najbardziej-ateistycznych-krajow-swiata> [dostęp: 3 czerwca 2021 r.].

Współczesny Kościół Państwowy w Republice Islandii

islandzkiego jako Kościoła narodowego, albowiem na przestrzeni dekady od wzmiankowanego referendum wzrosła liczba osób określających się jako ateści. O ile w 2013 roku (zatem w rok po referendum) ten wskaźnik wynosił 10% (ale warto dodać, że aż 31% respondentów określiło się jako osoby niewierzące bez równoczesnej deklaracji o ateizmie)²⁷, to w 2020 roku wskaźnik wywindował do około 42% (wzrost o ponad 30 p.p.). Analizy wykonane przez Colina Mathersa wykazują, że aktualnie około 55% Islandczyków to osoby wierzące, z czego około 8% to osoby wierzące i praktykujące, a około 47% to osoby wierzące niepraktykujące. Pozostałe szacunkowe 3% (na wykresie wieńczącym artykuł zostały one zaznaczone kolorem jasnoniebieskim) to osoby niewierzące bez jasnych deklaracji o ateizmie. Powyższe dane zawarte zostały w wykresie zamieszczonym na końcu artykułu²⁸.

Z drugiej strony Islandia to kraj mocno liberalny i bardzo postępowy. Obserwujemy zatem bardzo ciekawe zjawisko, jak by się mogło wydawać, bardzo trudne do pogodzenia i praktycznej realizacji – podtrzymanie tradycji i olbrzymiego przywiązania do niej przy jednoczesnym mocnym zakotwiczeniu we współczesności. Można islandzką rzeczywistość zobrazować na przykładzie wagi, gdzie na dwóch szalach postawiony zostaje z jednej strony Kościół, tradycje etc., a z drugiej współczesność i liberalizacja życia (związki i małżeństwa jedнопłciowe, adopcja dzieci, równouprawnienie kobiet i mężczyzn etc.). W przypadku Islandii owe szale się równoważą. Dociekania tej zależności jawią się bardzo interesująco, ale wymagają głębszej analizy – osadzonej najpewniej u zarania państwa. A idąc dalej trajektorią tych dociekań, najpewniej należy okular przyłożyć do rdzenia luteranizmu, wzmiankowanego na początku tekstu, a także do kształtowania się islandzkiej społeczności, wolnej od stygmatu pochodzenia oddziałującego na pozycję prawną jednostki czy też decentralizacji współżycia społecznego, o których pisze Marian Grzybowski²⁹.

Z całą pewnością jest to materia warta głębszych analiz i weryfikacji *in situ* (tu zasada się jądro) pozorności tego ładu.

Wykres wieńczący artykuł opracowany został na podstawie ankiety obejmującej następujące pytania:

²⁷ *Islandia jednym z najbardziej...*, dz. cyt.

²⁸ C. Mathers, dz. cyt.

²⁹ M. Grzybowski, *Islandia. Zarys systemu ustrojowego*, Białystok 2020, s. 54 i nn.

Survey question	Response categories
Are you a religious person?	A religious person / Not a religious person / A confirmed atheist
Importance [in life: religion]	Very, Rather / Not very / Not at all
How often do you attend religious services?	More than once a week / Once a week / Once a month / Only on special holy days / Once a year / Less often / Never, practically never
Pray to God outside of religious services?	More than once a week / Once a week / At least once a month / Several times a year / Less often / Never
Belief in god	Yes / No / Don't know
Importance [in life: God]	1 (Very important), 2...9, 10 (Not at all important)
Religious affiliation	None, 9 or more religion/denomination categories, Other

Źródło rycin: <https://colinmathers.com/2020/09/05/religiosity-and-atheism-in-2020/> [dostęp: 4 czerwca 2021 r.].

Przyjęte przez Autora założenia dla prawidłowego odczytania wyników ankiet:

Atheist: A „confirmed atheist” and/or does not believe in God.

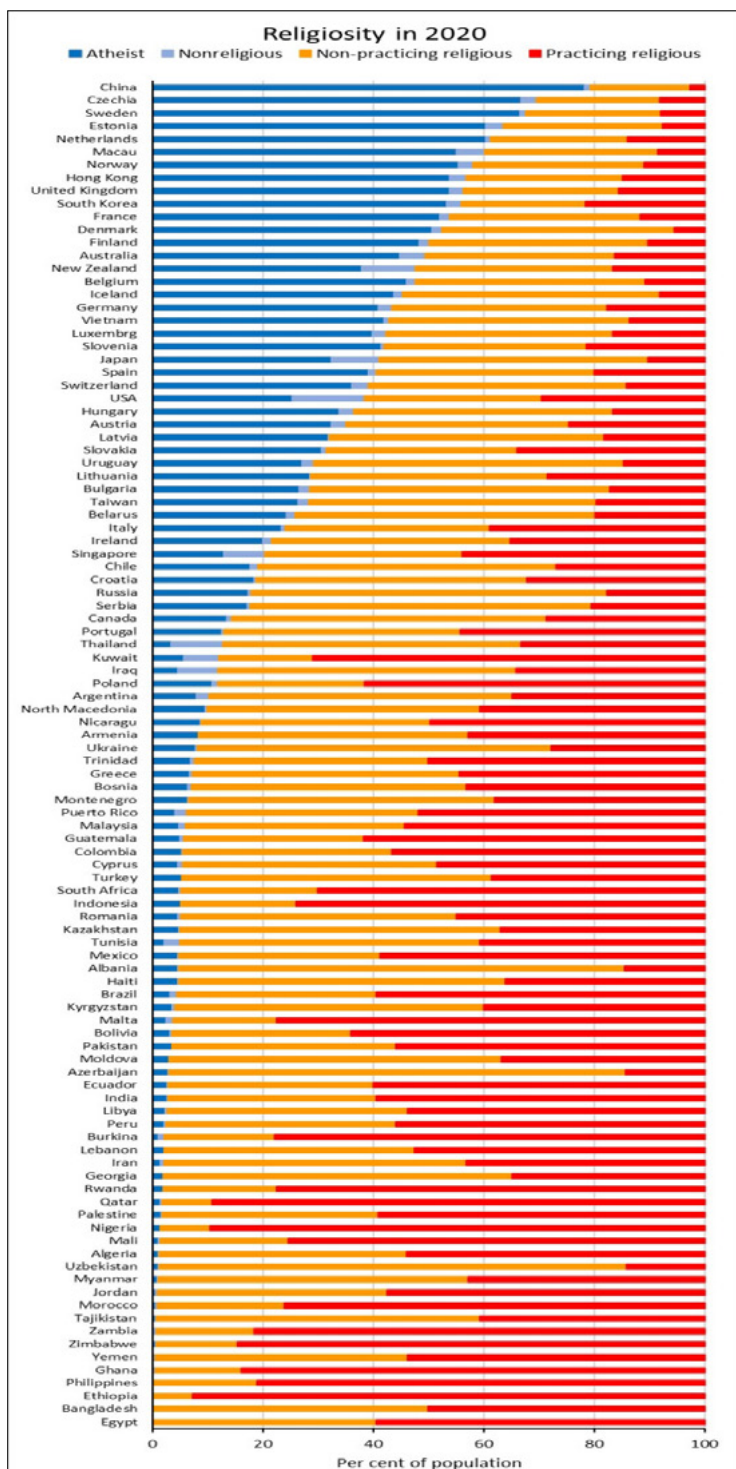
Non-religious: A non-religious person who believes in God, but rates the importance of God as 8–10 at the not important end of a 10-point scale.

Non-practicing religious person: A religious person who believes in God and is non-practicing OR a non-religious person who believes in God, is non-practicing, and rates the importance of God in range 1–7.

Practicing religious person: A religious person who believes in God and is practicing OR a non-religious person who believes in God, is practicing, and rates the importance of God in range 1–7³⁰.

Kluczowe jest wskazanie za Autorem, że badanie odzwierciedla tylko religie monoteistyczne.

³⁰ Tamże.



BIBLIOGRAFIA

LITERATURA

- Babula M., *Equality in the Icelandic legal and social order*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2020, nr 6 (58), s. 533–544.
- Babula M., *Konstytucja Republiki Islandii. Komentarz*, Rzeszów, 2020.
- Grzybowski M., *Islandia. Zarys systemu ustrojowego*, Białystok 2020.
- Janisiewicz W., *Warunki życia i pracy w krajach Europejskiego Obszaru Gospodarczego. Ministerstwo rodziny, pracy i polityki społecznej, Departament rynku pracy*; https://eures.praca.gov.pl/zal/warunki_zycia/islandia/Islandia.pdf [dostęp: 6 kwietnia 2021 r.].
- Mathers C., *Religiosity and atheism in 2020*; <https://colinmathers.com/2020/09/05/religiosity-and-atheism-in-2020/> [dostęp: 4 czerwca 2021 r.].
- Sagan S., *Kościół Państwowy w Islandii*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 61–70; <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-3b2af3ec-224f-4afi-a1b9-obfe1b52c70e> [dostęp: 1 marca 2021 r.].
- Sagan S., *Ustrój konstytucyjny Islandii*, Rzeszów 2020.

AKTY PRAWNE

- Konstytucja Republiki Islandii, nr 33/1944; <https://www.althingi.is/lagas/150a/1944033.html> [dostęp: 1 kwietnia 2021 r.].
- Opinia komisji w sprawie praw i obowiązków pracowników rządowych; <https://www.althingi.is/altext/120/s/0912.html> [dostęp: 31 maja 2021 r.].
- Ustawa o gromadzeniu i zarządzaniu funduszami kościelnymi, nr 20/1890; <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1890020.html> [dostęp: 30 kwietnia 2021 r.].
- Ustawa o Komitecie Współpracy Althingu i Kościoła narodowego, nr 12/1982; <https://www.althingi.is/lagas/150a/1982012.html> [dostęp: 1 czerwca 2021 r.].
- Ustawa o nadzorze i finansach kościołów, nr 22/1907; <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1907022.html> [dostęp: 30 kwietnia 2021 r.].
- Ustawa o prawach dziecka, nr 76/2003; <https://www.althingi.is/altext/stjt/2012.061.html> [dostęp: 21 kwietnia 2021 r.].
- Ustawa o statusie, zarządzaniu i metodach pracy Kościoła narodowego, nr 78/1997; <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1997078.html> [dostęp: 2 czerwca 2021 r.].
- Ustawa o szkołach obowiązkowych, nr 91/2008; <https://www.althingi.is/altext/stjt/2008.091.html> [dostęp: 12 października 2021 r.].
- Ustawa o zarejestrowanych stowarzyszeniach wyznaniowych, nr 109/1999; <https://www.althingi.is/lagas/150a/1999108.html> [dostęp: 1 czerwca 2021 r.].

Współczesny Kościół Państwowy w Republice Islandii

Ustawa o zarejestrowanych związkach wyznaniowych, nr 108/1999; <https://www.althingi.is/lagas/nuna/1999108.html> [dostęp: 3 kwietnia 2021 r.].

Ustawa zmieniająca ustawę o związkach wyznaniowych, nr 6/2013; <https://www.althingi.is/altext/stjt/2013.006.html> [dostęp: 3 marca 2020 r.].

NETOGRAFIA

https://english.hi.is/university_of_iceland [dostęp: 31 maja 2021 r.].

<http://www.islandia.org.pl/biskupst.html> [dostęp: 1 marca 2020 r.].

<https://kirkjan.is/kirkjan/biskup-islands/> [dostęp: 22 maja 2021 r.].

<https://kirkjan.is/english/> [dostęp: 1 marca 2021 r.].

<https://kirkjan.is/kirkjan/log-reglugerdir-starfsreglur-o.fl/#panel-3134e65e-93cb-11e7-80cc-005056bc217f-1> [dostęp: 20 kwietnia 2021 r.].

<https://pk.gov.pl/wp-content/uploads/2013/12/21f721df4326f25b5a54ec9972516f90.doc> [dostęp: 20 kwietnia 2021 r.].

http://px.hagstofa.is/pxen/pxweb/en/Samfelag/Samfelag__menning__5_trufelog/MAN10001.px/table/tableViewLayout1?rxid=bb48596d-61af-4a6b-be3c-e11e489ff3da [dostęp: 31 maja 2021 r.].

<https://utulethule.pl/studia-na-islandii-niekoniecznie/> [dostęp: 31 maja 2021 r.].

<https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/1541300,J%c3%b2n-Arason-%e2%80%93-bohater-Islandii-obronca-katolicyzmu> [dostęp: 21 kwietnia 2021 r.].

Islandia jednym z najbardziej ateistycznych krajów świata; <https://icelandnews.is/wiadomosci/ze-swiata/islandia-jednym-z-najbardziej-ateistycznych-krajow-swiata> [dostęp: 3 czerwca 2021 r.].

The Global Gap Index; <https://www.weforum.org/reports/gender-gap-2020-report-100-years-pay-equality> [dostęp: 21 kwietnia 2021 r.].

STRESZCZENIE

W kontekście Islandii, tak ustrojowo, jak i funkcjonalnie, pozycja Kościoła jawi się szczególnie interesująco. Owa szczególność jest wypadkową kilku czynników. Po pierwsze, Islandia jest państwem wyznaniowym z konstytucyjnie ustytuowaną religią (protestantyzm, odłam luterński; art. 62 konstytucji). Na koniec pierwszego kwartału 2021 roku 3/4 Islandczyków deklarowało przynależność do Kościoła ewangelicko-luterńskiego będącego Kościołem narodowym Islandii. Po drugie, w referendum z 2012 roku naród jednoznacznie opowiedział się za tym, że nie chce rozłamu państwa z Kościołem, na którego czele od 2012 roku stoi biskup Agnes M. Sigurðardóttir, pierwsza kobieta w historii Kościoła narodowego wybrana na biskupa. Po trzecie, jest

to kraj bardzo liberalny; kraj, w którym prawo zezwala na małżeństwa jedнопłciowe oraz na związki nieformalne, a także na adopcję dzieci przez osoby będące w związkach nieheteronormatywnych. Celem artykułu jest próba analizy aktualnej pozycji Kościoła w Islandii i ewentualnych zagrożeń, z którymi ten musi się mierzyć lub będzie mierzył w najbliższych latach.

Słowa kluczowe: Islandia, Kościół islandzki, Konstytucja Islandii, islandzkie prawodawstwo.

CONTEMPORARY STATE CHURCH IN THE REPUBLIC OF ICELAND

In the context of Iceland, both systemically and functionally, the position of the church is particularly interesting. This particularity is the result of several factors. First, Iceland is a religious state with a constitutionally established religion (Protestantism, Lutheran faction; Article 62 of the Constitution). At the end of the first quarter of 2021, 3/4 Icelanders declared their affiliation with the Evangelical Lutheran Church, which is the National Church of Iceland. Second, in a 2012 referendum, the nation made it clear that it did not want a split between the state and the church, headed by a female bishop, Agnes M. Sigurðardóttir, the first woman in the history of the National Church to be elected bishop since 2012. Third, it is a very liberal country; a country where the law allows for same-sex marriages and informal relationships, as well as the adoption of children by people in non-heteronormative relationships. The aim of the article is an attempt to analyze the actual position of the Icelandic Church and possible threats that it has to face or will face in the upcoming years.

Keywords: Iceland, Icelandic Church, Icelandic Constitution, Icelandic legislation.

EKSPERTYZA W SPRAWIE AKTUALNEJ SYTUACJI PRAWNEJ W KONTEKŚCIE EWENTUALNEGO PODJĘCIA PRAC NAD USTAWĄ O STOSUNKU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ DO WSCHODNIEGO KOŚCIOŁA STAROOBRZĘDOWEGO NIEPOSIADAJĄCEGO HIERARCHII DUCHOWNEJ

TEZY

1. Około trzystuletnia historia obecności staroobrzędowców na ziemiach polskich oraz sięgająca okresu międzywojennego tradycja uregulowania w drodze szczegółowego aktu ustawodawczego stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej (dalej: WKS), predysponują ten Kościół do uzyskania nowej, indywidualnej regulacji ustawowej. Będzie to w szczególności odpowiadać konstytucyjnym zasadom: równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych oraz ochrony praw słusznie nabytych.
2. Obecny stan prawny dotyczący WKS nie jest jednoznaczny, wzbudza zasadnicze wątpliwości interpretacyjne. Koliduje przez to z ustrojową zasadą zaufania obywatela do państwa i stanowionego przez nich prawa oraz zasadą bezpieczeństwa obrotu prawnego.
3. Przy określeniu statusu prawnego Kościoła w pierwszej kolejności powinny być brane pod uwagę postanowienia Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.¹ Akt ten zapewnia Kościołowi m.in. wolność religijną w wymiarze kolektywnym, równouprawnienie w porównaniu z innymi konfesjami, poszanowanie przez państwo wewnętrznej niezależności i autonomii, wreszcie bilateralizm (dwustronność) w określeniu jego relacji z państwem. Oznacza to diametralną poprawę w porównaniu z poprzednio obowiązującym stanem ustrojowym w dziedzinie wyznaniowej.

¹ Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.

4. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej² jest anachroniczne nawet w warstwie językowej. Nie odpowiada standardom konstytucyjnym i prawnomiędzynarodowym w zakresie zbiorowej wolności religijnej. Rzeczoną akt ustawodawczy narusza, poprzez szereg swoich postanowień o charakterze policyjnym, konstytucyjną zasadę poszanowania autonomii i niezależności Kościoła. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. należy interpretować przez pryzmat postanowień wyznaniowych Konstytucji RP z 1997 r., zwłaszcza art. 25 ust. 3, a także odpowiednich postanowień Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³ (art. 18 ust. 2 w zw. z art. 19). Prowadzi to do wniosku, że liczne postanowienia aktu z 1928 r. utraciły moc obowiązującą. Opcjonalnie dopuszczalne jest stanowisko, iż wygasły one w drodze *desuetudo* (tzw. odwyknienia).
5. Istnieją zasadnicze wątpliwości w sprawie aktualnego, obowiązującego statutu WKS. Wydaje się, że Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej⁴ wygasło na skutek *desuetudo*. Należałoby zatem przychylić się do stanowiska, że obowiązującym statutem jest akt z 1984 r., od lat stosowany przez WKS i będący wyrazem urzeczywistnienia jego autonomii wewnętrznej, chronionej konstytucyjnie.
6. W celu uzgodnienia aktualnego stanu prawnego WKS z Konstytucją RP konieczne jest uchwalenie nowej, indywidualnej ustawy o stosunku państwa do wspomnianego Kościoła. Winna ona urzeczywistniać konstytucyjne zasady stosunków wyznaniowych oraz zawierać postanowienia analogiczne do tych zawartych w indywidualnych ustawach wyznaniowych z lat 1989–1997. Należy także niezwłocznie uchylić rozporządzenie Rady Ministrów z 29 sierpnia 1928 r.
7. Nowe ustawodawstwo dotyczące WKS powinno być ustanowione w trybie odpowiadającym art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, czyli na podstawie uprzedniej umowy zawartej przez Radę Ministrów z prawną reprezentacją Kościoła. Gdyby okazało się to niemożliwe, należy przynajmniej doprowadzić do formalnego uchylecia ewidentnie kolidujących z postanowieniami Konstytucji RP przepisów rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r.

2 Dz. U. z 1928 r. Nr 38, poz. 363, z późn. zm.

3 Tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

4 M. P. z 1928 r. Nr 210, poz. 482.

WPROWADZENIE

Staroobrzędowcy (starowierzy, starowiercy) to wyznanie powstałe wskutek rozłamu (ros. *roskoł*) w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Staroobrzędowcy nie uznali reformy liturgicznej patriarchy Nikona z lat 1652–1656, upodabniającej obrzędy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do greckich. W ich ocenie wszelkie zmiany typowo ruskich tradycji liturgicznych były herezją i wyrzeczeniem się jedynej prawdziwej wiary. W 1667 r. sobór moskiewski uznał stare obrzędy za herezję. Władze kościelne i świeckie rozpoczęły masowe prześladowania starowierców, które trwały do końca XVII stulecia. Pełnię praw obywatelskich w Cesarstwie Rosyjskim staroobrzędowcy uzyskali dopiero w latach 1905–1906 po wydaniu przez cara Mikołaja II ukazu imiennego o utrwaleniu tolerancji religijnej z dnia 17 kwietnia 1905 r.⁵ oraz ukazu imiennego z dnia 17 października 1906 r. o sposobie zakładania gmin staroobrzędowców i sekciarzy oraz o prawach i obowiązkach należących do tych gmin zjednoczeń staroobrzędowców i sekciarzy⁶.

Na przełomie XVII i XVIII wieku wśród staroobrzędowców doszło do rozłamu na tzw. popowców i nieuznających sakramentu kapłaństwa, przekonanych o zapanowaniu sił zła nad światem, tzw. bezpopowców. Pierwsza z wymienionych grup od 1846 r. miała własną hierarchię cerkiewną, której powstanie było możliwe dzięki przejściu byłego biskupa bośniackiego Ambrożego do starowierców. Oba nurty ulegały dalszym podziałom na wspólnoty (ros. *sogłasija*), z których największe liczebnie wśród popowców były wspólnoty: wietkowska, diakonowców i czernobylska, natomiast u bezpopowców grupy: fiedoszejewców, filiponów, pomorców i stranników⁷.

W pierwszej połowie XX w. łączną liczbę starowierców szacowano w granicach od 10 do 20 mln. Znaczny spadek liczebności tej grupy miał miejsce w czasach ZSRR, gdy prześladowania religijne i kolektywizacja doprowadziły do zniszczenia ich tradycyjnych skupisk. Współcześnie (pocz. XXI wieku) liczbę staroobrzędowców na świecie szacuje się na 3 mln. Zamieszkują oni przede wszystkim w Rosji, na Łotwie, Litwie, Ukrainie, w Rumunii, Bułgarii i Stanach Zjednoczonych.

Na obecnych ziemiach polskich staroobrzędowcy pojawili się w regionie Augustowa, Suwałk i Sejń w II poł. XVIII wieku, przemieszczając się z terenu Kurlandii i ziemi czernihowskiej. W latach 20. i 30. XIX wieku część tej

⁵ Zbiór Praw i Rozporządzeń b. Cesarstwa Rosyjskiego Nr 63, poz. 526.

⁶ Zbiór Praw i Rozporządzeń b. Cesarstwa Rosyjskiego Nr 245, poz. 1728.

⁷ E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX wieku*, Warszawa 1977, s. 36–48; A. Rykała, *Staroobrzędowcy w Polsce*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 1999, nr 2, s. 40.

społeczności przeniosła się z Królestwa Polskiego na Mazury, w granice Prus Wschodnich. W II RP staroobrzędowcy bezpopowcy uzyskali w 1928 r. prawne uznanie ze strony państwa. Ogółem w latach 30. XX wieku Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej składał się z 52 gmin i liczył około 50 tys. członków⁸. Zdecydowana większość z nich zamieszkiwała na terenie Wileńszczyzny. W 1938 r. w rejonie suwalsko-augustowskim funkcjonowało 8 gmin staroobrzędowych, skupiających ok. 10 tys. wyznawców. Z kolei na Mazurach było ich ok. tysiąca⁹. Większość z nich (ok. 6 tys.) wyjechała przymusowo w czasie II wojny światowej na Litwę. W wyniku przesiedleń i emigracji liczba staroobrzędowców w Polsce drastycznie spadła. W latach 50. XX wieku szacowano na ponad 1500 osób¹⁰, zaś w 1968 r. żyło ich 268 w Augustowie, 188 w Gabowych Grądach, 133 w Borze oraz 412 w Wojnowie i Gałkowie¹¹.

Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej jest Kościołem wywodzącym się z tradycji prawosławnej, zrzeszającym zdecydowaną większość gmin wyznaniowych bezpopowców na terenie Polski. Według danych GUS Kościół liczył w 2018 roku 1260 wiernych (w tym 1232 w województwie podlaskim oraz 20 w województwie warmińsko-mazurskim)¹². W strukturach Kościoła działają cztery parafie: w Gabowych Grądach, w Suwałkach, w Wojnowie i w Wodзилkach. Najwięcej wiernych mieszka na Mazurach i na Suwalszczyźnie. Centrum religijne i siedziba władz tej konfesji znajduje się w Suwałkach. Zwierzchnikiem Kościoła jest Wacław Nowiczenko¹³.

W 2013 r. ze Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego wyodrębniła się prawnie Staroprawosławna Cerkiew Staroobrzędowców. Było to następstwo rozłamu, który nastąpił na tle personalnym w staroobrzędowej gminie wyznaniowej w Gabowych Grądach w 2008 r. Nowa wspólnota wyznaniowa od 18 grudnia 2013 r. jest wpisana do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzonego przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w dziale A pod numerem 177¹⁴. Obejmuje jedną parafię – w Gabowych Grądach. Działa zwłaszcza na podstawie przepisów Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz statutu przedłożonego organowi rejestrowemu.

8 D. Walencik, A. Leszczyński, *Organizacja i status prawny Staroobrzędowej Gminy Wyznaniowej w Suwałkach* [w:] *Człowiek, Państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. nauk. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 646.

9 W. Baranowskij, G. Protaszenko, *Starowierje Baltii i Polski*, Wilnius 2005, s. 385–386.

10 E. Iwaniec, dz. cyt., s. 281–282.

11 R. Michalak, *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014, s. 266.

12 GUS, *Wyznania religijne w Polsce 2015-2018*, Warszawa 2020, s. 119.

13 <https://www.gov.pl/web/mswia/koscioly-i-inne-zwiazki-wyznaniowe-ktorych-stosunki-z-panstwem-sa-uregulowane-ustawami-partykularnymi> [dostęp: 8 czerwca 2021 r.].

14 <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych> [dostęp: 8 czerwca 2021 r.].

I. STATUS WSCHODNIEGO KOŚCIOŁA STAROBRZĘDOWEGO
NIEPOSIADAJĄCEGO HIERARCHII DUCHOWNEJ
W ŚWIETLE KONSTYTUCJI RP

Status prawny Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej kształtują akty normatywne o różnej mocy prawnej, tworzące układ zhierarchizowany. Na jego szczycie znajdują się właściwe regulacje Konstytucji RP. Poziom środkowy zajmują przede wszystkim odpowiednie akty ustawodawcze, zwłaszcza Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej oraz Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Poziom najniższy stanowi statut Kościoła, będący z założenia aktem o najwyższym stopniu szczególności.

Rekonstrukcja położenia prawnego WKS wymaga w pierwszej kolejności uwzględnienia odpowiednich postanowień Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Zgodnie z art. 8 ust. 1 obecnej polskiej ustawy zasadniczej Konstytucja jest najwyższym prawem w Rzeczypospolitej Polskiej. Przepisy Konstytucji stosuje się bezpośrednio, chyba że Konstytucja stanowi inaczej (patrz art. 8 ust. 2)¹⁵. Konsekwencją uznania Konstytucji za najwyższe prawo w RP jest przyznanie temu aktowi najwyższej mocy derogacyjnej (uchylającej).

Konstytucja RP z 1997 r. wyraźnie dowartościowała Kościoły i inne związki wyznaniowe. Dotyczy to szczególnie wspólnot religijnych mniejszości konfesyjnych, w tym także WKS. Jako jedną z pierwszoplanowych zasad stosunków wyznaniowych ustrojodawca przyjął wolność sumienia i religii (art. 53 Konstytucji). Zagwarantował m.in. kolektywną wolność uzewnętrzniania religii, a także szereg uprawnień szczegółowych mających znaczenie dla związków wyznaniowych, jak: prawo do posiadania świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących, prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują (art. 53 ust. 2) czy prawo do nauczania religii w szkole każdego Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej (art. 53 ust. 4). Wymienione uprawnienia przysługują Kościołom i innym związkom wyznaniowym bez względu na ich wielkość i długość istnienia na terytorium Polski.

Konstytucja RP z 1997 r. wzmocniła pozycję Kościołów i innych związków wyznaniowych w ich relacjach z państwem, a zarazem w wymiarze formalno-prawnym dowartościowała mniejszościowe Kościoły i inne związki wyznaniowe w odniesieniu do większościowego Kościoła katolickiego. Zdecydowanie lepsze

¹⁵ Zob. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2008, s. 32.

gwarancje położenia prawnego w porównaniu z poprzednim stanem ustrojowym otrzymał także Wschodni Kościół Staroobrzędowy. W art. 25 ust. 1 Konstytucji została sformułowana wprost zasada równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych. Wyklucza to możliwość prawnego ustanowienia Kościoła oficjalnego, państwowego czy dominującego.

Ponadto z analizowanego przepisu ustawy zasadniczej wynika przede wszystkim adresowany do ustawodawcy nakaz zapewnienia każdemu oficjalnie działającemu Kościołowi czy innemu związkowi wyznaniowemu takich samych uprawnień, czyli takich samych prawnych możliwości działania lub zaniechania. Jako niekonstytucyjne należy uznać różnicowanie uprawnień wspólnot religijnych na podstawie kryteriów, na których spełnienie nie mają one wpływu¹⁶. Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych winna prowadzić do preferowania przez ustawodawcę jednolitej regulacji sfery ich działalności, tzn. w oparciu o normy generalne i abstrakcyjne.

Z zasadą równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych koresponduje wyrażona w art. 25 ust. 2 Konstytucji zasada bezstronności, czyli neutralności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Z zasady tej wynika m.in. zakaz stosowania kryteriów wyznaniowych w sferze działania państwa oraz niedopuszczalność angażowania się (wplątywania się) władz publicznych w sprawy religijno-swiatopoglądowe.

W art. 25 ust. 3 Konstytucji RP sformułowano gwarancje poszanowania przez państwo autonomii oraz niezależności Kościołów i innych związków wyznaniowych w ich własnym zakresie działania, a ponadto zasadę współdziałania państwa i wspólnot religijnych dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Autonomia Kościołów i innych związków wyznaniowych oznacza ich prawo do samodzielnego, tzn. bez ingerencji państwa, tworzenia własnego prawa wewnętrznego oraz do rządzenia się nim. Prawo wewnętrzne wspólnot religijnych nie jest zatem statuowane przez państwo. Państwo tego prawa nie zatwierdza, nie uznaje, nie gwarantuje (nie sankcjonuje)¹⁷. Wspomniane prawo obowiązuje jednak co do zasady jedynie na forum wewnętrznym związków wyznaniowych i nie wywołuje skutków w państwowym porządku prawnym, chyba że dopuszcza to wyraźnie ustawa lub umowa międzynarodowa¹⁸.

Niezależność związków wyznaniowych w ich własnym zakresie oznacza przede wszystkim ich samorządność. Wspólnoty religijne zatem zgodnie z art. 25 ust. 3 Konstytucji mają prawo do samodzielnego, bez ingerencji

¹⁶ Szerzej zob. P. Borecki, *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych* [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 378–386.

¹⁷ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013, s. 271; zob. też P. Sobczyk, *Autonomia związków wyznaniowych* [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego...*, dz. cyt., s. 1–7.

¹⁸ Zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 64–65.

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

państwa, prowadzenia swych spraw. Dotyczy to przede wszystkim prawa do samodzielnego powoływania przez Kościoły i inne związki wyznaniowe swoich organów wewnętrznych, dokonywania naboru nowych członków, usuwania dotychczasowych, ustanawiania oraz zwalniania duchownych. Niezależność związku wyznaniowego oznacza także prawo do samodzielnego prowadzenia swoich spraw majątkowych¹⁹. W sumie zasada poszanowania autonomii oraz niezależności związków wyznaniowych przez państwo skutkuje pozbawieniem tegoż państwa uprawnień nadzorczych wobec wspólnot religijnych.

Autonomia i niezależność Kościołów i innych związków wyznaniowych stanowią przejaw kolektywnej wolności praktykowania religii, gwarantowanej w art. 53 Konstytucji. W związku z tym mogą one podlegać ograniczeniom na zasadach przewidzianych w odniesieniu do wolności uzewnętrzniania religii. Zgodnie z art. 53 ust. 5 Konstytucji RP wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób.

Współczesna polska ustawa zasadnicza w art. 25 ust. 4 i 5 formułuje zasadę bilateralizmu, czyli dwustronności, w określeniu położenia prawnego Kościołów i innych związków wyznaniowych²⁰. Odpowiednie regulacje powinny opierać się na umowach zawieranych przez państwo (rząd) z przedstawicielami zainteresowanych wspólnot religijnych. Wyklucza to arbitralne, tzn. bez porozumienia z zainteresowanymi, stanowienie przez państwo norm prawnych dotyczących odpowiednich związków wyznaniowych. Gwarancje dla nierzymskokatolickich wspólnot religijnych zawarte zostały w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Przewiduje on, że stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołami i związkami wyznaniowymi nierzymskokatolickimi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami.

Omawiane normy dotyczą także określenia statusu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego. Należy zwrócić uwagę jednak, że art. 25 ust. 5 Konstytucji to przepis o dużym stopniu ogólności. Jest on niejednolicie interpretowany przez przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego. Dotychczas formalnie doczekał się urzeczywistnienia tylko jeden raz. Wyrazem tego jest ustawa z 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa²¹. Niestety dotychczas nie uchwalono na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP żadnej nowej indywidualnej ustawy wyznaniowej, tzn. określającej kompleksowo stosunek państwa do określonego związku wyznaniowego.

¹⁹ Zob. M. Pietrzak, dz. cyt., s. 242–243, 271–272.

²⁰ Zob. m.in. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, dz. cyt., s. 85–88.

²¹ Dz. U. z 2011 r. Nr 144, poz. 849.

Zabezpieczeniem konstytucyjnych uprawnień Kościołów i innych związków wyznaniowych jest m.in. prawo tych podmiotów do inicjowania kontroli konstytucyjności lub legalności aktów normatywnych przed Trybunałem Konstytucyjnym (TK). Zgodnie z art. 191 ust. 1 pkt 5 Konstytucji z wnioskami w sprawach, o których mowa w art. 188 ustawy zasadniczej, do TK mogą występować w szczególności związki wyznaniowe. Wszakże, zgodnie z art. 191 ust. 2 Konstytucji, rzeczzone podmioty mogą wystąpić z odpowiednim wnioskiem, jeżeli akt normatywny dotyczy spraw objętych ich zakresem działania. Oznacza to, że WKS może zainicjować kontrolę konstytucyjności odpowiednich postanowień Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej.

Reasumując: model relacji między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, wynikający z Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., ogólnie może być określony jako tzw. przyjazny rozdział państwa i wspólnot religijnych²². Pozostaje on w opozycji wobec realiów stosunków państwowo-kościelnych istniejących w okresie Polski Ludowej. System praktycznie wówczas funkcjonujący określany był jako system zwierzchnictwa rozdzielowego państwa nad Kościołem (związkami wyznaniowymi)²³. Obecny konstytucyjny model „przyjaznego rozdziału” zasadniczo odbiega również od ustrojowego systemu stosunków państwo–związki wyznaniowe wyrażonego na kartach ustaw konstytucyjnych w Polsce w okresie międzywojennym, tzn. w Konstytucji marcowej z 1921 r.²⁴, a w ślad za nią w Konstytucji kwietniowej z 1935 r.²⁵ Był to bowiem system zwierzchnictwa państwa nad związkami wyznaniowymi. Jego szczegółowym wyrazem był wyznaniowy charakter państwa, odrzucenie zasady równouprawnienia wyznań, przyjęcie systemu wyznań prawnie uznanych i nieuznanych czy stosowanie kryteriów wyznaniowych w sferze działalności państwa.

W opisanych realiach ustrojowych ustanowione zostało rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej.

²² Zob. M. Pietrzak, dz. cyt., s. 243.

²³ Tamże, s. 176.

²⁴ Dz. U. z 1921 r. Nr 44, poz. 267, z późn. zm.

²⁵ Dz. U. z 1935 r. Nr 30, poz. 227.

*Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...*II. POSTANOWIENIA ROZPORZĄDZENIA PREZYDENTA Z 22 MARCA 1928 R.
O STOSUNKU PAŃSTWA DO WKS W KONTEKŚCIE USTAWY Z DNIA
17 MAJA 1989 R. O GWARANCJACH WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. jest współcześnie anachronicznym aktem prawnym. Stanowiło ono wykonanie przepisów wyznaniowych Konstytucji RP z dnia 17 marca 1921 r.²⁶ Wprowadzały one rozróżnienie na związki wyznaniowe prawnie uznane przez państwo oraz *a contrario* – prawnie nieuznane (zob. art. 113, 115 i 116). W okresie międzywojennym dominowało stanowisko, że uznanie związku wyznaniowego wymaga aktu rangi ustawowej²⁷. Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii okazał się jedynym nowym związkiem wyznaniowym uznanym przez państwo polskie w okresie międzywojennym²⁸. Przy tym w rozporządzeniu prezydenta z 22 marca 1928 r. widoczna jest częściowa recepcja przepisów carskiego ukazu z 17 października 1906 r. „dla wyznań obcych”²⁹.

Rozporządzenie prezydenta z 22 marca 1928 r. jest aktem stosunkowo krótkim. Jego treść pierwotnie ujęto w 25 artykułach, z których treść dwóch (art. 12 i 21) została uchylona w związku z wejściem w życie nowego prawa małżeńskiego i prawa o aktach stanu cywilnego po II wojnie światowej. Omawiany akt nie dzieli się na jednostki systematyzacyjne. Poszczególne artykuły także nie są podzielone na ustępy czy paragrafy.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej określa status prawny WKS oraz zasady jego relacji z państwem polskim. Kościół na terenie Rzeczypospolitej Polskiej korzysta zatem w swoim życiu wewnętrznym z pełnej wolności rządzenia się w granicach obowiązującego prawa przepisami swojego prawa kanonicznego oraz statutu (ustawy wewnętrznej), jak stanowi rzeczone rozporządzenie, uznane przez rząd. Kościół jest niezależny od jakichkolwiek władz nieprzewidzianych wspomnianym aktem ustawodawczym lub statutem (zob. art. 1). Zgodnie z art. 2 rozporządzenia z 22 marca 1928 r. Wschodni Kościół Staroobrzędowy jest osobą prawną i może w granicach obowiązujących ustaw nabywać, zbywać, obciążać i swobodnie zarządzać swoim majątkiem ruchomym i nieruchomym. Rozporządzenie w swojej treści reguluje także organizację wewnętrzną Kościoła (art. 3, 5–7), kwestię osobowości prawnej jego jednostek organizacyjnych – staroobrzędowych gmin wyznaniowych (art. 8 i 9) – zagadnienie reprezentacji WKS

²⁶ Dz. U. z 1921 r. Nr 44, poz. 267, z późn. zm.

²⁷ M. Pietrzak, dz. cyt., s. 116.

²⁸ Tamże, s. 121 oraz J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939 (węzłowe zagadnienia)*, Warszawa 1967, s. 231.

²⁹ K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa–Poznań 1988, s. 202 i 209; J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937, s. 174.

oraz wspomnianych gmin w obrocie prawnym (odpowiednio: art. 4 i 10), niektóre uprawnienia i obowiązki Kościoła, wreszcie pewne aspekty statusu osób duchownych (art. 11, 13–16).

Rozporządzenie z 22 marca 1928 r. całkiem szczegółowo określa wewnętrzną organizację Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego. Ma to miejsce w stopniu dalej idącym, niż nastąpiło w odniesieniu do odpowiednich Kościołów i innych związków wyznaniowych we właściwych indywidualnych ustawach wyznaniowych uchwalonych w latach 1989–1997. Organem zwierzchnim w Kościele jest ogólnopolski sobór jego wyznawców. Składa się on z duchownych poszczególnych gmin i pełnomocników gmin. Sobór decyduje w sprawach wiary i moralności oraz w sprawach wewnętrznego zarządu Kościoła. Przedstawia władzom państwowym potrzeby i postulaty wyznawców tego Kościoła w dziedzinie społeczno-religijnej, oświatowej i miłosierdzia chrześcijańskiego. Wybiera także prezesa i członków Naczelnej Rady Staroobrzędowców (NRS), a ponadto członków Sądu Duchownego oraz Komisji Rewizyjnej NRS. Sobór ustanawia także zasady budżetowania i zatwierdza sprawozdania rachunkowe, a także zwołuje NRS. Dla prawomocności uchwał soboru wymagany jest udział w nim pełnomocników przynajmniej połowy wszystkich gmin oraz bezwzględna większość głosów uczestników. Uchwały rzeczzonego organu w kwestiach wiary i moralności uzyskują moc obowiązującą z chwilą ich ogłoszenia w sposób wskazany przez uchwałę soboru (zob. art. 3).

Naczelna Rada Staroobrzędowców zarządza sprawami Kościoła w okresie między soborami, wykonuje uchwały soboru i będąc reprezentacją prawną Kościoła Staroobrzędowego w RP, występuje wobec władz państwowych w imieniu soboru i Kościoła (art. 4). NRS składa się z prezesa, 14 członków i 6 zastępców. Wybiera ich sobór, na 5 lat. Rada wybiera ze swego grona 2 wiceprezesów oraz sekretarza. Przy tym członkami rady mogą być tylko obywatele polscy, mający ukończone 21 lat i „używający w pełni praw cywilnych” (zob. art. 5).

Organem wykonawczym NRS jest Prezydium Rady w składzie prezes wybrany przez sobór oraz wybrani przez radę spośród jej członków: wiceprezes, sekretarz i trzech członkowie (zob. art. 6).

Do rozpatrywania, opiniowania i rozstrzygania bieżących spraw kanonicznych, religijnych i moralnych powołany jest Sąd Duchowny. Zgodnie z art. 7 rozporządzenia z 1928 r. składa się on z 12 członków i 3 zastępców, wybieranych przez sobór spośród osób duchownych, działających na podstawie i według prawa kanonicznego oraz statutu Kościoła. Terminy posiedzeń Sądu Duchownego określa NRS, która przedkłada Sądowi wszystkie sprawy do decyzji oraz ogłasza te decyzje w sposób ustalony przez uchwałę rady.

W celu zaspokojenia potrzeb religijnych, religijno-oświatowych, moralnych i miłosierdzia chrześcijańskiego tworzy się staroobrzędowe gminy wyznaniowe

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

na zasadach ustalonych w statucie. Skład gmin zatwierdza NRS. Gminy podlegają rejestracji przez właściwego wojewodę, który ten fakt ogłasza w Dzienniku Wojewódzkim. Staroobrzędowe gminy wyznaniowe są osobami prawnymi. Mogą nabywać, zbywać, obciążać i zarządzać majątkiem ruchomym i nieruchomym gminy. Organami gminy są: Walne Zgromadzenie członków gminy i wybrana przez to zgromadzenie Rada Gminy. Zakres działania tych organów, ich skład i warunki ważności uchwał określa statut.

Dla odprawiania nabożeństw i zaspokajania potrzeb religijnych Walne Zgromadzenie gminy wybiera duchownych. Wybór zatwierdza Naczelna Rada. Zgodnie z rozporządzeniem z 22 marca 1928 r. nie jest rolą duchownych jako takich reprezentowanie właściwych gmin w obrocie prawnym (zob. art. 11).

Rozporządzenie z 22 marca 1928 r. przewiduje naukę religii dla młodzieży staroobrzędowej w szkołach państwowych prowadzoną przez nauczycieli, mianowanych spośród osób upoważnionych do nauczania religii przez NRS. Każdy duchowny może być jednocześnie nauczycielem religii we wszystkich szkołach swojej gminy, w których pobierają naukę dzieci wyznania staroobrzędowego. W razie potrzeby upoważnienia do nauczania religii mogą otrzymać od NRS także pobożne osoby świeckie. Rozporządzenie z 1928 r. formułuje także dla staroobrzędowców uprawnienia językowe, gdyż nauczanie religii staroobrzędowej w szkołach państwowych może odbywać się w języku liturgicznym oraz w języku ojczystym.

W omawianym akcie ustawodawczym przewidziano ponadto możliwość ustanowienia duszpasterstwa wojskowego. W miarę potrzeby minister obrony narodowej może powołać za pośrednictwem NRS kapelanów wojskowych dla zaspokajania potrzeb religijnych wiernych Kościoła odbywających służbę wojskową (zob. art. 18).

W sumie powyższych uprawnień nie można uznać za przywileje w kontekście standardów wolności i praw człowieka obowiązujących we współczesnym prawie polskim.

Analizując treść rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. trzeba uwzględnić, poza właściwymi regulacjami konstytucyjnymi (głównie art. 25 i 53), także właściwe postanowienia Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Art. 18 ust. 2 tego aktu stanowi, że przepisy jego rozdziału 2, określające uprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych, mają zastosowanie do tychże o ustawowo uregulowanej sytuacji wówczas, gdy odrębne ustawy regulujące ich sytuację prawną i majątkową nie przewidują takich uprawnień. Tymczasem zawarty w rozdziale 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania art. 19 ust. 1 przewiduje, że Kościoły i inne związki wyznaniowe korzystają na zasadach równouprawnienia ze swobody pełnienia funkcji religijnych. Wypełniając funkcje religijne, mogą one

w szczególności rządzić się w swoich sprawach własnym prawem, swobodnie wykonywać władzę duchowną oraz zarządzać swoimi sprawami (art. 19 ust. 2 pkt 4) czy ustanawiać kształcić i zatrudniać duchownych (art. 19 ust. 2 pkt 5). Wymienione uprawnienia mieszczą się w konstytucyjnych pojęciach autonomii i niezależności Kościołów i innych związków wyznaniowych w swoim zakresie.

Można zatem przyjąć, że wygasły szczególne uprawnienia nadzorcze władz publicznych wobec WKS, jego organów wewnętrznych oraz osób duchownych przewidziane w rozporządzeniu z 22 marca 1928 r. Nastąpiło to z dniem wejścia w życie Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a najpóźniej w dniu wejścia w życie Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., czyli 16 października 1997 r. Sprzeczność przywołanych postanowień regulacji przedwojennej z art. 25 ust. 3 Konstytucji RP jest bowiem ewidentna.

Zwłaszcza wygasło uprawnienie rządu do uznawania statutu WKS (art. 1 rozporządzenia z 22 marca 1928 r.). Nieaktualny jest wymóg powiadomienia przez Naczelną Radę Staroobrzędowców ministra właściwego ds. wyznań religijnych o miejscu, czasie i przedmiocie obrad ogólnopolskiego soboru wyznawców WKS (art. 3) czy obowiązek uzyskania przez członków Naczelnej Rady Staroobrzędowców przed objęciem urzędowania uznania swego wyboru ze strony wspomnianego ministra i złożenia wobec duchownego przysięgi o charakterze religijnym na ręce ministra lub delegowanego przezeń urzędnika (art. 5). Nieaktualna jest także kompetencja ministra właściwego ds. wyznań religijnych do wyrażenia sprzeciwu wobec ogłoszenia przez Naczelną Radę Staroobrzędowców uchwał ogólnopolskiego doboru wyznawców niedotyczących wiary i moralności³⁰. Wygasły w obecnym stanie prawnym, a zwłaszcza konstytucyjnym, uprawnienia kontrolne organów administracji publicznej wobec duchownych WKS. W szczególności wojewodowie nie mają prawa sprzeciwu wobec osoby kandydata na duchownego (zob. art. 11). Duchowny nie ma też obowiązku przed objęciem urzędu złożenia na ręce właściwego starosty uroczystego przyrzeczenia o treści religijnej co do swojej lojalności wobec państwa i jego władz (zob. art.13).

Wygasł ustawowy obowiązek NRS niezwłocznego odsunięcia od obowiązków duchownych tych osób, które zostały uznane sądownie za winnych zbrodni lub czynów karygodnych pochodzących z chęci zysku lub uwłaczających moralności. Wojewoda nie ma już prawa żądać od NRS wydania zarządzeń zapobiegawczych, względnie usunięcia od sprawowania czynności duchownych duchownego dopuszczającego się szkodliwej działalności dla bezpieczeństwa państwa (zob. art. 15). Nie ma także już obowiązku zawiadamiania właściwego

³⁰ Była to w istocie przewidziana po raz pierwszy w ustawodawstwie wyznaniowym niepodległej Polski prawna odmiana *placetum regium* – zob. J. Sawicki, dz. cyt., s. 174.

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

województwa przez NRS o lokalnych zjazdach duchowieństwa i wiernych (ich czasie, miejscu i programie obrad – zob. art. 16).

Zarazem jako niezgodne z konstytucyjną zasadą wzajemnej niezależności państwa i związków wyznaniowych w swoim zakresie (art. 25 ust. 3 Konstytucji RP), czyli zasadą rozdziału wspomnianych podmiotów, za wygasłe trzeba uznać te unormowania rozporządzenia prezydenta z 22 marca 1928 r., które przewidywały przywileje dla WKS. Członkowie Prezydium NRS oraz duchowni Kościoła nie korzystają zatem przy wykonywaniu swych obowiązków ze szczególnej opieki prawnej (zob. art. 6 i art. 14 pkt 1). Państwo ponadto nie ma ustawowego obowiązku udzielania Kościołowi staroobrzędowemu zasiłków materialnych na cele związane z potrzebami tej wspólnoty konfesyjnej (zob. art. 22). Nie obowiązuje także norma, iż pomieszczenia duchowieństwa gminnego, członków Sądu Duchownego oraz ich lokale urzędowe, tudzież lokale Naczelnej Rady Staroobrzędowców mają być traktowane przez Skarb Państwa na równi z pomieszczeniami funkcjonariuszy i lokalami instytucji państwowych (zob. art. 23). Były to bowiem uprawnienia charakterystyczne dla państwa wyznaniowego, w którym uznane związki wyznaniowe posiadały uprawnienia publicznoprawne.

Należy przy tym podkreślić, że wymienione wyżej przepisy rozporządzenia z 22 marca 1928 r. nie były od lat w praktyce stosowane przez organy wyznaniowej administracji publicznej, w tym przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowościowych i etnicznych i jego aparat pomocniczy. Można zatem przyjąć, że wskazane postanowienia rzeczono rozporządzenia wygasły na skutek tzw. *desuetudo*, czyli odwyknienia³¹. W celu wyeliminowania ewentualnych wątpliwości interpretacyjnych, zgodnie z zasadą poprawnej legislacji oraz zasadą bezpieczeństwa obrotu prawnego, wreszcie z zasadą zaufania obywatela do państwa, wynikających z zasady demokratycznego państwa prawnego, wskazane jest formalne uchylene przytoczonych wyżej przepisów aktu ustawodawczego z 1928 r., tym samym ich definitywne wyeliminowanie ze współczesnego polskiego systemu prawnego³².

III. DYLEMATY W SPRAWIE AKTUALNEGO, OBOWIĄZUJĄCEGO STATUTU WKS

Pełna rekonstrukcja położenia prawnego WKS, w tym ustalenie zasad reprezentacji Kościoła i staroobrzędowych gmin wyznaniowych w obrocie prawnym, wymaga uwzględnienia postanowień statutu tegoż Kościoła. Tymczasem

³¹ Zob. T. Langer, *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Poznań 1967, s. 186.

³² Zob. także: D. Walencik, A. Leszczyński, dz. cyt., s. 667.

zasadnicze problemy sprawia określenie, który statut WKS aktualnie obowiązuje. W tej dziedzinie występuje praktyczna sprzeczność.

Formalnie obowiązującym aktem prawa wewnętrznego Kościoła jest statut uznany w drodze Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej³³. Należy podkreślić, że ów statut nie został narzucony przez władze państwowe, lecz został uprzednio przyjęty przez I Ogólnopolski Sobór Staroobrzędowców w Wilnie w 1925 r. Rozporządzenie z 29 sierpnia 1928 r. dotychczas nie zostało formalnie uchylone. Ma ono charakter wykonawczy i jest zgodne z rozporządzeniem prezydenta z 22 marca 1928 r. Podawane jest jako wciąż formalnie obowiązujące przez systemy informacji prawnej (np. LEX). W praktyce także rządowa centralna administracja wyznaniowa stoi obecnie na stanowisku, że wciąż obowiązującym prawem wewnętrznym WKS jest statut uznany w 1928 r.

Przeciwko tezie o obowiązywaniu rzeczoności aktu przemawia jednak fakt, że wszedł on w życie w trybie niezgodnym z konstytucyjną zasadą poszanowania autonomii Kościoła – został uznany przez Radę Ministrów, a przede wszystkim to, że statut z 1928 r. nie jest już od dziesięcioleci stosowany w praktyce przez Wschodni Kościół Staroobrzędowy. Można zatem przyjąć, że wygasł poprzez tzw. *desuetudo* (odwyknienie).

Rzeczony Kościół stosuje statut zatwierdzony na posiedzeniu Naczelnej Rady Staroobrzędowców 25 marca 1984 r. Akt ten zatwierdził decyzją z 30 października 1984 r. minister-szef Urzędu do Spraw Wyznań. Następnie VII sobór staroobrzędowców 30 sierpnia 2009 r. upoważnił ówczesną NRS do dokonania poprawek interpunkcyjnych, wynikających z życia Kościoła. Również doktryna prawa wyznaniowego przyjmuje jednolicie jako obowiązujący statut WKS z 1984 r.³⁴ Ten akt jest w praktyce akceptowany przez Kościół i odzwierciedla jego samoświadomość. Odpowiada to wyrażonej w art. 25 ust. 3 zasadzie poszanowania przez państwo autonomii Kościołów i innych związków wyznaniowych. Co prawda statut z 1984 r. nie został opublikowany w oficjalnym organie publikacyjnym, lecz od lat jest zamieszczany w zbiorach statutów (praw wewnętrznych) nierzymskokatolickich Kościołów i innych związków wyznaniowych działających w Polsce, przygotowywanych przez przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego.

³³ M. P. Nr 210, poz. 482.

³⁴ W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 419–429; *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce. Wybór aktów prawnych*, wyb. i oprac. nauk. P. Borecki, Cz. Janik, Warszawa 2012, s. 41–50; *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe). Wprowadzenie, zbiór statutów, opracowanie*, oprac. R. Brożyniak, M. Winiarczyk-Kossakowska, Warszawa 2014, s. 72–78; D. Walencik, A. Leszczyński, dz. cyt., s. 650 i nn.

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

Przeciwko stanowisku o obowiązywaniu statutu z 1984 r. przemawia fakt, że minister-szef Urzędu do Spraw Wyznań nie miał dostatecznego umocowania prawnego do uznania rzeczzonego aktu. Rozporządzenie prezydenta z 22 marca 1928 r. nie dopuszcza przekazania przez Radę Ministrów uprawnienia do uznania statutu WKS innemu organowi. Co prawda Rada Ministrów, na mocy uchwały nr 173/65 z dnia 10 lipca 1965 r. dotyczącej przekazania niektórych kompetencji w sprawach wyznaniowych³⁵, upoważniła dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań do zatwierdzania statutów i praw wewnętrznych niektórych Kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, lecz zgodnie z zasadą legalizmu przekazanie w drodze uchwały kompetencji Rady Ministrów pierwotnie określonych w akcie ustawodawczym należałoby uznać za bezskuteczne³⁶. Zarazem w świetle zasady poszanowania autonomii związków wyznaniowych nie można obecnie traktować aktu zatwierdzenia (uznania) przez organ władzy publicznej za warunek obowiązywania prawa wewnętrznego wspólnoty religijnej.

Resumując, należy stwierdzić, że rozstrzygnięcie, który statut Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego obowiązuje, nie jest proste. Wymaga ważenia zasad konstytucyjnych. Na rzecz uznania ważności statutu z 1928 r. przemawia zasada legalizmu, a także zasada zaufania obywatela do państwa i stanowionego przez prawa, częściowo także zasada bezpieczeństwa obrotu prawnego. Z kolei stanowisko o obowiązywaniu statutu z 1984 r. znajduje swoje oparcie przede wszystkim w zasadzie kolektywnej wolności religijnej oraz w zasadzie poszanowania przez państwo autonomii Kościołów i innych związków wyznaniowych. Ono, jak się wydaje, powinno uzyskać pierwszeństwo. Należy zwrócić uwagę, że jeszcze w 2014 r. Departament Wyznań oraz Mniejszości Narodowościowych i Etnicznych stał na stanowisku, że obowiązującym statutem jest akt z 1984 r.

Powyższe obserwacje i rozważania prowadzą do szczegółowego wniosku, że konieczne jest formalne uchylenie Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. w sprawie uznania statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej.

PODSUMOWANIE

Dotyczące WKS regulacje prawne z 1928 r. są anachroniczne i nie odpowiadają standardom wolności religijnej określonych w Konstytucji RP i w aktach prawa

³⁵ Uchwała niepublikowana; tekst dostępny: AAN, UdSW 127/2, s. 25–26.

³⁶ Zob. szerzej D. Walencik, A. Leszczyński, dz. cyt., s. 664–666.

międzynarodowego³⁷. W ogóle stan prawny dotyczący wspomnianego Kościoła jest nieklarowny, zawiły, wywołuje zasadnicze wątpliwości interpretacyjne i pozostaje w niezgodzie z takimi zasadami konstytucyjnymi jak zasada bezpieczeństwa obrotu prawnego, zasada zaufania obywatela do państwa i stanowionego przezeń prawa czy zasada poszanowania przez państwo autonomii Kościołów i innych związków wyznaniowych. W sumie w odniesieniu do WKS utrzymuje się od lat stan niepewności prawnej.

Akt ustawodawczy z 1928 r., określający stosunek państwa do WKS, jest w swojej konstrukcji i założeniach treściowych istotnie różny od indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989–1997. Czyni to zasadnym pytanie o przestrzeganie wobec Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych.

Konieczne jest uporządkowanie i uwspółcześnienie sytuacji prawnej Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej. Optymalnie powinno to nastąpić w drodze wydania indywidualnej ustawy wyznaniowej – o stosunku państwa do rzezonego Kościoła. Owa ustawa powinna urzeczywistniać współczesne standardy konstytucyjne, przede wszystkim normy zawarte w art. 25 i 53 Konstytucji RP. Zgodnie z zasadą równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych jej postanowienia powinny być analogiczne, jak te zawarte w indywidualnych ustawach wyznaniowych uchwalonych w latach 1989–1997³⁸. Treść ustawy powinna urzeczywistniać w szczególności zasadę autonomii i niezależności Kościoła staroobrzędowego w jego aspekcie wewnętrznym. Z nową regulacją ustawową powinien być uzgodniony następnie statut Kościoła, pod rygorem bezskuteczności (nieważności) jego postanowień niezgodnych z właściwą ustawą indywidualną.

Nowa ustawa dotycząca WKS winna być ustanowiona w trybie określonym w art. 25 ust. 5 Konstytucji, czyli na podstawie porozumienia osiągniętego co do jej treści przez Radę Ministrów i prawną reprezentację Kościoła. Formalnym wyrazem tegoż porozumienia powinna być umowa między wymienionymi stronami. Załącznikiem do takiej umowy mógłby być wynegocjowany przez strony projekt ustawy o stosunku państwa do WKS w RP. W wypadku, gdyby porozumienie się z prawną reprezentacją Kościoła napotkało na trudne, wręcz niemożliwe do przewyciężenia przeszkody, właściwe organy państwa powinny podjąć jednostronną inicjatywę i doprowadzić do formalnego uchylecia postanowień rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. pozostających w ewidentnej sprzeczności z postanowieniami Konstytucji RP w sprawach wyznaniowych. Rada Ministrów w opisanej sytuacji powinna

37 Szerzej na ten temat P. Borecki, *Prawodawstwo wyznaniowe z okresu II Rzeczypospolitej we współczesnym polskim systemie prawnym*, „*Studia Prawa Publicznego*” 2014, nr 4, s. 61–81.

38 Zob. D. Walencik, A. Leszczyński, dz. cyt., s. 667.

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

również uchylić rozporządzenie z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu statutu WKS. Innym trybem uchylenia rzeczonych regulacji prawnych mogłoby być wystąpienie przez uprawnione podmioty z wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego o stwierdzenie ich niekonstytucyjności³⁹.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 r., Dz. U. Nr 44, poz. 267, z późn. zm.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej, Dz. U. Nr 38, poz. 363, z późn. zm.
- Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej, M. P. Nr 210, poz. 482.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

PIŚMIENNICTWO

- Baranowski W., Protaszenko G., *Starowierije Baltii i Polszy*, Wilnius 2005.
- Borecki P., *Prawodawstwo wyznaniowe z okresu II Rzeczypospolitej we współczesnym polskim systemie prawnym*, „Studia Prawa Publicznego” 2014, nr 4, s. 61–82.
- Borecki P., *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych* [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 378–386.
- GUS, *Wyznania religijne w Polsce 2015-2018*, Warszawa 2020.
- Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX wieku*, Warszawa 1977.
- Krasowski K., *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa–Poznań 1988.

³⁹ Uchylenie zwłaszcza poszczególnych przepisów rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. może nastąpić także w wyniku wniesienia skargi konstytucyjnej albo pytania prawnego do TK (zob. art. 79 i 193 Konstytucji RP).

- Langer T., *Państwo a nierzymskokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej*, Poznań 1967.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.
- Michalak R., *Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945-1989*, Zielona Góra 2014.
- Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe). Wprowadzenie, zbiór statutów, opracowanie*, oprac. R. Brożyniak, M. Winiarczyk-Kossakowska, Warszawa 2014.
- Osuchowski J., *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939 (węzłowe zagadnienia)*, Warszawa 1967.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013.
- Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce. Wybór aktów prawnych*, wyb. i oprac. nauk. P. Borecki, Cz. Janik, Warszawa 2012.
- Rykała A., *Starobrzędowcy w Polsce*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 1999, nr 2, s. 39–52.
- Sawicki J., *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937.
- Sobczyk P., *Autonomia związków wyznaniowych [w:] Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 1–7.
- Walencik D., Leszczyński A., *Organizacja i status prawny Starobrzędowej Gminy Wyznaniowej w Suwałkach [w:] Człowiek, Państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. nauk. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin 2020, s. 641–674.
- Winczorek P., *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2008.
- Wysoczański W., Pietrzak M., *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997.

STRESZCZENIE

Ekspertyza zawiera analizę aktualnego położenia prawnego Wschodniego Kościoła Starobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej w kontekście ewentualnego podjęcia prac nad nową ustawą o stosunku państwa do tego Kościoła. Obecny stan prawny dotyczący WKS nie jest jednoznaczny, wzbudza zasadnicze wątpliwości interpretacyjne. Koliduje przez to z ustrojową zasadą zaufania obywatela do państwa i stanowionego przez niego prawa oraz zasadą bezpieczeństwa obrotu prawnego. W pierwszej kolejności powinny być brane pod uwagę postanowienia Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Akt ten zapewnia Kościołowi m.in. wolność religijną w wymiarze kolektywnym, równouprawnienie w porównaniu z innymi konfesjami, poszanowanie przez państwo

Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej...

wewnętrznej niezależności i autonomii, wreszcie bilateralizm (dwustronność) w określeniu jego relacji z państwem.

Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej jest anachroniczne. Nie odpowiada standardom konstytucyjnym i prawnomiędzynarodowym w zakresie zbiorowej wolności religijnej. Narusza poprzez szereg swoich postanowień o charakterze policyjnym konstytucyjną zasadę poszanowania autonomii i niezależności Kościoła. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. należy interpretować przez pryzmat postanowień wyznaniowych Konstytucji RP z 1997 r., zwłaszcza art. 25 ust. 3, a także odpowiednich postanowień Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Zatem liczne postanowienia aktu z 1928 r. utraciły moc obowiązującą. Opcjonalnie dopuszczalne jest stanowisko, iż wygasły one w drodze *desuetudo* (tzw. odwyknienia).

Istnieją zasadnicze wątpliwości w sprawie aktualnego, obowiązującego statutu WKS. Wydaje się, że Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 r. o uznaniu statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej wygasło na skutek *desuetudo*. Obowiązującym statutem jest akt z 1984 r., od lat stosowany przez ten Kościół.

W celu uzgodnienia aktualnego stanu prawnego Kościoła z Konstytucją RP konieczne jest uchwalenie nowej, indywidualnej ustawy o stosunku państwa do wspomnianego wyznania. Winna ona urzeczywistniać konstytucyjne zasady stosunków wyznaniowych oraz zawierać postanowienia analogiczne do tych zawartych w indywidualnych ustawach wyznaniowych z lat 1989–1997. Należy także niezwłocznie uchylić rozporządzenie Rady Ministrów z 29 sierpnia 1928 r.

Słowa kluczowe: prawosławie, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Konstytucja RP, przedwojenne ustawodawstwo wyznaniowe, *desuetudo*.

EXPERTISE ON THE CURRENT LEGAL SITUATION IN THE CONTEXT OF THE POSSIBLE COMMENCEMENT OF WORK ON THE ACT ON THE RELATIONSHIP OF THE REPUBLIC OF POLAND TO THE EASTERN OLD BELIEVER CHURCH, WITHOUT A CLERICAL HIERARCHY

The expert opinion contains an analysis of the current legal position of the Eastern Old Believer Church, which does not have a spiritual hierarchy, in the context of possible work on a new law on the relationship of the state to this Church. The current legal status regarding the Eastern Old Believer Church is ambiguous and raises fundamental interpretational doubts. As a result, it collides with the systemic principle of citizens' trust in the state and the law it enacts, as well as with the principle of security of legal transactions. First of all, the provisions of the Constitution of the Republic of Poland of April 2, 1997, should be taken into account. religious freedom in the collective dimension, equality in comparison with other confessions, respect for

internal independence and autonomy by the state, and finally bilateralism (bilateral) in defining its relationship with the state.

The Ordinance of the President of the Republic of Poland of March 22, 1928 on the relationship between the State and the Eastern Old Believer Church, which does not have a clerical hierarchy, is anachronistic. It does not meet constitutional and international law standards in the field of collective religious freedom. Through a number of its provisions of a police nature, it violates the constitutional principle of respect for the autonomy and independence of the Church. The Ordinance of the President of the Republic of Poland of March 22, 1928 should be interpreted through the prism of the denominational provisions of the Constitution of the Republic of Poland of 1997, especially Art. 25 sec. 3, as well as the relevant provisions of the Act of May 17, 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion. Thus, many provisions of the Act of 1928 have lost their binding force. Optionally, the position that they expired as a result of *desuetudo* (the so-called re-withdrawal) is acceptable.

There are fundamental doubts as to the current binding statute of the WKS. It seems that the ordinance of the Council of Ministers of August 29, 1928, on the recognition of the statute of the Eastern Old Believer Church, which did not have a clerical hierarchy, expired as a result of the *desuetudo*. The statute in force is the act of 1984, which has been used by this Church for years.

In order to reconcile the current legal status of the Church with the Constitution of the Republic of Poland, it is necessary to adopt a new, individual act on the relationship of the state to the said denomination. It should implement the constitutional principles of religious relations and contain provisions analogous to those contained in individual denominational laws of 1989–1997. The ordinance of the Council of Ministers of August 29, 1928 should also be repealed immediately.

Keywords: orthodoxy, the Eastern Old Believer Church, the Constitution of the Republic of Poland, pre-war denominational legislation, *desuetudo*.

Arkadiusz Fastyn

ORCID 0000-0002-1433-279X
arf-jadwiga24@wp.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.59-83

POJĘCIE MAŁŻEŃSTWA EWANGELICKIEGO W PRAWIE MAŁŻEŃSKIM Z 1836 R.

WSTĘP

Małżeństwo stanowiło kluczową instytucję w prawie rzymskim, będąc zarazem przedmiotem aktywnej polityki państwa w ramach ustawodawstwa cesarza Augusta. W Starożytności, w przeciwieństwie do czasów późniejszych, na ogół nie nadawano tej instytucji szczególnego znaczenia religijnego. Przełom w tym względzie stanowił dopiero IV wiek. Poczynając od edyktu mediolańskiego (313 r.), wraz ze wzrostem pozycji chrześcijaństwa, rozpoczął się na terenie państwa rzymskiego proces nasycania regulacji dotyczącej małżeństwa elementami sakralnymi. Z biegiem czasu małżeństwo ulega wpływom kształtującej się równolegle chrześcijańskiej koncepcji życia i obyczajowości¹. Na stosunki rodzinne rozciągnięta zostaje jurysdykcja kościelna. Zjawisku temu towarzyszyła marginalizacja społecznej roli państwa. Powstałe na gruzach imperium rzymskiego organizmy polityczne nie dysponowały zaawansowaną strukturą wewnętrzną oraz odpowiednio zorganizowanym aparatem administracyjnym, aby podjąć się zadania regulatora problematyki małżeństwa oraz trwale oddziaływać na stosunki społeczne. Roli tej podejmuje się duchowieństwo. W konsekwencji małżeństwo staje się instytucją wyznaniową, której znaczenie społeczne państwo w większym stopniu akceptuje, aniżeli kształtuje.

Odwrót od tego stanu rzeczy przyniosły dopiero czasy reformacji. Odtąd datuje się stała tendencja do przełamania małżeńskiego monopolu Kościoła rzymskokatolickiego. Jednak tylko trwale podkopanie jego pozycji politycznej mogło przynieść w tym względzie namacalne efekty. Warunek ten spełniony został dopiero w czasach Oświecenia, a w szczególności w okresie rewolucji francuskiej. Zainicjowany wówczas proces sekularyzacji małżeństwa wywarł

¹ Zob. W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995.

wpływ na stosunki społeczne. Charakter małżeństwa przesądza odtąd ustawa państwowa. Stosowane w ramach tej ustawy kryterium wyznaniowe nadal jednak odgrywa istotną rolę, będąc wyrazem polityki wyznaniowej państwa. Pewną specyfikę pod tym względem wykazuje obszar Polski Kongresowej, na którym skupimy się w poniższych rozważaniach.

Podboje Napoleona skutkowały wciągnięciem ziem polskich w orbitę laickiej kultury prawnej Francji. Ustawodawstwo małżeńskie w Księstwie Warszawskim ukształtowane zostało według francuskich wzorów. Odwrót od przeniesionej z Francji zasady świeckości małżeństwa nastąpił w Królestwie Kongresowym dopiero w 1825 r. Kolejnym etapem było wejście w życie prawa małżeńskiego z 1836 r. Małżeństwo ewangelickie zyskało wówczas istotne znaczenie przede wszystkim poprzez zastosowanie rosyjskich wzorców regulacji². Doprowadziło to do wyodrębnienia przepisów o małżeństwie ewangelików. Zyskało ono w ten sposób samodzielny status w ramach ustawodawstwa państwowego. Niestety kwestia pojęcia tego małżeństwa była traktowana w literaturze marginalnie. Skierowane głównie do studentów opracowania Bolesława Wilanowskiego³ pomijają w zasadzie kwestię tego pojęcia na gruncie prawa Polski Kongresowej. Zdecydowanie bardziej pomocny jest podręcznik Henryka Konica z 1924 r., aczkolwiek zawarte tam wywody, choć kluczowe dla niniejszej problematyki, wskazują na niewielkie zainteresowanie definiowaniem małżeństwa ewangelickiego na gruncie dekretu z 1836 r.

Od przeszło pół wieku prawo małżeńskie z 1836 r. spotyka się ze znikomym zainteresowaniem przedstawicieli nauki prawa. Publikacje na ten temat należą do rzadkości. Poza syntetycznymi ujęciami problematyki małżeńskiej w monografiach poświęconych historii prawa polskiego brak opracowań książkowych. W Polsce powojennej kwestia teorii oraz praktyki tego prawa stawała się z biegiem czasu na tyle odległa, że kwestia małżeństwa ewangelickiego na jego gruncie w ogóle nie była obecna w nauce prawa.

Małżeństwo ewangelickie ma swoje źródło w reformacji. W wymiarze społecznym zyskiwało na znaczeniu wraz z jej postępami. W wymiarze państwowym zyskało uznanie wraz z umocnieniem się prądów reformacyjnych w niektórych krajach europejskich. Małżeństwo to już u swego zarania zostało przeciwstawione rozwiązaniom obowiązującym w ramach Katolickiego Prawa Kanonicznego. W literaturze wskazuje się, że w swoich założeniach reformacja postrzegала małżeństwo bardziej w kategoriach moralnych aniżeli religijnych. Stąd małżeństwu ewangelickiemu nie przypisuje się z reguły szczególnego znaczenia teologicznego. E. Troeltsch podkreśla, że zakwestionowanie

² H. Konic, *Prawo małżeńskie obowiązujące w b. Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1924, s. 49–50.

³ Charakterystykę małżeństwa ewangelickiego zawiera zwłaszcza praca B. Wilanowskiego *Prawo małżeńskie*, oprac. na podst. wykładów Bolesława Wilanowskiego, [b.m.] 1931.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

sakramentalnego charakteru małżeństwa nadało temu związkowi osobisty, moralny wyraz⁴. W tworzących się strukturach protestantyzmu przyjmowano jednak zasady rządzące przynajmniej niektórymi zagadnieniami małżeństwa. W końcu wypracowano ogólne zasady prawa małżeńskiego.

Ukształtowanie się małżeństwa ewangelickiego w ramach konfliktu religijnego odcisnęło swoje piętno na tej instytucji. Małżeństwo to niemal od samego początku prowadziło do podkopania autorytetu papieżstwa. Utrata jurysdykcji małżeńskiej na obszarach opanowanych przez reformację była dla niego dotkliwym ciosem. Odtąd dla dużej części ludności Europy to nie papież stanowił prawo małżeńskie oraz nie jego sądy orzekały w tym przedmiocie. Powstanie instytucji o kluczowym znaczeniu społecznym poza wpływami duchowieństwa rzymskokatolickiego oraz opartej na odmiennych zasadach aniżeli katolickie, stanowiło niewątpliwie znak czasu.

W epoce Oświecenia pojawił się zamysł sekularyzacji małżeństwa, forsowany następnie w dobie rewolucji francuskiej. Sekularyzacja w praktyce polegała na nadaniu małżeństwu charakteru instytucji państwowej. Konsekwencją tego rozwiązania było także zastąpienie jurysdykcji sądów kościelnych w sprawach małżeńskich jurysdykcją sądów państwowych. Zdeprecjonowano w ten sposób katolicką naukę o małżeństwie. Na małżeństwo ewangelickie, którego zasady były już na ogół obowiązujące w poszczególnych krajach ewangelickich, miało to mniejszy wpływ. Zasady te bowiem w istotnej części odzwierciedlono w ramach ustaw państwowych. Prawo zgodne z ideą małżeństwa ewangelickiego w praktyce życia społecznego zachowało zatem moc obowiązującą. W Polsce Kongresowej zastosowano podobne rozwiązanie, przewidując w art. 249 Kodeksu cywilnego z 1825 r.⁵ odesłanie w kwestii przesłanek rozwodu do ustaw kościelnych małżonków. W prawie małżeńskim z 1836 r. (dalej: PM)⁶ poświęcono natomiast małżeństwu ewangelickiemu osobny rozdział. W jego ramach doszło do recepcji ewangelickiego prawa kościelnego, która miała co do zasady pełny charakter. W rezultacie prawo państwowe nie zawierało odesłań do prawa kościelnego.

Z uwagi na obowiązującą w okresie promulgacji prawa małżeńskiego z 1836 r. organizację kościelną nie jest możliwe, w świetle przepisów o małżeństwie ewangelickim, odrębne ujęcie małżeństwa luterańskiego i kalwińskiego. Z perspektywy prawa państwowego zabieg tego rodzaju byłby zresztą bezprzedmiotowy. Prawo to nie przewidywało bowiem żadnych odrębności w tym zakresie.

⁴ E. Troeltsch, *Społeczne oddziaływanie protestantyzmu*, tłum. Wojciech Adamek [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 229–250.

⁵ Kodeks cywilny Królestwa Polskiego, Dz. Pr. K. P., t. 10, nr 41. Kodeks wszedł w życie dnia 1 stycznia 1826 r.

⁶ Dz. Pr. K. P., t. 18, s. 57–297.

Z punktu widzenia przepisów prawa z 1836 r. możemy zatem mówić wyłącznie o jednolicie pojmowanym i zbiorczo uregulowanym małżeństwie ewangelickim.

I. MAŁŻEŃSTWO EWANGELICKIE JAKO PRZEDMIOT POLITYKI PAŃSTWOWEJ W POLSCE KONGRESOWEJ

Małżeństwo w wiekach średnich zasadniczo stało się przedmiotem regulacji prawa kanonicznego, którego wiążący charakter w wymiarze państwowym nie był kwestionowany. Natomiast sekularyzacja zakładała ingerencję państwa w stosunki małżeńskie, zazwyczaj eliminowała małżeństwo wyznaniowe z państwowego porządku prawnego albo w najlepszym razie prowadziła do jego marginalizacji. Małżeństwo wyznaniowe w stosunkach państwowych istnieje bowiem o tyle, o ile państwo uznaje je w swoim porządku prawnym. W rezultacie państwo niekiedy wyposaża małżeństwo wyznaniowe w skutki cywilne. Rozstrzyga się wówczas o sposobie uzyskania tych skutków. W grę wchodzi tutaj konstrukcja ich automatycznego wywołania na forum cywilnym przez małżeństwo wyznaniowe. Państwo nowożytne, wraz z kształtowaniem się idei jego suwerenności, coraz rzadziej jednak rezygnowało z głębszego oddziaływania na sferę stosunków społecznych. W rezultacie ustawa cywilna określała z reguły formę zawarcia małżeństwa oraz inne kryteria, od których uzależnione jest uznanie małżeństwa w państwowym porządku prawnym.

Wyróżnić tutaj możemy tzw. przeszkody małżeńskie, mające postać zakazów o względnym albo bezwzględym charakterze. Dopiero spełnienie wymogów prawa cywilnego pozwala na zaistnienie małżeństwa wyznaniowego w stosunkach państwowych. Takie małżeństwo określa się jako małżeństwo wyznaniowe ze skutkami cywilnymi. Dwoistość jego natury wyraża się w dwoistości jego skutków, z których każdy może mieć lub nie odmienne losy. Skutek w prawie kościelnym może bowiem być sprzężony ze skutkiem w prawie cywilnym. Odmienne rozwiązanie oznacza natomiast, że uchylenie jednego skutku nie wpływa na drugi. W takim przypadku małżeństwo zachowuje byt cywilnoprawny pomimo utraty skutku kościelnego – kanonicznego – albo na odwrót, zachowuje charakter małżeństwa wyznaniowego pomimo utraty skutków wobec państwa.

Małżeństwo ewangelickie podlegało ogólnym regułom prawa z 1836 r. Było wyposażone w skutki cywilne, do których uchylenia mogło dojść tylko w drodze prawomocnego orzeczenia sądu konsystorskiego. O wykonaniu tego orzeczenia decydowały czynniki państwowe, gdyż stwierdzenie prawomocności zależne było od wyników kontroli prokuratorskiej. Przedmiotem niniejszych rozważań nie jest zatem małżeństwo wyznaniowe, które niezależnie od doktryny religijnej, z którą jest związane, zachowuje autonomię normatywną względem

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

państwa. Regulacja instytucji wyznaniowej w prawie państwowym, wynikająca z recepcji prawa kościelnego, jest odrębną kwestią. Kwestia ta z racji bezpośredniego związku z polityką i charakterem organizacji państwowej stanowi zasadniczy przedmiot poniższych rozważań. W związku z tym badania nad rolą małżeństwa wyznaniowego w stosunkach państwowych są nieodłącznie związane z dualizmem wynikającym z odmiennych celów doktryny religijnej i organizacji państwowej, w której małżeństwo to uzyskało wymiar społeczny, a niekiedy także i prawny.

Nadanie małżeństwu wyznaniowemu skutków cywilnych w prawie polskim w 1825 r. otworzyło nowy rozdział w dziejach małżeństwa ewangelickiego. Dualistyczna natura małżeństwa wyznaniowego w stosunkach państwowych ponownie dała o sobie znać. Jego rola, wynikająca z połączenia wymiaru religijnego z funkcją cywilnoprawną, pozostała aktualną do końca 1945 r. Modyfikacja tej roli po 1825 r. miała istotne znaczenie dla stosunków społecznych, stanowiąc jednocześnie element polityki państwa dążącego do właściwego ukształtowania poziomu reglamentacji rozwodów, a przez to także do podniesienia lub obniżenia pozycji określonego wyznania religijnego. Kwestia ta pozostaje w ścisłym związku z regulacją międzywyznaniową, która dotyczyła z natury rzeczy najbardziej konfliktogennego aspektu problematyki małżeńskiej. Stąd szczególna rola prawa międzywyznaniowego.

Regulacja ta jest w istocie wyznacznikiem stosunku państwa do religii. Niechętny stosunek państwa z reguły przejawiał się w odpowiednich postanowieniach prawa międzywyznaniowego lub wręcz w pomijaniu aspektu wyznaniowego małżeństwa. Podejście liberalne w polityce państwowej prowadziło zazwyczaj do rozszerzenia kompetencji wyznania o bardziej liberalnych zasadach. Kurs zachowawczy skłaniał czynniki państwowe do odwrotnych decyzji.

Prawo małżeńskie z 1836 r. było niezwykle wdzięcznym systemem normatywnym dla tego typu posunięć politycznych. Władze państwowe skrzętnie z tego korzystały. W 1891 r. państwo zdecydowało się na liberalizację polityki rozwodowej, która doprowadziła do rozszerzenia kompetencji konsystorza ewangelickich. Zmiana ta wpłynęła na pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie państwowym. Chociaż stałe pozostały zasady dotyczące jego zawarcia, stała też pozostała liczba i charakterystyka przyczyn rozwodowych, zmianie uległa relacja małżeństwa ewangelickiego do katolickiego. Ten czynnik, wynikający z regulacji prawa międzywyznaniowego, posiadał w stosunkach państwowych większy wpływ na pojęcie małżeństwa ewangelickiego aniżeli zmiany w prawie materialnym. Z tej perspektywy uchylenie w 1836 r. przepisów o małżeństwie, zamieszczonych w Kodeksie cywilnym z 1825 r., uznano w literaturze za element antyrozwodowej polityki państwa. W tym wypadku chodziło bowiem o ograniczenie stosowania w sprawach rozwodowych zasady właściwości prawa

maturalnego odpowiadającego wyznaniu strony powodowej. Rozwiązanie to niewątpliwie utrudniało konwertycie uzyskanie rozwodu.

Nie ulega więc wątpliwości, że uznanie religijnego charakteru małżeństwa w ustawodawstwie państwowym nie prowadziło do deprecjacji polityki państwa w tej dziedzinie stosunków społecznych. Państwo nadal posiadało instrumentarium niezbędne do skutecznego oddziaływania w obszarze spraw rodzinnych. Temu celowi służyło między innymi prawo cywilne, które musiało przecież reagować na przejawy konkurencji ustaw kościelnych.

W ramach prawa cywilnego ustawodawca państwowy formułował szereg rozwiązań o bezwzględnie obowiązującym charakterze. Chodzi tu głównie o międzywyznaniowe normy kolizyjne. Za ich pomocą ustawodawca ten, w pożądanym przez siebie kierunku, dokonał rozstrzygnięcia w kwestii konkurencji ustaw kościelnych. Rozstrzygnięcie tej kwestii wymagało zatem wprowadzenia do ustawy cywilnej szczególnej kategorii przepisów, i to nie tylko na wypadek konieczności orzeczenia rozwodu małżeństwa mieszanego wyznaniowo *pro foro civili*. W grę wchodziła bowiem całościowa regulacja kompetencji w sprawie tak zawarcia, jak i rozwiązania takiego małżeństwa. Od ustawodawcy państwowego zależało także, czy w ramach tej regulacji dokona rozróżnienia małżeństwa mieszanego wyznaniowo *ab initio* i *tractu matrimonii*. Na taki krok zdecydował się ustawodawca z 1836 r. Niewątpliwie zaniechanie zamieszczenia w prawie cywilnym przepisów regulujących kwestię kolizji ustaw kościelnych w sprawach małżeństw mieszanych wyznaniowo prowadziłoby do niepożądanych dla państwa skutków społecznych. Podobny skutek rodziłoby zresztą nienależyte egzekwowanie tych przepisów, na co wskazują doświadczenia międzywojenne.

Paradoksalnie więc uznanie religijnego waloru małżeństwa w ustawodawstwie państwowym stanowiło czynnik, który wymuszał aktywną politykę państwa w zakresie odpowiedniego kształtowania przepisów prawa cywilnego. Przepisy dotyczące tej kwestii nie mogły mieć z oczywistych względów dyspozytywnego charakteru. Stąd wybór prawa, względnie sądu właściwego w sprawie rozwodowej, był w świetle przepisów międzywyznaniowych niemożliwy.

Warto odnotować, że w literaturze dostrzegano swego rodzaju liberalizm rozwodowy w działaniach sejmu Polski Kongresowej, co łączyło się między innymi z obroną jurysdykcji sądu powszechnego w sprawach małżeńskich⁷. Niechęć do przywrócenia sądownictwa kościelnego, obowiązującego w sprawach małżeńskich w Polsce przedrozbiorowej, przyniosła zresztą odpowiedni skutek na wszystkich sejmach (w roku 1818, 1825 i 1830). Dopóki istniał sejm, dopóty jurysdykcja sądu powszechnego nie została naruszona. W ślad za określeniem jurysdykcji rozstrzygnięcia wymagała kwestia prawa właściwego w sprawie

⁷ Zob. H. Konic, *Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1903.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

rozwodowej. Sąd rozwodowy, orzekający na podstawie przepisu prawa państwowego odsyłającego do prawa kościelnego, może bowiem zastosować to prawo jako właściwe dla pozwanego albo powoda.

W ostatnim przypadku możliwość uzyskania rozwodu jest większa. Przede wszystkim strona inicjująca postępowanie ma w praktyce możliwość wyboru prawa właściwego w sprawie rozwodowej. Czyni to poprzez zmianę wyznania. Zmiana wyznania określa bowiem prawo kościelne, które sąd przyjmie za podstawę swojego rozstrzygnięcia. Ponadto, co należy podkreślić, krok ten nie wymaga porozumienia z drugim małżonkiem. Z tego rodzaju mechanizmem mieliśmy do czynienia na gruncie prawa przyjętego przez Sejm Polski Kongresowej.

Odmienne rozstrzygnięcie omawianej kwestii nastroczałoby szereg problemów. Należy pamiętać, że w większości przypadków stroną pozwaną byłby katolik, co pozwałoby, z braku powodów nieważności, tylko na orzeczenie separacji dozgonnej. W grę wchodziła zatem umowa pomiędzy zainteresowanymi małżonkami co do zgodnego żądania rozwodu. W tym celu pozwany musiałby przyjąć wyznanie ewangelickie. Gdyby jednak porozumienie z nim nie było możliwe, nie byłby możliwy także rozwód. Zasada strony powodowej stanowiła zatem korzystniejsze rozwiązanie od zasady strony pozwanej.

Można oczywiście rozważyć inny wariant, mianowicie przekonanie małżonka pozostającego w wierze katolickiej do zajęcia pozycji powoda. Warto tutaj zaznaczyć, że późniejsze doświadczenia w zakresie praktyki rozwodowej w Królestwie Kongresowym wskazują, że rozwiązanie to nie zawsze się sprawdzało i w rezultacie występowano do monarchy rosyjskiego o przeniesienie forum sądowego do konsystorza ewangelickiego, do którego następnie był wnoszony pozew przez małżonka ewangelickiego przeciwko katolikowi.

Niezależnie jednak od późniejszych doświadczeń stwierdzić należy, że także w tym wypadku konieczne byłoby współdziałanie małżonków. Obie strony musiałyby się zgodzić na rozwód, i to ze z góry ustalonej przyczyny ustawowej. Porozumienie między małżonkami musiałyby także przewidywać zaniechanie obrony przez pozwanego. W takim procesie konieczne byłoby zatem przyznanie faktów, względnie uznanie powództwa. Byłaby to wysoka cena za zgodę drugiego małżonka na zajęcie pozycji powoda.

Regulacja prawa cywilnego była pokłosiem polityki państwa, która często szła w poprzek doktryny religijnej, choć pozornie zdawała się wychodzić naprzeciw światopoglądowi religijnemu. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku zasady strony powodowej w sprawach rozwodowych. W 1825 r. sejm wprowadził zerwał ze świeckością małżeństwa, ale jednocześnie w oparciu o zasadę strony powodowej otwarta została droga do uzyskania rozwodu poprzez zmianę wyznania. Rozwód był zatem nadal dopuszczalny, aczkolwiek

wytoczenie stosownego powództwa przed sądem cywilnym musiała poprzedzać zmiana wyznania.

Ciekawostką jest wskazanie w literaturze na szereg ograniczeń rozwodowych w programowo zsekularyzowanym Kodeksie Napoleona, którego przepisy o małżeństwie sejm zastąpił rodzimym Kodeksem cywilnym w 1825 r. Można wręcz odnieść wrażenie, że uczyniono w ten sposób poniekąd słuszną sugestię, że w tym względzie k.c. z 1825 r. przewidywał mniej barier aniżeli uchylone przepisy pochodzenia francuskiego⁸.

Podkreślić należy, że przy negatywnym stosunku katolicyzmu do rozwodu zasada strony powodowej prowadziła do złagodzenia rygoryzmu kościelnego. Zasada ta oznaczała w praktyce, że uzyskanie rozwodu zależało od aktualnego wyznania małżonka występującego z tym żądaniem. Stąd też zmiana wyznania na niekatolickie umożliwiała rozwód według zasad nowego wyznania strony powodowej. Ograniczenie zastosowania zasady strony powodowej w sprawach rozwodowych prowadziło w konsekwencji do ograniczenia dopuszczalności rozwodu w prawie państwowym. Osoba chcąca uzyskać rozwód musiałaby bowiem żądać go według zasad obowiązujących pozwanego małżonka, którym zazwyczaj był katolik. Podobne skutki miało również przyjęcie reguły, że o możliwości uzyskania rozwodu rozstrzyga wyznanie małżonków w czasie zawarcia małżeństwa. Innym sposobem było po prostu wykluczenie rozwodu po zawarciu małżeństwa w świątyni rzymskokatolickiej.

Po przyjęciu tego typu rozwiązań w prawie państwowym zmiana wyznania przez jednego z małżonków katolickich nie otwierała drogi do rozwodu opartego na zasadach protestantyzmu. Realizacji tego celu służyło odpowiednie ukształtowanie w 1836 r. pojęcia małżeństwa ewangelickiego w prawie międzywyznaniowym. Prawo to zawęziło możliwość zastosowania ewangelickiego prawa materialnego w sprawie rozwodowej. Cel ten osiągnięto między innymi poprzez powiązanie właściwości sądu z właściwością prawa materialnego w tej sprawie. Zabieg ten był zresztą prostą konsekwencją przyznania jurysdykcji cywilnej sądom kościelnym w prawie z 1836 r. W rezultacie ograniczenie właściwości konsystorza ewangelickiego oznaczało jednocześnie ograniczenie zastosowania właściwego dla tego wyznania prawa materialnego.

Dążenie ustawodawcy do zwiększenia poziomu reglamentacji rozwodu, w oparciu o kryterium wyznaniowe, stanowiło czynnik kształtujący pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie państwowym. Pojęcie to zyskało w ten sposób na znaczeniu, stanowiąc istotny element antyrozwodowej polityki państwa. Jego charakterystyka w prawie międzywyznaniowym posiadała odtąd kluczowe znaczenie dla osób chcących uzyskać rozwód w Królestwie Kongresowym. Od

⁸ Zob. H. Konic, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

ewangelickiego charakteru małżeństwa zależała przyszłość osób, które pochopnie wybrały współmałżonka. Zmiana stanu prawnego, do której doszło w 1836 r., dla wielu mieszkańców Polski Kongresowej miała zatem osobisty wymiar. Do 1836 r. sądem, który gwarantował wybawienie od nieudanego małżeństwa, był w Królestwie Kongresowym dla katolika po konwersji na protestantyzm sąd, który orzekał na zasadzie strony powodowej. Jeżeli jednak katolik zawarł małżeństwo w Kościele swojego wyznania, sądu takiego w Królestwie Kongresowym od 1836 r. już nie było. Odtąd na tej zasadzie orzekał jedynie sąd powszechny, ale jego właściwość została ograniczona do osób przynależnych do tzw. sektanckich wyznań chrześcijańskich oraz wyznań niechrześcijańskich (art. 189 PM). Pozostawało zatem, niezwykle kontrowersyjne w realiach Polski Kongresowej, przyjęcie prawosławia.

Paradoksalnie więc polityka państwowa zmierzająca do ograniczenia sądownictwa opartego o zasadę strony powodowej, a w ten sposób do ograniczenia szerzącego wśród katolików zjawiska zmiany wyznania w celu uzyskania rozvodu, doprowadziła do przynajmniej ogólnego nakreślenia ram małżeństwa ewangelickiego na gruncie prawa cywilnego Królestwa Kongresowego.

II. MAŁŻEŃSTWO EWANGELICKIE WEDŁUG PIERWOTNEJ REDAKCJI PRAWA Z 1836 R.

Małżeństwo ewangelickie rozumiane po prostu ma charakter instytucji wyznaniowej, definiowanej w doktrynie ewangelickiej w sposób, który uwzględnia podłoże teologiczne reformacji. Państwo może natomiast regulować małżeństwo jako instytucję pozbawioną związków z wyznaniem małżonków bądź jako ściśle związaną z tym wyznaniem. Kwestia ta była w Polsce Kongresowej przedmiotem sporu. Ukształtowany bowiem w ramach uzyskanej autonomii parlamentaryzm umożliwił forsowanie rozwiązań w dużym stopniu odpowiadających interesom narodowym. Próba przywrócenia wyznaniowego charakteru małżeństwa na sejmie w 1818 r. zakończyła się niepowodzeniem. Dopiero w 1825 roku dwór petersburski zdołał uzyskać względnie satysfakcjonujące dla siebie rozwiązanie tej kwestii⁹. Uchylenie zaś konstytucji, po upadku powstania listopadowego, pozwoliło mu na nieskrępowane kształtowanie prawa małżeńskiego¹⁰.

⁹ Zob. H. Konic, *Dzieje prawa...*, dz. cyt.; oraz rec. teje J. Brzezińskiego, „Czasopismo prawne i ekonomiczne” 1904, R. 5, s. 229 i n.

¹⁰ Dano temu wyraz w preambule do PM z 1836 r. Stwierdza się tam: „Sprawy małżeńskie, co do głównego przedmiotu swego, za dawney Polski, ulegały rozpoznaniu władzy duchowney; następnie ten starożytny porządek zupełny uległ zmianie; małżeństwo uznano za umowę cywilną, i zarazem

Dekret cara Mikołaja I – Prawo o małżeństwie z 24 czerwca 1836 r. zgodnie z postulatami duchowieństwa rzymskokatolickiego regulował małżeństwo zależnie od wyznania małżonków. Przewidziano zatem odrębną regulację małżeństwa w kilku wyznaniach (rozdziały I–IV). W tym zakresie przewidziano również jurysdykcję cywilną sądów kościelnych. Do tej grupy należały, obok wyznania rzymskokatolickiego, prawosławnego i greckounickiego, oba wyznania ewangeliczne: augsburskie i reformowane. Małżeństwa w pozostałych wyznaniach uregulowano w rozdziale V.

Dekret mikołajewski regulował także małżeństwa mieszane wyznaniowo (rozdz. VI). Prawo międzywyznaniowe znajdowało zastosowanie wówczas, gdy ewangelik zawierał małżeństwo z osobą innego wyznania lub też chciał rozvodu z takim współmałżonkiem. Dotyczyło zatem związku innowiercy z ewangelikiem lub osobą, która przyjęła wyznanie ewangeliczne po ślubie. Regulacja ta obejmowała także kwestię wychowania religijnego dzieci zrodzonych w małżeństwie mieszanym wyznaniowo¹¹.

Początkowo pojęcie małżeństwa ewangelickiego nie istniało w systemie prawnym Królestwa Kongresowego. Obowiązujący od czasów Księstwa Warszawskiego Kodeks Napoleona w ogóle nie przewidywał religijnego wymiaru małżeństwa. Sejm Polski Kongresowej odrzucił jednak zasadę świeckości małżeństwa. Kodeks cywilny z 1825 r. przewidywał bowiem związek małżeństwa z wyznaniem małżonków. Odtąd rozwiązanie małżeństwa uzależnione było od stanowiska prawa kościelnego. Małżeństwo zaś musiało mieć charakter religijny, czyli w pierw uzyskać skutki wyznaniowe, aby następnie pojawiły się skutki cywilne.

W przepisach z 1825 r. zachowana została natomiast jurysdykcja sądów powszechnych w sprawach małżeńskich. Jurysdykcja ta została zniesiona dopiero w 1836 r. Sądownictwo kościelne przewidziano także dla ewangelików (pierwotnie był to jeden sąd z siedzibą w Warszawie dla obu wyznań ewangelickich). Natomiast sądy powszechne rozpatrywały sprawy z zakresu majątkowych stosunków małżeńskich. Orzekały także w przedmiocie alimentacji między małżonkami. Sprawy, w których orzekały sądy konsystorskie, miały charakter kwestii prejudycjalnej w postępowaniu przed sądem powszechnym.

.....

tak zawarcie onego, iako też rozwiązanie, uczyniono zawisłem od władz cywilnych. W roku 1825 sprostowaniem zostało to zboczenie od dawnych zasad, lecz sprostowanie nastąpiło w części, o ile okoliczności ówczesne dozwalały; stanowienie zaś o rozwiązaniu onego, przy władzy cywilnej pozostawiono”.

¹¹ Kwestię wychowania religijnego potomstwa podejmowano także w przepisach prawa rosyjskiego. Przepisy te obowiązywały po odzyskaniu niepodległości na obszarze tzw. województw wschodnich II Rzeczypospolitej; Przepisy o zarządzie duchownymi sprawami chrześcijan wyznań protestanckich, Zbiór Praw b. Ces. Ros. wyd. z r. 1896, t. 13, cz. 1.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

Regulacja małżeństwa ewangelickiego w nowym prawie była wyrazem akceptacji państwa dla wypracowanych w prawie kościelnym reguł. Odrębną kwestią było jednak małżeństwo mieszane z udziałem osoby wyznania ewangelickiego. W tym przypadku regulacja była bowiem wypadkową ścierania się kilku konkurencyjnych doktryn religijnych. Pojmowanie małżeństwa ewangelickiego było zatem konsekwencją kompromisu, na który ustawodawca państwowy musiał się zdecydować. Sytuacja wyznaniowa w Polsce Kongresowej wymagała wprowadzenia przyznania kluczowej pozycji małżeństwu katolickiemu. Car tego rozwiązania z oczywistych względów nie był w stanie zaakceptować¹². Priorytetem stało się więc przyznanie, także na obszarze autonomicznego Królestwa Kongresowego, nadrzędnej pozycji prawosławiu jako wyznaniu panującemu w Rosji. Pozycja ta przejawiała się w decydującym dla charakteru małżeństwa akcie zawarcia małżeństwa przed duchownym prawosławnym. Ponadto zawarcie małżeństwa z prawosławnym było możliwe tylko przed duchownym tego wyznania. Wyjąwszy jednak tę kwestię małżeństwo katolickie uzyskało w wymiarze międzywyznaniowym nadrzędną pozycję. Zawarcie bowiem małżeństwa przed duchownym katolickim przesądzało o jego katolickim charakterze (art. 197 PM). Prawo państwowe przewidywało zatem kombinację rozwiązań decydujących o charakterze małżeństwa. W grę wchodziło nie tylko wyznanie małżonków, ale także wyznanie duchownego udzielającego ślubu. Dopuszczone było dodatkowo udzielenie go w zastępstwie duchownego właściwego z uwagi na wyznanie małżonków.

Z uwagi na kształt regulacji dotyczącej aspektu międzywyznaniowego możemy wyróżnić dwa okresy, w których małżeństwo ewangelickie przybierało odmienne cechy. W pierwszym okresie kształt normatywny tego małżeństwa wynikał z pierwotnego brzmienia prawa z 1836 r. W drugim okresie był wynikiem nowelizacji z 1891 r. Trudno jednak mówić o zasadniczo odmiennym obliczu małżeństwa ewangelickiego przed i po wzmiankowanej nowelizacji. Odnoszące się bowiem do niego przepisy prawa materialnego nie uległy zmianie do końca 1945 r.

Charakterystyka małżeństwa ewangelickiego na gruncie prawa z 1836 r. jest złożonym zagadnieniem, zakres tego pojęcia był bowiem dyskusyjny w świetle tego prawa. W międzywojennej literaturze słusznie zauważono, że prawo z 1836 r., ściśle rzecz biorąc, nie zawiera regulacji małżeństwa ewangelickiego czy katolickiego. Regulacja ma bowiem na względzie małżeństwo osób należących do określonego wyznania¹³. Dlatego też właściwym będzie stwierdzenie,

¹² H. Konic, K. Lutostański, *Prawo cywilne obow. w b. Król. Polskiem. Repetytorium egzaminacyjne*, Warszawa 1935, s. 59.

¹³ Wskazują na to tytuły rozdziałów tego prawa: *O małżeństwie pomiędzy osobami, wyznającymi religję rzymsko – katolicką* (rozdz. I); *O małżeństwie pomiędzy osobami wyznającymi religję grecko – rosyjską*

że w rozdziale IV tego prawa zostało uregulowane małżeństwo ewangelików. Stąd pojęcie małżeństwa ewangelickiego odnosić należy przede wszystkim do związku zawartego pomiędzy ewangelikami¹⁴.

Tym niemniej, charakteryzując pojęcie małżeństwa ewangelickiego, nie można poprzestać na kwestii jednolitej przynależności wyznaniowej małżonków. Przynależność ta nie wyczerpuje bowiem znaczenia tego pojęcia, skoro prawo międzywyznaniowe przewidywało zastosowanie przepisów o małżeństwie ewangelików także wówczas, gdy jeden z małżonków nie był tego wyznania. Nie ulega więc wątpliwości, że pojęcie małżeństwa ewangelickiego na gruncie prawa z 1836 r. traci niekiedy bezpośredni związek z przynależnością wyznaniową obu małżonków. Charakteryzować małżeństwo ewangelickie w ten sposób pozwalały przede wszystkim przepisy międzywyznaniowe, obowiązujące przed nowelizacją z 1891 r.¹⁵ Wówczas bowiem o możliwości rozwiązania małżeństwa, a w konsekwencji o zastosowaniu przepisów rozdziału IV, przesądzało zawarcie małżeństwa pomiędzy katolikiem i ewangeliczką wyłącznie przed duchownym ewangelickim (art. 196 PM). Tylko w tym przypadku małżeństwo było rozwiązywalne przez rozwód. Dlatego też tylko to małżeństwo można określić mianem ewangelickiego, chociaż tylko jeden z małżonków był tego wyznania.

Przeciwieństwem tego małżeństwa było małżeństwo katolickie, którego cechą była z kolei nierozwiązywalność będąca konsekwencją dopełnienia ceremonii ślubnej przed duchownym katolickim (art. 197 PM). Nierozwiązywalność obowiązywała obu małżonków, choć tylko jeden z nich był katolikiem. Brak kompetencji konsystorza ewangelickiego w tym przypadku wykluczał zastosowanie przepisów rozdziału IV¹⁶. Rozwiązanie tak zawartego małżeństwa było jednak możliwe, ale konieczne w tym celu byłoby przejście małżonka katolickie-

(rozd. II). Podobnie nazwano rozdziały dotyczące małżeństwa unitów (rozd. III) i ewangelików (rozd. IV), zob. Przepisy o zarządzie duchownymi sprawami chrześcijan wyznań protestanckich, Zbiór Praw b. Ces. Ros. wyd. z r. 1896, t. 13, cz. 1.

- 14 Przyjęcie wyznania ewangelickiego przez oboje małżonków katolickich po ślubie nie prowadziło do zmiany właściwości sądu konsystorskiego (art. 205 PM). W konsekwencji małżeństwo takie cechowała nadal jednolitość wyznaniowa, jednak rozwód w oparciu o przepisy rozdziału IV był wykluczony. Podkreślić jednak należy, że przypadek, o którym mowa, odnosi się do małżeństwa wtórnie ewangelickiego, które z uwagi na swój pierwotnie katolicki charakter zachowało cechę nierozwiązywalności na gruncie prawa cywilnego.
- 15 Nowelizacja dokonana przez Zdanie Rady Państwa z dn. 11/23 czerwca 1891 r., Zb. Ustaw i rozp. 1891, poz. 873.
- 16 Generalny Konsystorz dla wyznań ewangelickich uznał, że w sprawach o rozwiązanie małżeństw między osobami katolickiego i ewangelickiego wyznania „bez względu na epokę, w której te małżeństwa zawarte były, stanowcze są jedynie następujące dwa pytania: 1. czyli w chwili ślubu, jeden z małżonków był wyznania katolickiego: 2. czyli ślub dany był przez duchownego katolickiego. W razie potwierdzającej odpowiedzi na obadwa te pytania, sprawa nienależy do Sądu Konsystorskiego Ewangelickiego. W razie odpowiedzi zaprzeczającej na którekolwiek z tych dwóch pytań, działanie Władz Duchownych Ewangelickich jest właściwe”. Zob. Archiwum Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Zelowie (dalej: APER), S. I. 97, Opinia Generalnego Konsystorza

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

go na inne wyznanie chrześcijańskie po ślubie z niekatolikiem (art. 205 PM). Poza tym przyjęcie prawosławia przez jednego z małżonków wpływało na dotychczasowy charakter małżeństwa, i to niezależnie, czy małżeństwo było *ab initio* mieszane czy też nie. Przejście przynajmniej jednego z małżonków na prawosławie umożliwiało zatem rozwód w tym wyznaniu¹⁷. Katolików przechodzących w tym celu na prawosławie dotyczyły jednak ograniczenia przewidziane w art. 204 PM¹⁸.

Małżeństwo mieszane z natury rzeczy miało odmienny charakter od małżeństwa jednolitego wyznaniowo. Tylko ewentualna jego rozwiązywalność czyniła z niego instytucję pokrewną małżeństwu ewangelików. Jednak sama rozwiązywalność nie była wystarczająca do uznania tego typu małżeństwa za ewangelickie. Istotne było także stosowanie do jego rozwiązania przepisów rozdziału IV. Kwestia ta wymagała zastosowania dodatkowego kryterium. Małżeństwo mieszane nie poddaje się przecież metodzie polegającej na zastosowaniu prostego kryterium wyznaniowego. Rozwiązania przewidziane dla tych małżeństw musiały brać pod uwagę różną przynależność wyznaniową narzeczonych, a potem współmałżonków. Dlatego konieczne było odwołanie się do dodatkowego kryterium umożliwiającego rozstrzygnięcie kwestii kompetencyjnych. Przynależność wyznaniowa obu stron z oczywistych względów nie mogła być rozstrzygająca w sprawie właściwości sądu. Stąd decydująca rola dopełnienia ceremonii ślubnej w określonym wyznaniu. Dopiero to kryterium mogło przesądzić o zastosowaniu przepisów rozdziału IV. Specyfiką prawa międzywyznaniowego było zatem powiązanie aktu kreacji małżeństwa z kompetencją sądu.

Odrębne zagadnienie stanowiło małżeństwo pomiędzy osobą wyznania ewangelickiego i prawosławnego. W prawie z 1836 r. przewidziano szczególną regulację małżeństwa z osobą wyznania prawosławnego. Małżeństwo takie zawsze musiało być zawarte przed duchownym prawosławnym, a sąd tego wyznania był wyłącznie właściwy w sprawie rozwodowej. J.K. Wołowski uznaje tę zasadę za obowiązującą, „choćby obrzęd ślubu religijnego był zastępczo przez duchownego innego wyznania udzielony”¹⁹. Także odwrotna sytuacja, a mianowicie zawarcie małżeństwa przed duchownym prawosławnym występującym jedynie w zastępstwie duchownego właściwego ze względu na wyznanie

z 3/15 września 1837 r. na zapytanie Superintendencji Płockiej z 15/27 czerwca 1837 r. o stosowanie art. 196 i 197 w sprawach małżeństw zawieranych pomiędzy ewangelikami i katolikami.

¹⁷ J.K. Wołowski, *Kurs Kodexu Cywilnego*, Warszawa 1868, s. 99.

¹⁸ Art. 204 PM przewidywał, że małżonek wyznania katolickiego, aby ponownie zawrzeć małżeństwo, musi uzyskać unieważnienie poprzedniego związku w sądzie swojego wyznania.

¹⁹ J.K. Wołowski, dz. cyt., s. 99.

małżonków, miała wpływ na charakter małżeństwa. Małżeństwo to nigdy nie mogło być uznane za ewangelickie.

Natomiast odmienne cechy miała forma zastępcza przewidziana w art. 141 PM, dotycząca zawarcia małżeństwa pomiędzy osobami wyznania ewangelickiego przed duchownym rzymskokatolickim w przypadku braku pastora w gminach zamieszkania przyszłych małżonków lub w gminach pobliskich. W tym przypadku małżeństwo zachowywało charakter ewangelicki²⁰. Rozróżnienie powyższe wynikało z pozycji prawosławia jako wyznania państwowego w Rosji.

Po odzyskaniu niepodległości w ramach zwalczania prawosławia jako wyznania panującego byłego zaborcy SN uznał przepisy o małżeństwie prawosławnym za nieobowiązujące z powodu sprzeczności z art. 111 i 114 Konstytucji marcowej – Orz. kompletu Izby I SN z dnia 8 listopada 1926 r. (Zb. Orz. 172/1926). Nie doszło do uzgodnienia tych przepisów w trybie ustawodawczym w myśl postanowienia art. 126 ust. 2 Konstytucji marcowej.

III. MAŁŻEŃSTWO EWANGELICKIE PO NOWELIZACJI Z 1891 R.

Zmiana art. 196 PM oraz uchylene art. 197 i 205 PM w 1891 r. oznaczały przesunięcie punktu ciężkości w relacjach międzywyznaniowych. Po nowelizacji z 1891 r. dopełnienie ceremonii ślubnej przed duchownym katolickim nie wykluczało rozwodu w konsystorzu ewangelickim. Każde małżeństwo, nawet takie, które zawarli katolicy, mogło zostać rozwiązane. Decydujące było bowiem wyznanie pozwanego w czasie żądania rozwodu (z wyjątkiem małżeństwa z prawosławnym). Odeszło zatem w niebyt aprioryczne kryterium dopuszczalności rozwodu zależne od tego, czy małżeństwo zawarto wyłącznie przed duchownym ewangelickim. Wyznanie małżonków w czasie zawierania małżeństwa też nie miało znaczenia. Odtąd charakter małżeństwa zależał od aktualnego wyznania. Przynależność wyznaniowa obu małżonków staje się zatem najbardziej czytelnym kryterium charakteryzującym małżeństwo ewangelickie. Po nowelizacji z 1891 r. właściwym jest zatem łączenie pojęcia małżeństwa ewangelickiego z małżeństwem osób wyznania ewangelickiego.

Nowelizacja z 1891 r. odgrywa kluczową rolę przy konstruowaniu pojęcia małżeństwa ewangelickiego. W świetle pierwotnej redakcji prawa mikołajewskiego

²⁰ Generalny Konsystorz stwierdził, że „rozumie się samo przez się, że jeżeli dwaj Ewangelicy, jedynie dla braku właściwego Duchownego Ewangelickiego wzięli ślub przed Duchownym Katolickim w zastępstwie Duchownego Ewangelickiego działającym, ważność małżeństwa tego i sprawy o rozwód, jedynie przez Sąd Konsystorski Ewangelicki, nie zaś Zwierzchność Duchowną Katolicką rozpoznawane być mogą”. APER, S. I. 97, Opinia Generalnego Konsystorza z 3/15 września 1837 r. na zapytanie Superintendentury Płockiej z 15/27 czerwca 1837 r. o stosowanie art. 196 i 197 w sprawach małżeństw zawieranych pomiędzy ewangelikami i katolikami.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

zakres tego pojęcia był szerszy od małżeństwa ewangelików. Do nowelizacji z 1891 r. zasadnym było zatem rozróżnianie pojęcia małżeństwa ewangelickiego od małżeństwa ewangelików. Ostatnie to po prostu małżeństwo jednolite wyznaniowo, czyli to, o którym mowa w rozdziale IV. Pojęcie małżeństwa ewangelickiego można było odnosić także do związku mieszanego wyznaniowo, do którego znajdowały zastosowanie przepisy rozdziału IV. Oba typy małżeństwa objęte były zakresem małżeństwa ewangelickiego. Oba były bowiem rozwiązywalne. Nowelizacja art. 196 PM w 1891 r. uczyniła to rozróżnienie bezprzedmiotowym, gdyż odtąd o możliwości rozwodu decydowało wyznanie strony pozwanej. Likwidacji uległo także ograniczenie rozwodu po zmianie wyznania, zawarte w art. 205 PM. W konsekwencji rozwód katolikom umożliwiała przyjęcie protestantyzmu. Szczególne zasady dotyczyły jedynie małżeństwa z osobą wyznania prawosławnego. Sąd tego wyznania był zawsze właściwy w sprawie rozwodowej.

Zasadniczym efektem przedmiotowej nowelizacji było niewątpliwie ustanowienie w sprawach małżeńskich między ewangelikami i katolikami zasady właściwości sądu wyznania pozwanego. Zasada ta odnosiła się wprawdzie tylko do jednej konfiguracji małżeństw mieszanych wyznaniowo (art. 198 PM odnosił tę zasadę także do spraw między katolikami a tzw. chrześcijanami sektantami), jednak po odzyskaniu niepodległości, a zwłaszcza po przyjęciu agresywnego kursu w polityce rządu polskiego względem Kościoła prawosławnego i jego sądów, zaczęto ją traktować jako zasadę ogólną – Orz. kompletu Izby I SN z dnia 8 listopada 1926 r. (Zb. Orz. 172/1926).

Oparcie właściwości sądu konsystorskiego o zasadę właściwości wyznania strony pozwanej, wraz z uchYLENIEM ograniczeń rozwodowych, niewątpliwie stanowiło przejaw liberalizacji w polityce państwa rosyjskiego. Tendencja liberalizacyjna przejawiała się także we wzmiankowanej praktyce występowania o zmianę forum sądowego. W efekcie dochodziło do zastosowania w sprawie rozwodowej przepisów o małżeństwie ewangelików, choć pozwanym był katolik. O ile praktyka ta była zrozumiała w świetle zasad ustrojowych państwa rosyjskiego, o tyle w okresie późniejszym trudno byłoby znaleźć dla niej uzasadnienie. Stąd tylko motywacja liberalna mogła stanowić podstawę jej kontynuacji przez generalnego gubernatora gen. Beselera w okresie okupacji Królestwa Kongresowego przez państwa centralne, a po odzyskaniu niepodległości przez J. Piłsudskiego w okresie sprawowania funkcji Naczelnika Państwa.

Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej nie podejmował już działań w zakresie zmiany forum sądowego. Wpływających w tej sprawie podań nie rozpatrywano. Zaniechanie przenoszenia forum sądowego do konsystorza ewangelickiego, jako sądu właściwego dla wyznania powoda, doprowadziło do skierowania uwagi osób dążących do uzyskania rozwodu na Sąd Duchowny Warszawsko-Chełmskiego Konsystorza Prawosławnego. W tym wypadku konieczne było uzasadnienie

właściwości tego sądu poprzez zmianę wyznania. Zjawisko przyjmowania prawosławia w celu uzyskania rozwodu w sądzie tego wyznania rychło doprowadziło do nieprzychylniej reakcji państwa i środowisk katolickich. Rozpoczęto nagonkę prasową na Kościół prawosławny oraz podjęto zabiegi mające na celu zakwestionowanie kompetencji sądownictwa prawosławnego w sprawach małżeńskich. Doświadczenia międzywojenne chyba najlepiej wskazują, jak dalece pożądanym, a zarazem jak dalece niewygodnym był sąd rozwodowy orzekający na zasadzie właściwości wyznania strony powodowej.

IV. SKUTKI CYWILNE MAŁŻEŃSTWA EWANGELICKIEGO

Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Kongresowym cechowała ewolucja przeciwna ogólnoeuropejskim tendencjom sekularyzacyjnym. Wejście w życie Kodeksu cywilnego z 1825 r. oznaczało zerwanie z zasadą świeckości małżeństwa, a w konsekwencji przywrócenie w zakresie stosunków państwowych roli małżeństwa wyznaniowego. Natomiast w Niemczech po wprowadzeniu w 1875 r. obligatoryjnego małżeństwa cywilnego ślub ewangelicki stał się ceremonią o ściśle prywatnym charakterze. Był możliwy po uprzednim zawarciu małżeństwa cywilnego²¹. Wymóg ten był w pełni zasadny. Chodziło o zapobieżenie kolizji stanu w płaszczyźnie cywilno-wyznaniowej, czyli zawarciu kilku małżeństw przez osobę, która np. pozostając w małżeństwie wyznaniowym, zawiera małżeństwo cywilne z inną osobą aniżeli małżonek wyznaniowy. Rozwiązanie to stosowano również w Polsce. Jednak nowelizacja prawa o aktach stanu cywilnego w 1989 r.²² położyła temu kres.

Prawo nikolajewskie nie znało małżeństwa ściśle cywilnego, a więc takiego, które nie posiada skutków wyznaniowych. W konsekwencji małżeństwo ewangelików miało charakter małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi. Oba skutki, wyznaniowy i cywilny, były ze sobą sprzężone. Powstawały z chwilą zawarcia małżeństwa i ustawały z chwilą jego rozwiązania przez właściwy sąd konsystorski. Rozwód orzekany przez konsystorz ewangelicki miał zatem charakter rozwodu cywilnego, aczkolwiek orzekanego przez sąd szczególny. Był to jednocześnie rozwód religijny. Był bowiem orzekany przez organ sądowy związku wyznaniowego. Niemniej tylko wyrok rozwodowy zapadły w zakresie określonym w przepisach prawa międzywyznaniowego miał skutki cywilne.

²¹ B. Wilanowski, dz. cyt., s. 96.

²² Nowelizacja dokonana przez Ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 129, poz. 154.

V. ROZWIĄZANIE MAŁŻEŃSTWA EWANGELICKIEGO

Obowiązująca w Rosji carskiej metoda legislacji uzależniała dopuszczalność rozwodu od stanowiska konkretnego wyznania. Stanowisko doktryny ewangelickiej nie było w tej materii nadmiernie rygorystyczne²³. Rozwód według przepisów o małżeństwie ewangelików był podstawową instytucją służącą uchyleniu pożycia małżeńskiego. Był możliwy w przypadku udowodnienia przynajmniej jednej z przyczyn wymienionych w art. 146 PM. W przypadku małżeństwa ewangelików przyczyny te stanowiły jedyne ograniczenie rozwodu. Natomiast w przypadku małżeństwa mieszanego wyznaniowo dodatkowe ograniczenie stanowiły przepisy międzywyznaniowe, które decydowały o właściwości sądu. Właściwość ta przesądzała z kolei o właściwości prawa materialnego.

Rozwiązanie to nigdy nie uległo zmianie, a nowelizacja prawa międzywyznaniowego w 1891 r., stanowiąc korektę dopuszczalności rozwodu, nie uchyliła jednak zasady generalnej. Nadal o dopuszczalności rozwodu decydowały przesłanki dwojakiego rodzaju. Przesłanki materialne przesądzały o istocie małżeństwa ewangelickiego jako związku niemającego obligatoryjnie dozgonnego charakteru. Druga grupa przesłanek ustawowych to przesłanki procesowe, które z racji międzywyznaniowego charakteru nie pełniły po wzmiankowanej nowelizacji kluczowej roli przy definiowaniu pojęcia małżeństwa ewangelickiego. Wprawdzie dopuszczalność rozwodu nadal stanowiła istotną cechę tego małżeństwa, jednak cecha ta nie zależała już ani od wyłącznie ewangelickiego ślubu, ani od wyznania ewangelickiego osób go zawierających.

Przepisy zamieszczone w rozdziale IV były stosowane do obu wyznań ewangelickich łącznie. Wprowadzono także jednolitą procedurę dla ewangelickich spraw małżeńskich. W sądzie konsystorskim obowiązywał przymus adwokacki. Właściwe postępowanie sądowe w sprawach rozwodowych poprzedzało dwuinstancyjne postępowanie pojednawcze, prowadzone przez duchowieństwo ewangelickie. Dopiero likwidacja Generalnego Konsystorza dla wyznań ewangelickich w Królestwie Kongresowym w 1849 r. doprowadziła do wyodrębnienia się wyznania augsburskiego i reformowanego. Odtąd każde z nich posiadało własną strukturę organizacyjną z osobnym konsystorzem z siedzibą w Warszawie²⁴.

Zaznaczyć należy, że prawo z 1836 r. przewidywało postanowień odnośnie do właściwości sądu w sprawach mieszanych związków ewangelickich. W tym

²³ *Tarcza wiary dla członków kościoła polskiego ewangelicko-reformowanego ułożona*, oprac. Aleksander Woyde, wyd. II, Warszawa 1920, s. 176.

²⁴ W 1861 r. wydane zostały nowe regulacje proceduralne zawarte w przepisach o organizacji sądu konsystorskiego ewangelicko-augsburskiego (Dz. Pr., t. 59, s. 163 i nn.), oraz ewangelicko-reformowanego (Dz. Pr., t. 58, s. 77 i nn.).

wypadku pomocne mogły być przepisy ustaw wydanych dla wyznań ewangelickich po likwidacji Generalnego Konsystorza. Jednak ustawy te przedmiotowej kwestii nie rozstrzygały w zadawalający sposób²⁵.

Konsystorz ewangelicko-reformowany miał być wprawdzie właściwy wówczas, gdy małżeństwo zawarto jedynie w Kościele kalwińskim, co pozwala przyjąć, że właściwość drugiego konsystorza ewangelickiego powinna być oparta na analogicznej zasadzie. Od 1891 r. obowiązywała jednak w sprawach rozwodowych między katolikami a ewangelikami zasada właściwości sądu wyznania pozwanego, która mogłaby wpływać na postępowanie w sprawach między ewangelikami. Po odzyskaniu niepodległości takie zjawisko wystąpiło. Brak szerzej zachowanych materiałów źródłowych w zakresie orzecznictwa konsystorskiego nie pozwala jednak na rozstrzygnięcie tej kwestii z perspektywy historycznej.

VI. WYMOGI DOTYCZĄCE MAŁŻEŃSTWA Z EWANGELIKIEM W PRAWIE Z 1836 R.

Zawarcie małżeństwa wymagało dopełnienia formy, z którą wiązała się obecność dwóch świadków i duchownego, ale niekonieczne ewangelickiego. Art. 141 PM umożliwiał zawarcie małżeństwa przed działającym w zastępstwie duchownym rzymskokatolickim. Ceremonie ślubne dopuszczalne były także w prywatnych domach (art. 142 PM).

Prawo z 1836 r. przewidywało dwojaki rodzaj wymogi w sprawie zawarcia małżeństwa. Były to warunki istotne oraz przeszkody małżeńskie. Warunki odnosiły się do wieku nupturientów oraz uzyskania niezbędnych zgód, np. rodziców albo opiekunów. Ograniczono się do wskazania wieku minimalnego: dla kobiet 16 lat, a dla mężczyzn 18 lat. Nie przewidziano jednak nieważności małżeństwa zawartego pomimo braku odpowiedniego wieku²⁶.

²⁵ I tak § 7 Przepisów o zarządzie spraw kościoła ewangelicko-reformowanego w Królestwie Polskim (Dz. Pr., t. 42, s. 11) stanowił, że „oprócz załatwienia bieżących interesów, Konsystorz Ewangelicko – Reformowany wyłącznie i ostatecznie rozpoznawać będzie sprawy o nieważność tudzież rozwiązanie małżeństwa, zawartego pomiędzy osobami wyznania Ewangelicko – Reformowanego, jako-też pomiędzy osobami tegoż wyznania, z osobami wyznania Ewangelicko – Augsburgskiego lub Rzymsko – Katolickiego, jeżeli małżeństwo pobłogosławione było jedynie przez Duchownego Ewangelicko – Reformowanego. Prokurator Królewski przy Sądzie Appellacyjnym, z urzędu swego, pełni obowiązki Prokuratora Sądu Konsystorskiego Ewangelicko – Reformowanego”. Z kolei w myśl § 144 Ustawy Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Królestwie Polskim (Dz. Pr., t. 42, s. 239) „sprawy o nieważność małżeństwa, zawartego pomiędzy osobami wyznania Ewangelicko – Augsburgskiego, tudzież o rozwiązanie onego, rozpoznawane będą wyłącznie przez Konsystorz Ewangelicko – Augsburgski w pierwszej i ostatniej instancji. Konsystorz stosuje się do Najwyższej potwierzonego d. 16 Marca 1836 r. dla Królestwa Polskiego Prawa o Małżeństwie, oraz do form i przepisów, jakie dotąd przez Konsystorz, na zasadzie tego Prawa, zachowywane były”.

²⁶ Zob. H. Konic, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

Przeszkody wynikały z różności religii, pokrewieństwa, powinowactwa, przestępstwa lub wielożenstwa. Specyfiką przepisów o małżeństwie ewangelików było ustanowienie bezwzględniego zakazu jego zawarcia między ciotką i siostrzeńcem, choć jednocześnie nie przewidziano analogicznej przeszkody w odniesieniu do sytuacji między wujem i siostrzenicą. W rezultacie małżeństwu nadano charakter w ograniczonym stopniu konsangwinciczny. W art. 168 PM uregulowano wymóg w postaci terminu prohibicyjnego, który przewidywał dla kobiet zakaz zawierania nowego małżeństwa przed upływem 10 miesięcy od ustania lub rozwiązania poprzedniego. Poza tym oznaczenie winy za rozpad pożycia w wyroku rozwodowym rodziło skutki w postaci obligatoryjnego rozstrzygnięcia sądu w przedmiocie terminów prohibicyjnych (art. 170 i 171 PM)²⁷.

W przypadku małżeństw mieszanych charakter wymogów zależał od wyznania osoby, z którą ewangelik zawierał małżeństwo. Niektóre przeszkody katolickiego prawa kanonicznego dotyczące małżeństw mieszanych nie były brane pod uwagę. Nie miała bowiem bezwzględniego zastosowania zasada właściwości duchownego wyznania narzeczonej (art. 192 PM). Odmowa udzielenia ślubu przez duchownego katolickiego była podstawą do udzielenia go przez duchownego wyznania narzeczonego (art. 194 PM). W tej sytuacji niemożliwe było także spełnienie wymogu art. 43 PM, aby zapowiedzi ogłoszone zostały w parafii każdego z małżonków. Problem pogłębiło nieprzychylnie związkom z innowiercami nowe prawo katolickie²⁸. Dlatego Rada Państwa postanowiła w 1905 r., że zapowiedzi mogą być głoszone jedynie w Kościele protestanckim²⁹. Kolidują w ramach ustaw kościelnych właściwych dla wyznań chrześcijańskich nie mogła bowiem decydować o możliwości zawarcia małżeństwa skutecznie według prawa cywilnego. Ustawodawca takiej ewentualności nie brał pod uwagę od samego początku, czemu dał zresztą wyraz, odpowiednio redagując art. 194 PM. W ślad za tym rozwiązaniem odpowiednio uregulowano przeszkody małżeńskie, których zadaniem była przede wszystkim ochrona ogólnie pojętego światopoglądu chrześcijańskiego.

Stąd niechętnie stanowisko ustawodawcy względem niektórych rygorów katolickiego prawa kościelnego. Pominięto zwłaszcza takie rozwiązania, które miały antagonizujący charakter. Przykład w tym względzie stanowi *imp. mixtae religionis*. Kwestia uzyskania dyspensy od tej przeszkody w świetle prawa cywilnego nie występowała. Czynniki ten rzutował na oblicze małżeństwa ewangelickiego,

²⁷ Konsystorz ewangelicki skazywał wówczas małżonka winnego na swoistą karę bezżeństwa, zależnie od przyczyny rozvodu na okres 3 albo 6 lat, obowiązującej tylko w przypadku pozostawania przy życiu strony niewinnej. Terminy te miały charakter sankcji cywilnoprawnej, stanowiącej przejaw represji w stosunku do winnego małżonka.

²⁸ Dekret o zaręczynach i małżeństwie z polecenia i władzy Jego Świątobliw. Piusa X papieża przez św. Kongregację Soboru wydany, Odbitka z „Przeglądu Katolickiego” za 1907 r., NN 37, 38 i 40.

²⁹ Zdanie Rady Państwa z dnia 14 marca 1905 r., Zb. Ustaw i rozp. 86/1905, poz. 704.

którego skuteczne zawarcie według prawa cywilnego nie mogło być ograniczane w prawie kościelnym narzeczonych innego wyznania aniżeli ewangelickie.

Odmienne stanowisko zajęto w przypadku przeszkody różności religii (*impedimentum disparitatis cultus*). Charakter tej przeszkody służył umacnianiu światopoglądu chrześcijańskiego. Wykluczono zatem małżeństwo ewangelika z niechrześcijaninem *ab initio* (art. 133 PM). W prawie małżeńskim Królestwa Kongresowego możliwe było jednak przejście jednego z małżonków niechrześcijańskich na wyznanie ewangelickie. W takim przypadku ewangelickie prawo kościelne dopuszczało *Privilegium Paulianum*³⁰. Podobnie art. 207 PM umożliwiał konwertycie rozwiązanie związku, „jeżeli iego współmałżonek, który pozostał w dawney wierze, wzbrania się w dalszem z nim zostawać pożyciu, albo przeszkadza mu w pełnieniu obowiązków nowej iego wiary”. Z art. 206 PM wynikała natomiast gwarancja nienaruszalności małżeństwa niechrześcijan przechodzących na wyznanie ewangelickie. Małżeństwo w takim przypadku istniało choćby wbrew przeszkodzie pokrewieństwa, ustanowionej w przepisach o małżeństwie ewangelików.

ZAKOŃCZENIE

Charakterystyka małżeństwa ewangelickiego musi uwzględniać całokształt czynników wpływających na znaczenie tej instytucji w stosunkach państwowych. Pozycja normatywna małżeństwa ewangelickiego była kształtowana przede wszystkim przez przepisy międzywyznaniowe. Pozycja ta ścierała się z konkurencyjnym małżeństwem katolickim. W ten sposób dochodziło do ucierania się pojęcia małżeństwa ewangelickiego w prawie z 1836 r.

Przepisy regulujące małżeństwo katolicko-ewangelickie przewidywały do 1891 r. nadrzędny charakter małżeństwa zawartego przed duchownym katolickim. W kwestii właściwości sądu w sprawie rozwodowej lub o unieważnienie małżeństwa decydowało wyznanie duchownego udzielającego ślubu (art. 196 PM)³¹. Z ceremonią katolicką związany był jednak wzmiankowany zakaz

³⁰ Art. 29 Zbioru Ustaw Kościoła Ewangelickiego o nieważności małżeństwa iako też o rozwiązaniu małżeństwa ważnie zawartego stanowił w zdaniu drugim, że „przyimuiący wiarę chrześciańską po zawartem małżeństwie, żądać może rozwiązania małżeństwa, iezeliby drugi małżonek przy wyznaniu niechrześciańskim obstawał”. Zob. APER, S. I. 97.

³¹ Przed nowelizacją z 1891 r. art. 196 PM stanowił: „Sąd duchowny tego wyznania, którego iest kapłan dający ślub, będzie właściwym do rozpoznawania ważności związku małżeńskiego. Wyrok iego będzie obowiązywał obiedwie strony, iednakże strona rzymsko – katolicka, której małżeństwo unieważnionem zostało, przez konsystorz ewangelicki, nie będzie mogła w żadnym przypadku, w nowe wchodzić związki małżeńskie, póki poprzednie iey związki, przez zwierzchność duchowną katolicką, unieważnione nie będą, i póki nie upłynie przeciąg czasu art. 69 i 70 zakreślony”.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

rozvodu (art. 197 PM) i to także wówczas, gdy ceremonia ta miała charakter następczy względem właściwego z punktu widzenia prawa ślubu cywilnego (art. 193 PM)³².

Likwidacja Generalnego Konsystorza doprowadziła do zerwania więzi organizacyjnych pomiędzy obydwooma wyznaniem ewangelickimi. Odtąd każde z nich posiadało własny konsystorz oraz zorganizowany w jego ramach sąd. Oba sądy stosowały przepisy rozdziału IV. Kwestia organizacji kościelnej, względnie regulacji prawa materialnego, nie kształtowała jednak pozycji małżeństwa ewangelickiego w takim stopniu jak prawo międzywyznaniowe.

Zawarcie małżeństwa z ewangelikiem było uregulowane zależnie od wyznania drugiego małżonka. W kwestii zawarcia małżeństwa przewidziano pewną równowagę, gdyż właściwość duchownego ewangelickiego do udzielenia ślubu występowała wówczas, gdy narzeczoną była ewangeliczka (art. 192 PM). Tym niemniej w przypadku małżeństwa z katolikiem art. 193 PM dopuszczał powtórzenie ceremonii ślubnej w obrzędku wyznania narzeczonego, co do nowelizacji z 1891 r. wykluczało rozwód.

Do tej nowelizacji miało miejsce również zróżnicowanie skutków cywilnych rozvodu na podstawie art. 196 PM. Gdy bowiem obrzędki ślubne dopełniono wyłącznie przed duchownym ewangelickim, to w przypadku rozvodu tak zawartego małżeństwa dochodziło jedynie do zróżnicowania skutków cywilnych, gdyż małżonek katolicki, aby ponownie zawrzeć małżeństwo, musiał uzyskać unieważnienie poprzedniego związku w sądzie swojego wyznania. Rozwiązanie to postrzegano w literaturze jako ukłon ustawodawcy rosyjskiego w stronę katolicyzmu. Deprecjonowany był w ten sposób wyrok rozwodowy konsystorza ewangelickiego. Ostatecznie bowiem nie rozstrzygał kwestii zawartego przez katolika małżeństwa, choć w zakresie stosunków majątkowych między małżonkami był ostateczny. Podobną regulację w odniesieniu do wyroku konsystorza prawosławnego znajdujemy w art. 204 PM w pierwotnej redakcji. Z rozwiązania tego zrezygnowano dopiero w 1891 r.

Charakterystyka normatywna małżeństwa ewangelickiego była kształtowana przez reglamentację rozvodu oraz ściśle z tym zjawiskiem związaną właściwość sądu. Nie bez znaczenia było prawo materialne zawarte w rozdziale IV, jednak możliwość jego zastosowania zależała od przepisów prawa międzywyznaniowego. Utrzymanie wyznaniowej konstrukcji małżeństwa w ustawodawstwie

³² Według stanowiska Generalnego Konsystorza z 1837 r. „rozwód niema miejsca a rozpoznanie ważności małżeństwa do Zwierzchności duchownej Katolickiej należy, jeżeli aby jeden z małżonków był wyznania Katolickiego i ślub dany był przez duchownego Katolickiego. Czyli prócz tego, ślub był dany przez duchownego Ewangelickiego, lub nie, to nie zmienia nic w samym przedmiocie sprawy”. APER, S. I. 97, Opinia Generalnego Konsystorza z 3/15 września 1837 r. na zapytanie Superintendenty Płockiej z 15/27 czerwca 1837 r. o stosowanie art. 196 i 197 w sprawach małżeństw zawieranych pomiędzy ewangelikami i katolikami.

państwowym doby międzywojnia pociągnęło za sobą konieczność stosowania przepisów rozstrzygających międzywyznaniowe kwestie kolizyjne. Z kolei rezygnacja po wyzwoleniu z wyznaniowej konstrukcji małżeństwa pozwoliła na porzucenie regulacji międzywyznaniowej i w konsekwencji na rozciągnięcie zmodyfikowanych przepisów rozdziału IV na ogół obywateli w ramach świeckiego prawa małżeńskiego z 1945 r.

Z państwowego punktu widzenia małżeństwo ewangelickie przeszło do historii wraz z unifikacją i sekularyzacją prawa polskiego, czego efektem było uchylene dekretu mikołajewskiego. Po wejściu w życie 1 stycznia 1946 r. prawa małżeńskiego z 1945 r. nastąpił ponowny rozdział małżeństwa cywilnego i wyznaniowego. Odtąd małżeństwo ewangelickie pozostaje niezmiennie instytucją o religijnym charakterze. Wpływu na ten stan rzeczy nie miało także wejście w życie rozwiązań umożliwiających nadanie skutków cywilnych małżeństwu zawartemu według obrządku ewangelickiego³³.

W obecnym prawie polskim brak bowiem kryterium, które pozwalałoby na wyodrębnienie tego małżeństwa. Podkreślić należy, że Kodeks rodzinny i opiekuńczy z 1964 r.³⁴, podobnie jak przepisy projektu prawa małżeńskiego z 1929 r., nie podejmuje kwestii właściwości wyznaniowej duchownego do udzielenia ślubu. W konsekwencji można zaryzykować tezę, że pozycja prawna małżeństwa ewangelickiego w Polsce od 1 stycznia 1946 r. odpowiada zasadniczo pozycji, która charakteryzowała to małżeństwo na obszarze Królestwa Kongresowego do 31 grudnia 1825 r.

Warto także odnotować, że rozdział IV w dużym stopniu odpowiadał postulowanym w okresie międzywojennym rozwiązaniom co do planowanej unifikacji prawa małżeńskiego. W środowisku naukowym międzywojnia pojawił się postulat, aby unifikacja prawa małżeńskiego nawiązywała do regulacji małżeństwa w niemieckim kodeksie cywilnym (BGB), obowiązującym w dzielnicy popruskiej. System przyczyn rozwodowych w obu wzmiankowanych regulacjach wykazywał podobieństwo. Różnica polegała oczywiście na świeckości małżeństwa ustanowionej w prawie niemieckim.

Niestety, przyjęty przez Komisję Kodyfikacyjną projekt prawa małżeńskiego z 1929 r. nie wyszedł naprzeciw tym oczekiwaniom. Zdeprecjonowano bowiem rozwód, na czoło wysuwając separację jako podstawową instytucję służącą uchynieniu pożycia małżeńskiego. Przewidziano dodatkowo szereg ograniczeń utrudniających uzyskanie rozwodu, którego zasadniczą przesłanką była uprzednio orzeczona separacja. Kształt projektu Komisji Kodyfikacyjnej podyktowany był oczywiście realiami międzywojennej Polski. Pomimo tych zabiegów projekt

33 Zob. T.J. Zieliński, *Stosowanie wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego poza Kościołem katolickim*, „Państwo i Prawo” 2011, z. 2, s. 19–33.

34 Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz. U. Nr 9, poz. 59.

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

doprowadził do ostrego konfliktu ze środowiskami katolickimi. Dyktatura sanacyjna nigdy nie podjęła próby wprowadzenia go w życie.

W przyjętym w sprzyjającej sytuacji politycznej w powojennej Polsce dekrete unifikacyjnym z 1945 r. odstąpiono od ograniczeń rozwodowych, wyraźnie przez to nawiązując do konstrukcji rozwodu z rozdziału IV dekretu mikołajewskiego. System przyczyn rozwodowych nowego prawa odpowiadał w dużej części systemowi z rozdziału IV. Chociaż, w przeciwieństwie do prawa dzielnicowego, był to system przyczyn pośrednich, odnoszących się do unifikacyjnej przesłanki stałego rozkładu pożycia. Niemniej w stosunku do niektórych przyczyn postulowany był przymiot bezwzględności. Upodabniałoby to jeszcze bardziej rozwód unifikacyjny do ewangelickiego.

Zresztą podkreślić należy, że system przyczyn rozwodowych z rozdziału IV nie odbiegał zbyt od koncepcji stałego rozkładu pożycia małżeńskiego. Rozwód ewangelicki miał w istocie mieszany charakter, bo choć opierał się na bezwzględności przyczyn, to jednocześnie w ramach konstrukcji niektórych z nich występowała kwestia kontynuowania pożycia (wybaczenia współmałżonkowi lub niewytoczenia powództwa w określonym terminie). Tym samym trwałość pożycia małżeńskiego, pomimo realizacji bezwzględnej przyczyny rozwodowej, była brana pod uwagę przez sąd konsystorski. Chociaż prawo mikołajewskie nie opierało rozwodu na odrębnie ujętej przesłance stałego rozkładu pożycia, to jednak kwestia trwałości i zupełności rozpadu małżeństwa była uwzględniona przez ustawodawcę. W rezultacie udowodniona w przewodzie sądowym kontynuacja pożycia, stanowiąc część konstrukcji niektórych przyczyn, prowadziła po prostu do oddalenia powództwa rozwodowego. Pomimo różnicy konstrukcyjnej rozwodu ewangelickiego i unifikacyjnego w praktyce mamy do czynienia z rozwiązaniami o podobnych skutkach prawnych.

Ciekawostką stanowi fakt, że kwestię przebaczenia (w praktyce kontynuacji pożycia) uwzględniono jako element konstrukcji przyczyn przeniesionych do prawa unifikacyjnego. W rezultacie w prawie tym mamy niejako podwójnie uwzględnioną kontynuację pożycia – raz w ramach samej przyczyny stałego rozkładu pożycia i powtórnie w ramach niektórych przyczyn tego rozkładu, przejętych ze starego prawa.

Podobieństwo rozwiązań unifikacyjnych do starego prawa nie jest dziełem przypadku. Wpływ przepisów o małżeństwie ewangelików na unifikację prawa małżeńskiego w Polsce stanowi przez to niezwykle interesujący wątek. Wydaje się bowiem, że świeckie, względnie wyznaniowe, podłoże prawa małżeńskiego schodzi na dalszy plan, jeżeli w warstwie materialno-prawnej mamy do czynienia z liberalnym podejściem do kwestii rozwodowej.

Zerwanie w ramach prawa unifikacyjnego z zasadą wyznaniowości małżeństwa pozostaje bez wpływu na swego rodzaju paradoks, jakim było w praktyce

utrzymanie rozwodu ewangelickiego w ramach ogólnokrajowego prawa małżeńskiego. W konsekwencji nie tylko konstrukcja normatywna, ale i społeczna rola rozwodu ewangelickiego wywarła wpływ na oblicze zunifikowanego prawa małżeńskiego.

BIBLIOGRAFIA

- Konic H., *Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1903.
- Konic H., *Prawo małżeńskie obowiązujące w b. Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1924.
- Konic H., Lutostański K., *Prawo cywilne obow. w b. Król. Polskiem. Repetytorium egzaminacyjne*, Warszawa 1935.
- Pałubicki W., Iluk J., *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995.
- Tarcza wiary dla członków kościoła polskiego ewangelicko-reformowanego ułożona*, oprac. A. Woyde, wyd. II, Warszawa 1920.
- Troeltsch E., *Spoleczne oddziaływanie protestantyzmu*, tłum. Wojciech Adamek [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 228–250.
- Wilanowski B., *Prawo małżeńskie*, oprac. na podst. wykładów Bolesława Wilanowskiego, [b.m.] 1931.
- Wołowski J.K., *Kurs Kodexu Cywilnego*, Warszawa 1868.
- Zieliński T.J., *Stosowanie wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego poza Kościołem katolickim*, „Państwo i Prawo” 2011, z. 2, s. 19–33.

STRESZCZENIE

Przedmiot niniejszych rozważań stanowi pojęcie małżeństwa ewangelickiego w obowiązującym na obszarze Królestwa Kongresowego prawie małżeńskim z 1836 r. W prawie tym doszło do wyodrębnienia przepisów regulujących małżeństwo ewangelickie. Wyodrębnienie to nadało związkowi odpowiednią rangę. Istotnymi elementami składowymi pojęcia tego małżeństwa była dopuszczalność rozwodu oraz jurysdykcja sądowa w tym przedmiocie. W świetle konstrukcji prawa małżeńskiego z 1836 r. kwestia zastosowania przepisów o małżeństwie ewangelików w sprawie rozwodowej wynikała z kompetencji sądu tego wyznania.

Przeгляд rozwiązań charakteryzujących małżeństwo ewangelickie oparty został na chronologii zmian, które dotyczyły przede wszystkim kwestii międzywyznaniowych. Zasadnicza nowelizacja w tym zakresie nastąpiła w 1891 r. Wpłynęła na normatywny kształt

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

pojęcia małżeństwa ewangelickiego, a przez to rzutowała również na prawny charakter związku z ewangelikiem lub osobą, która przyjęła wyznanie ewangelickie po ślubie.

Prawo międzywyznaniowe posiadało kluczowe znaczenie dla określenia dopuszczalności rozwodu, w praktyce bowiem określało właściwość prawa materialnego w tej sprawie. Dotyczące ewangelików prawo materialne zostało jednak uwzględnione jedynie w wymiarze niezbędnym do określenia pojęcia małżeństwa ewangelickiego. Celem ustawodawcy z 1836 r. było przede wszystkim ograniczenie możliwości zastosowania właściwego dla osób tego wyznania prawa materialnego w sprawie rozwodowej. Osiągnięto go za pomocą odpowiedniej regulacji małżeństwa ewangelickiego w prawie międzywyznaniowym. W ten sposób ustawodawca zmierzał do marginalizacji społecznej roli rozwodu ewangelickiego. Pełnił on jednak istotną rolę społeczną, stanowiąc przejaw zdrowego rozsądku w kwestii polityki rodzinnej. Jego kształt normatywny dopełnia pojęcie małżeństwa ewangelickiego, a zarazem wpływa na unifikację prawa małżeńskiego w Polsce.

Słowa kluczowe: małżeństwo, ewangelicy, rozwód, protestantyzm, prawo wyznaniowe, ewangelicka etyka seksualna i małżeńska.

THE NOTION OF EVANGELICAL MARRIAGE IN THE MARRIAGE LAW OF 1836

The article describes the evangelical/protestant marriage in the marriage law of Congress Poland. The civil/state law of Congress Poland after 1836 defined the following characteristics of evangelical marriage: the admissibility of divorce and the ecclesiastical court's jurisdiction. The ecclesiastical judicature in marriage cases pertained to divorce, separation, and marriage annulment. The state law, on the other hand, regulated which court would be competent to decide interdenominational marriage cases and its provisions were mandatory in character for ecclesiastical courts. The interdenominational marriage regulation had a major impact on the notion of evangelical marriage in the law of Congress Poland. The admissibility of divorce depended on the jurisdiction of the evangelical church court. The marriage law of 1836 applied after Poland regained independence in central voivodeships of the Polish Republic. This situation changed in 1945 after the unification of the marriage law and the introduction of civil marriage.

Key words: marriage, evangelicals, divorce, Protestantism, religious law, evangelical sex and marriage ethics.

Sylwia Góra

ORCID 0000-0002-8844-9528
Akademia Pomorska w Słupsku
sylvia.gora@apsl.edu.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.85-98

Dariusz Góra

ORCID 0000-0001-7662-8812
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
d.gora@uksw.edu.pl

RELACJE PAŃSTWO–KOŚCIÓŁ KATOLICKI ORAZ PRZEMIANY KULTUROWE NA WSPÓŁCZESNEJ MALCIE – ZASADY A RZECZYWISTOŚĆ

WPROWADZENIE

Malta zawdzięcza swój chrześcijański charakter św. Pawłowi Apostołowi, który zatrzymał się na niej w 60 r., kiedy statek, którym płynął do Rzymu, rozbił się u jej wybrzeży¹. Listy papieża Grzegorza Wielkiego (VI/VII w.) są najstarszym pisanym świadectwem, mówiącym o zorganizowanej wspólnocie chrześcijańskiej na tych ziemiach. Społeczeństwo maltańskie znane jest z wielowiekowej tradycji gościnności wobec wyznawców innych religii (judaizm, islam²) i ras oraz praktyki niedyskryminacji zarówno w czasach autonomii (1947–1964), jak i współcześnie, po odzyskaniu niepodległości (1964)³.

W niniejszym tekście pragniemy skupić się na okresie ostatniego ćwierćwiecza, w którym doszło do zasadniczych, wręcz rewolucyjnych zmian religijno-obyczajowych w tym jednym z najbardziej katolickich krajów na świecie. Interesuje nas brak korelacji pomiędzy bardzo harmonijnie układającą się współpracą na linii Malta–Stolica Apostolska, ewolucyjnymi przemianami maltańskiego społeczeństwa a – z drugiej strony – następującymi skokowo, radykalnymi reformami prawnymi realizowanymi przez maltańską klasę polityczną. Jest to fenomen, który potrafimy skonstatować, ale którego nie jesteśmy w stanie wyjaśnić.

-
- ¹ Zob. J.S. Abela, *Malta. A Brief History*, Hal Tarxien 2017, s. 215.
 - ² Zob. S. Górzna, *Jan Paweł II wobec obecności islamu w Unii Europejskiej. Konteksty politologii religii*, Słupsk 2018, s. 357–358; A. Mezglewski i in., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 4.
 - ³ Zob. U. Mifsud Bonnici, *Państwo i Kościół na Malcie* [w:] *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 270.

I. PAŃSTWO WYZNANIOWE – INSTYTUCJONALNE POWIĄZANIE RELIGII I POLITYKI

Jednym z kryteriów klasyfikacji współczesnych państw jest ich stosunek do religii oraz do jednostek i wspólnot o charakterze religijnym, określanych mianem Kościołów i związków wyznaniowych⁴.

W państwie wyznaniowym występuje instytucjonalny spłot instytucji państwa z religią (związkami wyznaniowymi). Państwa wyznaniowe można podzielić ze względu na kryterium wyznaniowe na: katolickie (np. Malta), protestanckie (np. państwa skandynawskie) czy muzułmańskie (np. Arabia Saudyjska)⁵.

W strukturze wyznaniowej 27 państw Unii Europejskiej dominującym wyznaniem jest chrześcijaństwo w jego wszystkich trzech nurtach – katolicyzm, prawosławie oraz protestantyzm. Malta, która podobnie jak Polska przystąpiła do UE 1 maja 2004 r., ma tradycje instytucjonalnych więzi z Kościołem katolickim. Jego uprzywilejowana pozycja ma swoje historyczne korzenie związane z funkcjonowaniem Zakonu Maltańskiego, czyli z okresem, kiedy prawo kanoniczne było dominującym porządkiem prawnym Malty, przeważając w sytuacji konfliktu nad prawem państwowym⁶.

W gronie państw wyznaniowych można wyróżnić dwa podsystemy: wyznaniowości tradycyjnej, zwanej też zamkniętą, oraz zmodernizowanej, inaczej otwartej. Obecnie w Europie nie ma państwa wyznaniowego w wersji zamkniętej. Za czasów gen. Franco takim państwem była Hiszpania. Z kolei do państw wyznaniowych o charakterze otwartym możemy zaliczyć państwa uznające jedną religię za religię narodową lub państwową z racji historycznych, na ogół z racji wkładu danej instytucji wyznaniowej w kulturę narodową, albo z przyczyn socjologiczno-demograficznych, jeśli do danej instytucji religijnej przynależy większość obywateli. Religia narodowa zazwyczaj jest subwencjonowana z funduszy państwowych. Państwa wyznaniowe o charakterze otwartym charakteryzują się następującymi cechami:

- a) nieobecnością doktryny religijnej określanej mianem jedynie prawdziwej;
- b) oficjalnym uznaniem jednej religii za religię narodową lub państwową;
- c) subwencjonowaniem tej religii z funduszy publicznych;
- d) gwarancją wolności religijnej dla przedstawicieli innych wyznań i religii⁷.

4 Zob. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego* [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 106; A. Gajda, *Kościoły i związki wyznaniowe w prawie wspólnotowym* [w:] *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009, s. 15–35.

5 Zob. P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 218.

6 Zob. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawnoporównawcze*, Lublin 2007, s. 88.

7 Zob. J. Krukowski, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004, s. 51.

Obecnie w Europie państwem wyznaniowym w wersji otwartej jest m.in. Republika Malty⁸.

W ustawach zasadniczych państw wyznaniowych unormowania dotyczące religii są na ogół wymieniane wśród naczelnych zasad. To one określają charakter państwowości, uwzględniając pozycję jednostki-obywatela⁹. Nie inaczej jest w przypadku konstytucji Malty, o czym traktuje dalsza część artykułu.

Konstytucja Malty z 21 września 1964 r.¹⁰ reguluje stosunki między Kościołem katolickim a państwem maltańskim¹¹. Ustanawia katolicyzm religią państwową, jednocześnie gwarantując wolność religijną dla wszystkich obywateli. Art. 2 ust. 1 (rozdział I: *Republika Malty*) stanowi, że „religią Malty jest religia Rzymskokatolicka Kościoła Apostolskiego”, a zatem państwo to nie jest neutralne pod względem światopoglądowym, ponieważ ustrojodawca wskazał, że religia katolicka jest religią tego państwa. Ust. 1 został sformułowany nie tyle jako nakaz, lecz jako stwierdzenie stanu rzeczy¹².

Jednym z najbardziej oryginalnych zapisów konstytucji maltańskiej jest art. 2 ust. 2, nakładający na Kościół katolicki „obowiązek i prawo nauczania, jakie zasady są dobre, a jakie złe”. Państwo maltańskie przyznało zatem Kościołowi pełnię autorytetu konstytucyjnego w kwestiach etyki i moralności, czyniąc z orzeczeń tego zewnętrznego względem siebie podmiotu aksjologicznego arbitra porządku prawnego.

Ustawa zasadnicza Malty przewiduje ponadto obowiązkową katechezę w szkołach. Mówi o tym art. 2 ust. 3: „Nauczanie religii Rzymskokatolickiego Kościoła Apostolskiego stanowi składnik obowiązkowego nauczania we wszystkich szkołach państwowych”. W art. 10 dodaje się, że podstawowa edukacja ma być darmowa i obowiązkowa. Jednak nauczanie religii nie jest przymusowe, a obowiązkiem państwa jest zapewnienie go i wynagradzanie nauczycieli tego przedmiotu. Ust. 1 i 3 nie zostały wzmocnione przez art. 66, który zmianę kluczowych artykułów konstytucji obwarowuje szczególnymi warunkami. Ust. 2, uznający prawo Kościoła katolickiego do nauczania, zyskał takie wzmocnienie. Uznano bowiem, że prawo do nauczania powinno być zawarowane nawet wtedy, gdy Kościół katolicki przestałby być Kościołem większości społeczeństwa maltańskiego¹³.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Zob. P. Borecki, *Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2017, nr 20, s. 232.

¹⁰ *Konstytucja Malty*, tłum. J. Winczorek, Warszawa 2007.

¹¹ Zob. K. Aquilina, *Church and State Relations in the Constitution of Malta*, „Polonia Sacra” 2018, nr 2 (51), s. 175; P.G. Xuereb, *The Constitution of Malta: Reflections of the New Mechanism for Synchrony of Values in Different Levels of Governance [w:] National Constitutions in European and Global Governance: Democracy, Rights, the Rule of Law*, red. A. Albi, S. Bardutzky, The Hague 2019, s. 142–143.

¹² Zob. K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 88.

¹³ Zob. tamże, s. 89.

Zdaniem komentatorów niniejszy artykuł tworzy podstawę prawną dla takich praktyk, jak: obecność krzyża w instytucjach publicznych, np. parlamencie; modlitwa o charakterze katolickim odmawiana przed każdym posiedzeniem parlamentu; Msza o Duchu Świętym sprawowana w stołecznej konkatedrze przed rozpoczęciem każdej sesji parlamentu czy przysięga o charakterze religijnym składana przez osoby pełniące funkcje publiczne¹⁴.

Art. 32. reguluje kwestię podstawowych praw i wolności człowieka („to znaczy prawa do poszanowania bez względu na rasę, pochodzenie, poglądy polityczne, kolor skóry, wyznanie lub płeć każdego i wszystkich”) i jest pierwszym z grupy artykułów rozdziału IV zatytułowanego *Podstawowe prawa i wolności jednostki*. Jak precyzuje ustawodawca: „przepisy niniejszego rozdziału służą ochronie wymienionych wyżej praw i wolności z takimi ograniczeniami, jakie zawarte są w tych przepisach i jakie służą zagwarantowaniu, że korzystanie z wymienionych praw i wolności przez każdą jednostkę nie przynosi uszczerbku dla praw i wolności innych osób ani dla interesu publicznego”.

Pomimo wyznaniowego charakteru państwa art. 40 ust. 1 konstytucji (rozdział IV) zawiera następującą gwarancję: „Każdemu przysługuje na Malcie pełna wolność sumienia i każdy ma prawo do swobodnego uczestniczenia w wybranych przez siebie praktykach religijnych”. Oznacza to, że Malta nie jest państwem „naruszającym swoim obywatelom jedną powszechnie obowiązującą religię państwową”¹⁵. W art. 40 ust. 2 zagwarantowano, że „[n]a nikogo nie można nakładać obowiązku uczestnictwa w nauczaniu religii lub wykazywania się wiedzą lub umiejętnościami związanymi z religią, jeśli, w przypadku osoby, która nie ukończyła lat szesnastu, sprzeciw wobec takiego obowiązku zgłosi osoba, która zgodnie z prawem sprawuje nad nią władzę rodzicielską [...]”. Art. 45 ust. 3 gwarantuje ochronę przed dyskryminacją, która mogłaby wystąpić z powodu: rasy, pochodzenia, przekonań politycznych, koloru skóry, płci lub wiary. Ust. 9 art. 45 wyjaśnia wszak, że: „Niezależnie od formy jego wyrażenia, wymóg, by Apostolska Religia Rzymskokatolicka była nauczana przez osobę wyznającą tę religię, nie może zostać uznany za niezgodny lub sprzeczny z niniejszym artykułem”.

Gwarancje wolności sumienia i wyznania (art. 40), jak również wolności wyrażania poglądów (art. 41), zostały zaliczone przez ustrojodawcę do kategorii podstawowych praw i wolności jednostki, co wskazuje na ich przynależność do pierwszej kategorii praw człowieka, czyli wolności i praw osobistych, które

¹⁴ Ustawodawstwo maltańskie przewiduje także możliwość złożenia przez urzędnika przysięgi o charakterze świeckim. Zob. U. Mifsud Bonnici, dz. cyt., s. 269; K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 88–89.

¹⁵ P. Sobczyk, dz. cyt., s. 108.

przysługują każdemu bez wyjątku¹⁶. Konstytucja maltańska łączy zatem dwa elementy – uprzywilejowaną pozycję Kościoła katolickiego (państwo wyznaniowe) oraz wolność religijną (element właściwy państwu świeckiemu)¹⁷.

II. UMOWY MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ A REPUBLIKĄ MALTY

Większość umów konkordatowych zawartych w okresie pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005) stanowią umowy z państwami europejskimi, wśród których możemy wyróżnić m.in. konkordaty z państwami Europy Zachodniej, w tym z Maltą. Są to tzw. umowy parcjalne, dotyczące wybranych spraw jak np. szkoły katolickie¹⁸. Poniżej omówimy relacje państwa z Kościołem katolickim w szczegółowych kwestiach, które są regulowane na podstawie umów międzynarodowych (umowy parcjalne), zawartych między państwem maltańskim i Stolicą Apostolską¹⁹.

Pierwsza z umów dotyczyła unormowania sytuacji Wydziału Teologicznego, który w 1978 r. został usunięty z Uniwersytetu Maltańskiego²⁰. Na mocy umowy między Stolicą Apostolską i Republiką Malty z 26 września 1988 r. Wydział Teologii Katolickiej powrócił do struktur państwowego Uniwersytetu Maltańskiego. Jako przyczynę reintegracji wydziału wskazano „zwłaszcza korzyści o charakterze naukowym, kulturalnym i społecznym, jakie może przynieść ściślejsze powiązanie Wydziału Teologii z Uniwersytetem”²¹.

Umowa zawarta między Republiką Malty a Stolicą Apostolską 16 listopada 1989 r. zagwarantowała nauczanie religii w szkołach państwowych wszystkich poziomów, jednakże nie przymuszając do katolickiej edukacji religijnej. Za przygotowanie programów i podręczników do nauki religii jest odpowiedzialna Konferencja Episkopatu Malty²².

Dwa lata później, 28 listopada 1991 r. zawarto kolejną Umowę między Stolicą Apostolską a Republiką Malty w sprawie szkół kościelnych. Dokument stwierdza

¹⁶ Zob. tamże, s. 108–109; S. Górzna, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem pokoju między narodami i religiami w nauczaniu Jana Pawła II* [w:] *Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata*, red. H. Czakovska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2014, s. 41–59.

¹⁷ Zob. K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 90; P. Sobczyk, dz. cyt., s. 109.

¹⁸ Zob. J. Krukowski, *Konkordaty Jana Pawła II*, „Studia Prawnicze KUL” 2017, nr 4 (72), s. 174–175.

¹⁹ Zob. K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 90.

²⁰ Zob. A. Koster, *Clericals versus Socialists: Toward the 1984 Malta School War* [w:] *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, red. E.R. Wolf, Albany 1991, s. 115.

²¹ Preambuła, *Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sull'incorporazione della Facoltà di Teologia nell'Università di Malta*, 26.09.1988 r., https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19880926_s-sede-malta-teologia_it.html.

²² *Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta per meglio ordinare l'istruzione e l'educazione religiosa cattolica nelle scuole statali*, 16.11.1989 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19891116_s-sede-malta-educazione_it.html.

m.in.: „Państwo uznaje prawo Kościoła do zakładania i kierowania własnymi szkołami zgodnie z ich szczególnym charakterem oraz autonomię organizacji i działania” (art. 2)²³. Na mocy innej umowy podpisanej tego samego dnia Kościół przekazał państwu nieruchomości kościelne, które nie były wymagane do celów duszpasterskich²⁴. W celu finansowania szkół katolickich utworzono specjalny fundusz, na który składają się dobra kościelne przekazane państwu i objęte postanowieniami ustawy o majątkach kościelnych z 12 czerwca 1992 r.²⁵

3 lutego 1993 r. została podpisana Umowa między Stolicą Apostolską a Republiką Malty w sprawie uznawania skutków cywilnych małżeństw kanonicznych oraz decyzji władz kościelnych i trybunałów dotyczących tych samych małżeństw²⁶. Wprowadzenie w 1975 r. małżeństw zawieranych cywilnie spowodowało paradoksalną sytuację umniejszenia praw małżonków sakramentalnych. Paradoks polega na tym, że w przypadku małżeństw zawieranych kanonicznie możliwe jest stwierdzenie ich nieważności. Ustawa parlamentu maltańskiego z 1975 r., zrównując małżeństwa kanoniczne z cywilnymi, pozbawiła małżonków katolickich możliwości korzystania z prawa do unieważnienia małżeństwa. W tej sytuacji to władza kościelna musiała wywrzeć wpływ na władzę państwową Malty, aby ta oficjalnie zagwarantowała małżeństwom zawieranim kanonicznie pełnię ich praw – czyli możliwość unieważnienia – których pozbawione były małżeństwa cywilne²⁷. Sytuacja unormowana umową z 1993 r. przetrwała do referendum w sprawie rozwodów, które odbyło się na Malcie w 2011 r.

III. OSOBLIWY UPADEK KATOLICKIEJ MALTY

Ostatnie lata przyniosły jednak gwałtowne zmiany na Malcie, które znajdują również swój wyraz w rewizji prawodawstwa. To śródziemnomorskie państwo

23 *Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on Church Schools*, 28.11.1991 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930218_santa-sede-rep-malta-scuole_en.html.

24 Art. 1, *Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on the Temporal Goods of the Church*, 28.11.1991 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930218_s-sede-rep-malta-beni_en.html; zob. A. Bettetini, *Religion and the Secular State in Malta* [w:] *Religion and the Secular State: National Reports*, red. J. Martinez-Torron, W. Cole Durham, Provo 2010, s. 495.

25 Zob. M. Florczak-Wątor, P. Mikuli, *Systemy konstytucyjne Cypru i Malty*, Warszawa 2009, s. 64.

26 *Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on the Recognition of Civil Effects to Canonical Marriages and to the Decisions of the Ecclesiastical Authorities and Tribunals about the Same Marriages*, 3.02.1993 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930203_s-sede-malta_en.html.

27 O wadze sprawy będącej przedmiotem Umowy świadczy fakt, iż strony uzgodniły wsteczne obowiązywanie uzgodnienia, tj. uznanie przez państwo maltańskie kościelnych orzeczeń nieważności małżeństw kanonicznych wydanych przed datą wejścia w życie przedmiotowej umowy (art. 6).

Relacje państwo–Kościół katolicki oraz przemiany kulturowe na współczesnej Malcie...

podąża śladami Europy Zachodniej, gdzie doszło do masowego procesu sekularyzacji²⁸. Wartości katolickie, niegdyś silnie obecne w życiu publicznym społeczeństwa maltańskiego, dziś ulegają gwałtownej erozji.

Podczas pielgrzymki na Maltę w 1990 r. papież Jan Paweł II skierował przesłanie do przedstawicieli nauki, kultury i środowisk artystycznych, w którym zwrócił uwagę na wkroczenie Malty w nowy, dla wielu niezrozumiały, etap zmian kulturowych właściwych innym krajom zachodniej Europy i świata. Podkreślając duchowy wymiar oraz przyrodzoną godność każdej konkretnej osoby ludzkiej, ostrzegał przed postrzeganiem spraw ludzkich przez pryzmat „abstrakcyjnych koncepcji ideologicznych”. Powiedział wówczas: „Korzystaniu z wolności musi towarzyszyć wzrost dojrzałości moralnej i duchowej. Niestety, w miarę jak zbliżamy się do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, w kulturze panującej dostrzegamy oznaki osłabienia poczucia powinności moralnych i zaniku zmysłu duchowego”²⁹.

Porównanie papieskiego napomnienia z laickimi analizami spraw maltańskich pozwala stwierdzić, że lawinowo następujące zmiany kulturowe na śródziemnomorskiej wyspie dokonują się z odwołaniem do tej „abstrakcyjnej koncepcji ideologicznej”, jakiej dostarcza doktryna praw człowieka³⁰. Innym, emocjonalnie wpływowym argumentem pozostaje mimetyzm – dążenie do bycia takim jak inni³¹. W 2011 r. na Malcie odbyło się referendum, w którego wyniku Malta straciła pozycję ostatniego kraju Europy, w którym nie istnieje instytucja rozwodu. Za wprowadzeniem rozwodów opowiedziało się 52,67% głosujących³². Z jednej strony legalizacja rozwodów dopełniła reformę prawną z 1975 r., wprowadzającą związki cywilne obok małżeństw kanonicznych zawieranych w Kościele katolickim (lub innym związku wyznaniowym) i uznawanych przez państwo. Z drugiej jednak strony skutki prawne rozwodu miały odtąd obejmować wszystkie formy małżeństwa, zarówno tych zawartych cywilnie, jak i kanonicznie.

²⁸ Zob. K. Aquilina, dz. cyt., s. 175; S. Górzna, *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 548.

²⁹ Jan Paweł II, *Co się stanie z człowiekiem?*, „L'Osservatore Romano” 1990, nr 7–8, s. 20.

³⁰ Zob. R. Bonello, *The Impact of Religion and Human Rights Talk on Legislation in Malta*, www.academia.edu/25203784/The_Impact_of_Religion_and_Human_Rights_Talk_on_Legislation_in_Malta.

³¹ Zob. A. Deguara, *Till divorce do us part? The role of the Roman Catholic Church in the divorce referendum campaign in Malta*, s. 2, www.academia.edu/26635348/Till_divorce_do_us_part_The_role_of_the_Roman_Catholic_Church_in_the_divorce_referendum_campaign_in_Malta.

³² Zob. A. Abela i in., *Attitudes about Remarriage in Malta*, „Journal of Divorce & Remarriage” 2015, nr 56, s. 370. Inny wynik – 53,2% – podaje R. Pace, *Growing Secularisation in a Catholic Society: The Divorce Referendum of 28 May 2011 in Malta*, „South European Society and Politics” 2012, nr 4, s. 573. Głosy rozłożyły się nierównomiernie na obu wyspach maltańskich – wyspa Gozo prawie w 70% głosowała przeciw wprowadzeniu rozwodów. Zob. M.T. Vassallo, *The Europeanization of Interest Groups in Malta and Ireland*, London 2015, s. 69.

Maltański system partyjny przypomina swój brytyjski pierwowzór: dwubiegunowy podział polityczny zapewniają: Partit Nazzjonalista (Partia Narodowa) po prawej stronie i Partit Laburista (Partia Pracy) po lewej stronie politycznego spektrum. Partia Narodowa reprezentuje program konserwatywny i chrześcijańsko-demokratyczny, podkreślając rolę Kościoła i religii w życiu społecznym. Partia Pracy ma charakter socjaldemokratyczny i unionistyczny, a w zakresie kwestii religijnych – krytyczny wobec nadmiernej roli Kościoła w życiu publicznym³³. Wydawać by się mogło, że linia podziału dotyczącego referendum przebiegnie zgodnie z podziałem definiowanym przez dwie większościowe partie Malty. Sprawy okazały się jednak bardziej złożone, a ich artykulacja pozwala skonstatować niedostatki analizy instytucjonalno-prawnej. Referendum ogłoszono w wyniku inicjatywy dwóch posłów reprezentujących przeciwne partie polityczne³⁴. Lider Partii Pracy, choć publicznie opowiedział się za dopuszczeniem rozwodów, pozostawił w tej sprawie wolny wybór posłom swojej partii w parlamencie. Również władze kościelne zachowały nadspodziewaną wstrzeźliwość, a wsparcie ruchu przeciwnego rozwodom dokonywało się w sposób dyskretny³⁵. Stanowisko jednoznacznie przeciwnie uchwalonemu prawu o rozwodach zajął ówczesny premier Lawrence Gonzi, były przewodniczący maltańskiej Akcji Katolickiej. Jego samotna inicjatywa naraziła go jednak na krytykę w łonie własnej Partii Narodowej, jak również wśród opinii publicznej³⁶.

Ten sam polityk w wywiadzie udzielonym osiem lat później przyjął całkiem odmienną linię argumentacji. Zbywając milczeniem kwestię wartości, reguł moralnych czy porządku prawnego, skupił się wyłącznie na społecznym mimetyzmie. Stwierdził mianowicie, iż wprowadzenie rozwodów na Malcie było nieuniknione, a wejście Malty do Unii Europejskiej „dało kontekst. Zachęciło ludzi do zabrania głosu, do wyjścia z konserwatywnego, tradycyjnego modułu, który mieliśmy przez wiele lat. [...] Żyjemy w czasach, w których zmiany zachodzą tak szybko i nie ma sposobu, abyśmy mogli je zatrzymać, musimy tylko bardzo szybko się przystosować”³⁷. Wydaje się, że postawa byłego premiera Malty odzwierciedla ogólny kryzys tożsamości europejskich elit określających się mianem konserwatywnych i chadeckich.

33 Zob. A. Skrzypek, *System polityczny Malty*, Warszawa 2009, s. 152–162.

34 Zob. L. Mirani, *Malta to legalise divorce after bitter referendum*, „The Independent” 30.05.2011, <https://independent.co.uk/news/world/europe/malta-to-legalise-divorce-after-bitter-referendum-2290802.html>.

35 Zob. A. Deguara, dz. cyt., s. 5–6.

36 Zob. R. Pace, dz. cyt., s. 575.

37 Cyt. za: Y. Pace, *Gonzi admits divorce has been 'positive experience' eight years after voting against*, „Malta Today” 2.08.2019, www.maltatoday.com.mt/news/national/96654/watch_gonzi_admits_divorce_has_been_positive_experience_eight_years_after_voting_against#.Xe9eVTNKiUk.

Relacje państwo–Kościół katolicki oraz przemiany kulturowe na współczesnej Malcie...

Podczas pielgrzymki na Maltę w 2010 r. papież Benedykt XVI przestrzegał przed inspirowaniem się negatywnymi wpływami współczesnego świata: „Nie wszystko, co proponuje współczesny świat, warte jest przyjęcia przez mieszkańców Malty. Różne głosy usiłują namówić nas, byśmy odłożyli na bok naszą wiarę w Boga i Jego Kościół i sami sobie wybrali wartości i przekonania, zgodnie z którymi będziemy żyć. Mówią nam, że wcale nie potrzebujemy Boga ani Kościoła”³⁸. Podczas spotkania z młodzieżą w stolicy kraju Valletcie wskazał, że współczesna kultura propaguje idee i wartości sprzeczne z tymi, które głosił Chrystus. Odwiedzając wyspę na rok przed referendum w sprawie rozwodów, papież zaapelował: „Tu na Malcie życie w społeczeństwie przepojonym wiarą i wartościami chrześcijańskimi. Powinniście być dumni, że wasz kraj staje w obronie dzieci nienarodzonych i trwałości rodziny, mówiąc «nie» aborcji i rozwodom. Proszę was, byście nadal dawali to odważne świadectwo o nienaruszalności życia ludzkiego i uznawali podstawową rolę małżeństwa i rodziny w budowaniu zdrowego społeczeństwa”³⁹. Jedno z najbardziej katolickich społeczeństw świata, w 95% utożsamiające się z Kościołem katolickim⁴⁰, w kolejnych latach miało dać wyraz odmiennemu postrzeganiu rzeczywistości niż głowa ich Kościoła. „Rodzi się nowa Malta” – zadeklarował ówczesny lider opozycji parlamentarnej, Joseph Muscat⁴¹.

Odtąd przemiany nabrały znacznego tempa. W 2014 r. władze Malty zalegalizowały jednopłciowe związki cywilne⁴², a w 2015 r. zezwolono na deklarację zmiany płci, której nie trzeba dokumentować zaświadczeniem lekarskim⁴³. W 2017 r. parlament maltański przyjął ustawę umożliwiającą parom homoseksualnym adopcję dzieci. Celem tej ustawy, popartej przez obie większościowe partie polityczne, było „wprowadzenie równości małżeństw”, co oznacza pełne zrównanie w prawach związków hetero- i homoseksualnych⁴⁴. Nowe przepisy zakazują stosowania w aktach prawnych określeń, takich jak: „matka”, „ojciec”, „mąż” czy „żona”. Zastąpić je mają sformułowania, jak to określono, „genderowo neutralne”.

38 Benedykt XVI, *Zachowujcie wiarę i wartości przekazane wam przez waszego Ojca, św. Pawła Apostoła*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6, s. 11; zob. J.L. Allen, *Papal Clouds Lift in Malta*, „National Catholic Reporter” 2010, nr 14, s. 1, 12, 14.

39 Benedykt XVI, *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6, s. 13.

40 Zob. L. Mirani, dz. cyt.

41 Cyt. za: tamże.

42 Zob. M. Harwood, *Adopting Same-Sex Unions in Catholic Malta: Pointing the Finger at 'Europe'*, „South European Society and Politics” 2015, nr 1, s. 113–131.

43 M. Jendrzyszczak, *Upadek katolickiej Malty. Martwy zapis o „religii państwowej”*, „Polonia Christiana” 24.07.2017, <http://pch24.pl/upadek-katolickiej-malty--martwy-zapis-o-religii-panstwowej-53206.i.html#ixzz61qxvjjr>.

44 Zob. A. Aqulina, dz. cyt., s. 189.

W ciągu zatem niespełna jednej dekady prawodawstwo maltańskie radykalnie zmieniło swój charakter, porzucając pozycję jednego z najbardziej konserwatywnych w Europie i dołączając do peletonu radykalnej rewolucji obyczajowej. Wspomniany wcześniej Joseph Muscat, ówczesnie premier Malty, uznał reformy za przejaw dojrzałości maltańskiej demokracji⁴⁵, co, zważywszy na powagę materii ustawowej, skłania raczej do refleksji nad stopniem reprezentatywności maltańskich instytucji demokratycznych. Klasa polityczna tego kraju, działając blokiem ponad podziałami ideowymi, nie uwzględniła bowiem głosów sprzeciwu pojawiających się w społeczeństwie obywatelskim. Dowiodła, że laksyzm w kwestiach obyczajowych nie naruszył kompleksu interesów i wartości, które legitymizują jej trwanie przy władzy⁴⁶. Pytanie o charakter tych interesów i wartości pozostaje otwarte.

Radykalne zmiany nastąpiły także po stronie kościelnej. W 2017 r. zwierzchnicy obu maltańskich diecezji katolickich, abp Charles Scicluna i bp Mario Grech opracowali specjalne wytyczne dla kapłanów swojego kraju, inspirowane adhortacją papieża Franciszka *Amoris laetitia*⁴⁷. Hierarchowie stwierdzili w nich, że rozwiedzeni katolicy, którzy zawarli kolejny związek cywilny i którzy „w wyniku procesu własnego rozeznania”, „poprzez swoje świadome i oświecone sumienie” sądzą, iż „pozostają w zgodzie z Bogiem”, mają odtąd pełne prawo korzystania z sakramentu Eucharystii na równi z małżeństwami sakramentalnymi⁴⁸. Kiedy współczesny mieszkaniec Malty będzie zapoznawać się z zapisem konstytucji swojego państwa, przyznającym Kościołowi katolickiemu „obowiązek i prawo nauczania, jakie zasady są dobre, a jakie złe”, będą to „zasady dobra i zła” zgodne z tą nową wersją doktryny katolickiej.

Ostatnia dekada przyniosła zaskakujące, rewolucyjne wręcz zmiany w porządku prawnym niewielkiego, acz historycznie bardzo ważnego państwa położonego w sercu Morza Śródziemnego. Nagłość, a zarazem skala radykalizmu tych zmian skłania do dalszych badań dotyczących z jednej strony kulturowych przemian społeczeństwa maltańskiego, z drugiej natomiast instytucjonalnych reguł sprawowania władzy państwowej, które zdają się wykraczać poza standardowo analizowane w literaturze aspekty legalistyczno-systemowe i obejmować znacznie bogatszy wachlarz transakcji o charakterze nieformalnym. Przypadek Malty zdecydowanie zasługuje na dalszą uwagę.

45 Zob. M. Jendryczak, dz. cyt.

46 Zob. M. Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa 2008, s. 325–326.

47 Franciszek [papież], *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.

48 malk, *Co teraz z katolikami na Malcie? Nie muszą się już spowiadać?*, „Polonia Christiana” 19.01.2017, <http://pch24.pl/co-teraz-z-katolikami-na-malcie--nie-musza-sie-juz-spowiadac-,48851,i.htm>.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta per meglio ordinare l'istruzione e l'educazione religiosa cattolica nelle scuole statali*, 16.11.1989 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19891116_s-sede-malta-educazione_it.html.
- Accordo tra la Santa Sede e il Governo della Repubblica di Malta sull'incorporazione della Facoltà di Teologia nell'Università di Malta*, 26.09.1988 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19880926_s-sede-malta-teologia_it.html.
- Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on Church Schools*, 28.11.1991 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930218_santa-sede-rep-malta-scuole_en.html.
- Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on the Recognition of Civil Effects to Canonical Marriages and to the Decisions of the Ecclesiastical Authorities and Tribunals about the Same Marriages*, 3.02.1993 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930203_s-sede-malta_en.html.
- Agreement between the Holy See and the Republic of Malta on the Temporal Goods of the Church*, 28.11.1991 r., www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19930218_s-sede-rep-malta-beni_en.html.
- Benedykt XVI, *Bądźcie serdecznymi przyjaciółmi Jezusa*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6, s. 13.
- Benedykt XVI, *Zachowujcie wiarę i wartości przekazane wam przez waszego Ojca, św. Pawła Apostoła*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 6, s. 11.
- Franciszek [papież], *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Jan Paweł II, *Co się stanie z człowiekiem?*, „L'Osservatore Romano” 1990, nr 7–8, s. 20.
- Konstytucja Malty*, tłum. J. Winczorek, Warszawa 2007.

OPRACOWANIA

- Abela A. i in., *Attitudes about Remarriage in Malta*, „Journal of Divorce & Remarriage” 2015, nr 56, s. 369–387.
- Abela J.S., *Malta. A Brief History*, Hal Tarxien 2017.
- Allen J.L., *Papal Clouds Lift in Malta*, „National Catholic Reporter” 2010, nr 14, s. 1–14.

- Aquilina K., *Church and State Relations in the Constitution of Malta*, „Polonia Sacra” 2018, nr 2 (51), s. 175–199.
- Bettetini A., *Religion and the Secular State in Malta* [w:] *Religion and the Secular State: National Reports*, red. J. Martinez-Torron, W. Cole Durham, Provo 2010, s. 493–503.
- Bonello R., *The Impact of Religion and Human Rights Talk on Legislation in Malta*, www.academia.edu/25203784/The_Impact_of_Religion_and_Human_Rights_Talk_on_Legislation_in_Malta.
- Borecki P., *Znamiona państwa wyznaniowego – uwagi na kanwie dorobku współczesnego konstytucjonalizmu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2017, nr 20, s. 223–248.
- Burgoński P., *Modele relacji między religią i polityką* [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. J. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 216–239.
- Castells M., *Siła tożsamości*, Warszawa 2008.
- Deguara A., *Till divorce do us part? The role of the Roman Catholic Church in the divorce referendum campaign in Malta*, www.academia.edu/26635348/Till_divorce_do_us_part_The_role_of_the_Roman_Catholic_Church_in_the_divorce_referendum_campaign_in_Malta.
- Florczak-Wątor M., Mikuli P., *Systemy konstytucyjne Cypru i Malty*, Warszawa 2009.
- Gajda A., *Kościół i związki wyznaniowe w prawie wspólnotowym* [w:] *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej. Wybrane problemy*, red. E. Firlit, Warszawa 2009, s. 15–35.
- Górzna S., *Jan Paweł II wobec obecności islamu w Unii Europejskiej. Konteksty politologii religii*, Słupsk 2018.
- Górzna S., *Poszanowanie praw człowieka warunkiem pokoju między narodami i religiami w nauczaniu Jana Pawła II* [w:] *Religia, kultura i edukacja w świetle zagrożeń współczesnego świata*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2014, s. 41–59.
- Harwood M., *Adopting Same-Sex Unions in Catholic Malta: Pointing the Finger at ‘Europe’*, „South European Society and Politics” 2015, nr 1, s. 113–131.
- Jendrzejczak M., *Upadek katolickiej Malty. Martwy zapis o „religii państwowej”*, „Polonia Christiana” 24.07.2017, <http://pch24.pl/upadek-katolickiej-malty-martwy-zapis-o-religii-panstwowej-53206,i.html#ixzz61qxyvjir>.
- Koster A., *Clericals versus Socialists: Toward the 1984 Malta School War* [w:] *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives From European Ethnology*, red. E.R. Wolf, Albany 1991, s. 105–131.
- Krukowski J., *Konkordaty Jana Pawła II*, „Studia Prawnicze KUL” 2017, nr 4 (72), s. 169–185.
- Krukowski J., *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 2004.

Relacje państwo–Kościół katolicki oraz przemiany kulturowe na współczesnej Malcie...

- mark, *Co teraz z katolikami na Malcie? Nie muszą się już spowiadać?*, „Polonia Christiana” 19.01.2017, <http://pch24.pl/co-teraz-z-katolikami-na-malcie--nie-musza-sie-juz-spowiadac-,48851,i.htm>.
- Mezglewski A. i in., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.
- Mifsud Bonnici U., *Państwo i Kościół na Malcie* [w:] *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 263–276.
- Mirani L., *Malta to legalise divorce after bitter referendum*, „The Independent” 30.05.2011, <http://independent.co.uk/news/world/europe/malta-to-legalise-divorce-after-bitter-referendum-2290802.html>.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a Kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawno porównawcze*, Lublin 2007.
- Pace R., *Growing Secularisation in a Catholic Society: The Divorce Referendum of 28 May 2011 in Malta*, „South European Society and Politics” 2012, nr 4, s. 573–589.
- Pace Y., *Gonzi admits divorce has been ‘positive experience’ eight years after voting against*, „Malta Today” 2.08.2019, www.maltatoday.com.mt/news/national/96654/watch_gonzi_admits_divorce_has_been_positive_experience_eight_years_after_voting_against#.Xe9eVTNKiUk.
- Skrzypek A., *System polityczny Malty*, Warszawa 2009.
- Sobczyk P., *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego* [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 106–121.
- Vassallo M.T., *The Europeanization of Interest Groups in Malta and Ireland*, London 2015.
- Xuereb P.G., *The Constitution of Malta: Reflections of the New Mechanism for Synchrony of Values in Different Levels of Governance* [w:] *National Constitutions in European and Global Governance: Democracy, Rights, the Rule of Law*, red. A. Albi, S. Bardutzky, The Hague 2019, s. 141–177.

STRESZCZENIE

Konstytucja Malty (1964) traktuje katolicyzm jako religię państwową, jednocześnie gwarantując wolność religijną obywatelom. Konstytucyjne uregulowanie stosunków państwo–Kościół na Malcie łączy w sobie elementy typowe dla klasycznego państwa wyznaniowego oraz państwa świeckiego, zwłaszcza w zakresie wolności wyznania. Zmiany porządku prawnego wprowadzone niedawno przez maltański parlament tworzą napięcie w zestawieniu z długoletnią tradycją harmonijnych relacji między Kościołem a państwem, potwierdzonych także zestawem umów międzynarodowych.

Są również w konflikcie z zasadami moralnymi właściwymi społeczeństwu, które masowo określa się jako katolickie. Sam Kościół wydaje się jednak zmieniać reguły własnej doktryny moralnej na potrzeby państwa, którego ustawodawstwo tworzy dziś niezwykłą mieszankę konserwatyizmu z najbardziej radykalną transgresją.

Słowa kluczowe: konstytucja Malty, Kościół katolicki, wolność religijna, prawo wyznaniowe, związki małżeńskie, rozwody.

THE CHURCH-STATE RELATIONS AND CULTURAL CHANGES
IN CONTEMPORARY MALTA -PRINCIPLES VS. REALITY.

The Constitution of Malta (1964) has established Catholicism as a state religion while guaranteeing religious freedom for all at the same time. The constitutional regulation of Church-state relations in Malta combines elements typical for a classical confessional state and a secular state, especially religious freedom. The recent legislative changes introduced by the Maltese parliament seem surprising in comparison with the ongoing, harmonious Church–state relations, as expressed in a set of international agreements. They also remain in conflict with the moral principles peculiar to a society, which is massively referred to as Catholic. The Church itself, however, seems to be changing the rules of its own moral doctrine for the needs of the state, whose legislation today represents an unusual mix of conservatism with the most radical transgression.

Key words: constitution of Malta, Catholic Church, religious freedom, denominational law, marriage, divorce.

Wojciech Góralski

DOI: 10.34888/ppw.2021.99-124

ORCID 0000-00010-6548-4120

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
w.goralski@uksw.edu.pl

UMOWA MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ I REPUBLIKĄ ANGOLI O WZAJEMNYCH RELACJACH MIĘDZY KOŚCIOŁEM I PAŃSTWEM Z 13 WRZEŚNIA 2019 ROKU

WSTĘP

W dziele głoszenia Ewangelii szczególną rolę odgrywa inkulturacja, a więc proces wcielania katechezy w różne kultury. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* Jan Paweł II podkreśla, iż ów proces oznacza zarówno wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie, jak i zakorzenianie chrześcijaństwa w różnych kulturach¹.

Jednym z narzędzi służących inkulturacji w Afryce jest niewątpliwie umowa Stolicy Apostolskiej z danym państwem. Dwustronne uzgodnienia obejmujące wiele dziedzin życia znaczących tak dla państwa, jak dla Kościoła, w znacznej mierze przyczyniają się do pogłębienia relacji między wiarą a kulturą. Sakralność, która przenika kulturę afrykańską w różnych jej wymiarach, tak socjo-antropologicznych, jak i normatywnych, wytycza inkulturacji intensywność i granice².

Jednym z państw afrykańskich, które zawarły umowę ze Stolicą Apostolską³, jest Republika Angoli; traktat ten, o wzajemnych relacjach między Kościołem i państwem, został zawarty 13 września 2019 roku. Wzmianka w art. 1 ust. 2, art. 10

- 1 Ioannes Paulus, *Adhortatio apostolica „Ecclesia in Africa”* (14.09.1995), AAS 88 (1996), s. 39.
- 2 E. Vecchi, *Il concordato del 2012 tra la Santa Sede e la Repubblica del Burundi alla prova di un'inculturazione che precede il diritto alla libertà religiosa*, „Ius Ecclesiae” 2018, R. 30, nr 2, s. 572.
- 3 Poza Angolą umowy ze Stolicą Apostolską zawarły następujące państwa Afryki – Benin: 2016 (umowa ogólna), Burkina Faso: 2019 (umowa ogólna), Burundi: 2012 (umowa ogólna), Kamerun: 1989 i 1995 (umowy specjalne), Zielony Przylądek: 2013 (umowa ogólna), Czad: 2013 (umowa ogólna), Demokratyczna Republika Konga: 2016 (umowa ogólna), Wybrzeże Kości Słoniowej: 1989 i 1992 (umowy specjalne), Gabon: 2001 (umowa ogólna), Gwinea Równikowa: 2012 (umowa ogólna), Maroko: 1983–1984 (umowa ogólna), Mozambik: 2011 (umowa ogólna), Republika Środkowoafrykańska: 2016 (umowa ogólna), Republika Kongo: 2017 (umowa ogólna), Tunezja: 1964 (umowa ogólna). Zob. *Accordi bilaterali vigenti della Santa Sede*, https://www.iuscangreg.it/accordi_senta_sede.pkp [dostęp: 6 kwietnia 2020 r.].

ust. 1–2, art. 12 ust. 1, art. 15 ust. 4, art. 17 ust. 2, art. 22, art. 24 i art. 25 umowy o „Accordo-Quadro” jednoznacznie wskazuje, iż ma ona charakter ramowy.

To południowo-zachodnie państwo afrykańskie ze stolicą w Luandzie, położone nad Oceanem Atlantyckim, sąsiadujące z Demokratyczną Republiką Konga, Zambią, Kongiem i Namibią, pozostające przez całe stulecia kolonią portugalską, uzyskało niepodległość w 1975 roku. Aktualnie podzielone jest na 18 prowincji, liczy ok. 32 miliony mieszkańców, jest krajem o dużym potencjale gospodarczym. Jest republiką, w której istnieje system wielopartyjny, a konstytucja z 1975 roku, znowelizowana w 1996 i 2010 roku, daje realną władzę prezydentowi, który powołuje premiera i rząd; władza ustawodawcza należy do jednoizbowego parlamentu⁴.

W latach osiemdziesiątych nastąpiła eskalacja militarnego nacisku RPA i zbrojnej aktywności UNITA. Utrzymując współpracę z krajami komunistycznymi, Angola dążyła do nawiązania stosunków ekonomicznych z państwami kapitalistycznymi. W 1990 roku Ludowy Ruch Wyzwolenia Angoli zadeklarował odejście od marksizmu i dążenie do demokracji; podpisano też porozumienie kończące formalnie wojnę domową, która jednak po 1992 roku trwała nadal, mimo porozumienia pokojowego w Lusace (1994) między rządem J.E. Dos Santosa a opozycyjnym UNITA. W 1997 roku Rada Bezpieczeństwa ONZ nałożyła na UNITA sankcje mające uniemożliwić pozyskiwanie uzbrojenia z zagranicy. W 2002 roku przedstawiciele rządu i UNITA podpisali dokument przewidujący zakończenie realizacji postanowień porozumienia pokojowego z 1994 roku⁵.

Chryścianizacja Angoli rozpoczęła się w 1547 roku za sprawą jezuitów, czego rezultatem było utworzenie przez Klemensa VIII w 1596 roku biskupstwa Santa Cruz de Reino de Angola z siedzibą w San Salvador, przeniesioną w 1609 roku do Luandy. Działalność misyjną, kontynuowaną na szerszą skalę przez dominikanów, franciszkanów i augustianów, rozwinięto po 1873 roku. W 1940 roku Stolica Apostolska zawarła z Portugalią układ dotyczący misji w Angoli, na mocy którego krajowcom przyznano prawo do nauki religii w ich języku, a misjonarzom zapewniono swobodę działania; utworzono też nowe diecezje⁶.

Aktualnie chrześcijanie stanowią w Angoli 95,5% populacji, w tym katolicy liczą 56,8%. Struktura administracyjna Kościoła obejmuje pięć metropolii: Huambo (archidiecezja i dwie diecezje), Luanda (archidiecezja i pięć diecezji), Lubango (archidiecezja i trzy diecezje), Malaje (archidiecezja i dwie diecezje) i Saurimo (archidiecezja i dwie diecezje)⁷.

4 *Angola* [w:] *Encyklopedia Gazety Wyborczej*, t. 1, Kraków [b.r.w.], s. 412.

5 Tamże, s. 414.

6 W. Kowalak, *Angola* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 600.

7 http://pl.quaz.wiki/wiki/Catholic_Church_in_Angola [dostęp: 6 kwietnia 2020 r.].

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Umowa o wzajemnych relacjach Kościoła i państwa (o charakterze ogólnym), sporządzona w językach włoskim i portugalskim, podpisana w Watykanie 13 września 2019 roku przez abpa Paula R. Gallaghera, Sekretarza ds. Stosunków z Państwami Sekretariatu Stanu, i Manuela D. Augusto, Ministra Spraw Zagranicznych, została ratyfikowana 21 listopada 2019 roku i tego samego dnia weszła w życie zgodnie z art. 25 tegoż traktatu. Obejmuje ona preambułę oraz 26 artykułów regulujących szeroki wachlarz spraw interesujących obydwie strony, wzbogacając dialog kultury z wiarą⁸.

I. PREAMBUŁA

Preambuła umowy, obejmująca cztery akapity, wskazuje cele i przesłanki jej zawarcia.

W akapicie pierwszym układające się strony wyraziły *pragnienie określenia ram prawnych dla relacji między Kościołem katolickim i Państwem angolskim*⁹.

Akapit drugi wspomina *o uznawaniu konieczności potwierdzenia, umocnienia i pogłębienia więzów przyjaźni, solidarności i współpracy między Stronami*¹⁰.

W akapicie trzecim, o charakterze socjologiczno-historycznym, stwierdzono, *iż bierze się pod uwagę historyczne znaczenie Kościoła katolickiego w Angoli i jego funkcję w służbie postępu oraz dobra duchowego, moralnego, społecznego, kulturowego, pedagogicznego i zdrowia publicznego Ludu angolskiego*¹¹.

Akapit czwarty przywołuje ogólnie *zasady uznane w skali międzynarodowej w dziedzinie wolności religijnej*¹².

II. REGULACJE UMOWY

Regulacje zawarte w umowie, ujęte w 26 artykułach, odnoszą się do różnych kwestii interesujących obydwie strony. Poszczególne jednostki redakcyjne

8 Zob. A. Halemba, *Zagadnienie inkulturacji w Afryce w okresie powstania Orędzia „Africae terrarum” Pawła VI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1992, R. 25–26, s. 69–98; *Conventio inter Sanctam Sedem et Rem Publicam Angoliensem de mutuis relationibus inter Ecclesiam et Statum*, „Communicationes” 2020, R. 52, nr 2, s. 377–386.

9 „Desiderose [le Parti – W.G.] di definire il quadro giuridico delle relazioni tra la Chiesa cattolica e lo Stato angolano”; *Conventio...*, dz. cyt., s. 377.

10 „Riconoscendo la necessità di riaffermare, rafforzare e approfondire i legami di amicizia, solidarietà e cooperazione tra le Parti”; tamże.

11 „Avendo in considerazione la storica rappresentatività della Chiesa cattolica in Angola e la sua funzione al servizio del progresso e del benessere spirituale, morale, sociale, culturale, pedagogico e di salute pubblica del Popolo angolano”; tamże.

12 „Richiamando i concipi internazionalmente riconosciuti in materia di libertà religiosa”; tamże.

można podzielić tematycznie w następujący sposób: zasady ogólne (art. 1–5), miejsca kultu (art. 6), nominacje kościelne (art. 7), tajemnica spowiedzi, sekret zawodowy, nienaruszalność archiwów (art. 8), sprawy przeciwko duchownym (art. 9), majątek kościelny (art. 10), budownictwo sakralne i kościelne (art. 11), zwolnienia podatkowe (art. 12), dostęp do środków komunikowania społecznego (art. 13), rodzina i małżeństwo kanoniczne (art. 14), zakładanie instytucji wychowawczych, zdrowotnych, społecznych, kulturowych i humanitarnych (art. 15), więzy o charakterze religijnym (art. 16), opieka religijna nad katolikami przebywającymi w zakładach specjalnych (art. 17), instytucje nauczania (art. 18), formacja duchowa (art. 19), uniwersytety katolickie (art. 20), instytuty kościelne wychowania i kultury (art. 21), postanowienia końcowe (art. 22–26).

II.1. ZASADY OGÓLNE

Wśród zasad ogólnych zawartych w umowie znalazło się pięć artykułów poświęconych sprawom fundamentalnym, których uregulowania stanowią podstawę dla uzgodnień szczegółowych.

W art. 1 ust. 1 (*Ambito*) układające się strony przyjęły zapis, w którego myśl *potwierdzają, że Kościół katolicki i Państwo angolskie są, każde w swojej dziedzinie, niezależne i suwerenne oraz deklarują respektowanie tej zasady we wzajemnych relacjach i zgodną pracę dla dobra duchowego i materialnego osoby ludzkiej, podobnie jak dla rozwoju dobra wspólnego*¹³.

Potwierdzenie zasady niezależności i suwerenności (autonomii; zob. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 76) stanowi pewien standard przyjmowany we współczesnych, posoborowych umowach konkordatowych. Godna uwagi jest tutaj wzmianka o woli współpracy stron na rzecz dobra (duchowego i materialnego) osoby ludzkiej i rozwoju dobra wspólnego.

W ust. 2 z kolei przyjęto, że *warunki obecnej umowy stosuje się wyłącznie do sytuacji prawnej Kościoła katolickiego w Republice Angoli, mając jednak na uwadze, iż diecezja São Tomé e Príncipe należy do Konferencji Biskupów Angoli i São Tomé*¹⁴. Klauzula końcowa oznacza, iż umowa obejmuje również wymienioną diecezję (Wysp św. Tomasza i Księżęcej).

¹³ „Le Parti riaffermano che la Chiesa cattolica e lo Stato angolano sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, e dichiararono di rispettare nelle loro relazioni tale principio e di lavorare congiuntamente per il benessere spirituale e materiale della persona umana, così come per la promozione del bene comune”; tamże, art. 1 ust. 1.

¹⁴ „I termini del presente Acordo-Quadro si applicano esclusivamente alla situazione giuridica della Chiesa cattolica nella Repubblica di Angola, pur considerando che la diocesi di São Tomé e Príncipe fa parte della Conferenza Episcopale di Angola e São Tomé”; tamże, art. 1 ust. 2.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

W ust. 3 stwierdza się, iż *relacje między Stolicą Apostolską i Państwem angol-
skim są zagwarantowane obecnością Nuncjusza Apostolskiego w Republice Angoli
i Ambasadora Angoli przy Stolicy Świętej*¹⁵.

W art. 2 (*Libertà religiosa*) zawarta jest gwarancja Republiki Angoli udzielona
Kościołowi katolickiemu dotycząca *swobodnego wykonywania jego własnej misji
apostolskiej, w szczególności gdy chodzi o wyznawanie wiary, kult, zarządzanie koś-
cielne, wychowanie, dzieła dobroczynności, podobnie jak działalność stowarzyszeń
i instytucji katolickich, w granicach obecnej mowy ramowej*¹⁶.

Przedmiot owej gwarancji jest więc dość szeroki, a generalnie odnosi się do
swobodnego wykonywania przez Kościół katolicki własnej misji apostolskiej.
Wzmianka o tym, że „w szczególności” gwarancja ta dotyczy kilku wymienio-
nych *expressis verbis* sfer życia kościelnego, wydaje się zbędna. Natomiast można
było ją zastąpić – jak to ma miejsce w art. 5 Konkordatu Stolicy Apostolskiej
z Rzeczpospolitą Polską – słowami: „łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz
zarządzaniem i administrowaniem jego [Kościoła – W. G.] sprawami na podsta-
wie prawa kanonicznego”¹⁷. Poza tym wydaje się, że korzystne byłoby dodanie,
iż gwarancja obejmuje nie tylko „swobodne”, lecz i „publiczne” wykonywanie
misji Kościoła (jak to również zaznaczono w art. 5 konkordatu polskiego).

Art. 3 (*Riconoscimento* – czy tytuł nie jest zbyt ogólny?) został poświęcony
uznaniu przez państwo osobowości prawnej Kościoła katolickiego i jego jed-
nostek organizacyjnych.

Tak więc w ust. 1 *Republika Angoli uznaje Kościół katolicki jako osobę moralną
w rozumieniu prawa kanonicznego*¹⁸.

- 15 „Le relazioni tra la Santa Sede e lo Stato angolano sono assicurate mediante un Nunzio Apostolico nella Repubblica di Angola e un Ambasciatore di Angola presso la Santa Sede”; tamże, art. 1 ust. 3.
- 16 „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica il libero esercizio della sua missione apostolica, in particolare in riferimento alla professione della fede, al culto, al governo ecclesiastico, all’educazione, alle opere di carità, così come per la attività delle associazioni e delle istituzioni cattoliche, nei termini del presente Accordo-Quadro”; tamże, art. 2.
- 17 Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 Nr 51, poz. 318, art. 5.
- 18 „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica la condizione di persona morale, nei termini del diritto canonico”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 3 ust. 1; Kan. 99 KPK z 1917 roku rozróżniał osoby fizyczne i moralne. Osoby moralne to twory prawne (*entia iuridica*), które z woli ustawy lub kompetentnego przełożonego mają prawa osoby, tj. zdolność do nabywania i wykonywania prawa. Nazywają się moralnymi, w przeciwieństwie do osób fizycznych, prawnymi, bo osobowość prawną mają z samego prawa. Do zaistnienia osoby moralnej konieczne są: tzw. podkład materialny (związek osób lub masa majątkowa), cel społeczny, czynnik, przez który pojawia się życie, i wola osoby moralnej, erygowanie ze strony władzy publicznej. W myśl kan. 100 § 1 KPK pio-benedyktyńskiego Kościół katolicki i Stolica Apostolska (urząd św. Piotra, czyli prymat papieża) mają charakter osoby moralnej z samego ustanowienia Bożego; wszystkie inne osoby moralne w Kościele uzyskują osobowość prawną od kompetentnej kościelnej władzy publicznej. Zob. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, wyd. 3, Opole 1957, s. 287–289.

W ust. 2 Republika Angoli uznaje ponadto osobowość prawną kościelnych osób prawnych w angolskim porządku cywilnym, które uzyskały publiczną osobowość prawną na podstawie przepisów prawa kanonicznego, jak: Konferencja Episkopatu Angoli i São Tomé, archidiecezje, diecezje, administracje apostolskie, prefektury apostolskie, wikariaty apostolskie, parafie, misje, sanktuaria, kongregacje i instytucje życia konsekrowanego, stowarzyszenia życia apostolskiego, seminaria, stowarzyszenia, szkoły i instytucje wychowawcze każdego poziomu i instytucje zdrowotne¹⁹.

Wydaje się, że wymienianie (przykładowe, na co wskazuje słowo „come”) osób prawnych, które mają osobowość prawną na forum kanonicznym, jest zbędne: pierwsza część zdania byłaby całkowicie wystarczająca (zob. art. 4 ust. 2 konkordatu polskiego). Poza tym sformułowanie „Kongregacje i Instytucje Życia Konsekrowanego” budzi pewne zastrzeżenie (tytuł cz. 3 księgi II KPK brzmi: *Instytucje Życia Konsekrowanego i Stowarzyszenia Życia Apostolskiego*).

Z kolei w ust. 3 postanowiono, że cywilna osobowość prawna osób prawnych kanonicznych, o których w ust. 2, jest uznawana przez Republikę Angoli przez wpisanie aktu konstytucyjnego do odpowiedniego rejestru państwowego, zgodnie z obowiązującymi przepisami ustawodawstwa angolskiego; jednocześnie należy wpisać do protokołu wszelkie zmiany dokonane tym akcie²⁰.

Art. 4 umowy (*Leggi ecclesiastiche*) ma za przedmiot prawa kościelne.

W ust. 1 układające się strony uzgodniły, iż wyłącznie do władzy kościelnej należy swobodne stanowienie, zgodnie z prawem kanonicznym, praw regulujących (sprawy), w zakresie swojej kompetencji, podobnie jak erygowanie, dokonywanie zmian lub znoszenie instytucji kościelnych w ogólności, okręgów kościelnych i wszystkich kościelnych osób prawnych²¹.

Tego rodzaju zapis wydaje się zbędny, skoro w art. 2 państwo angolskie zagwarantowało Kościołowi katolickiemu swobodne wykonywanie własnej misji. Poza tym inskrypcja wymienionego artykułu (*Leggi ecclesiastiche*) jest nieadekwatna w stosunku do treści tam zawartej, co dotyczy również ust. 2.

¹⁹ „La Repubblica di Angola riconosce, inoltre, la personalità giuridica nell’ordinamento civile angolano alle persone giuridiche ecclesiastiche che hanno personalità giuridica pubblica in conformità alle disposizioni del diritto canonico, colme: Conferenza Episcopale di Angola e São Tomé, Arcidiocesi, Diocesi, Amministrazioni Apostoliche, Prefetture Apostoliche, Vicariati Apostolici, Parrocchie, Missioni, Santuari, Congregazioni e Istituti di Vita Consacrata, Società di Vita Apostolica, Seminari, associazioni, scuole e istituzioni educative di tutti i livelli e istituzioni sanitarie”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 3 ust. 2.

²⁰ „La personalità giuridica civile delle persone giuridiche canoniche, di cui al numero precedente, è riconosciuta dalla Repubblica di Angola mediante l’iscrizione dell’atto costitutivo nel rispettivo registro statale, nei termini della ledislazione angolana applicabile, dovendo allo stesso tempo essere messe a verbale tutte le alterazioni subite dall’atto stesso”; tamże, art. 3 ust. 3.

²¹ „Spetta esclusivamente all’autorità ecclesiastica fissare liberamente, nei termini del diritto canonico, le leggi regolatrici nell’ambito della sua competenza, così come erigere, modificare o sopprimere le istituzioni ecclesiastiche in generale, le circoscrizioni ecclesiastiche e tutte le persone giuridiche ecclesiastiche”; tamże, art. 4 ust. 1.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Ust. 2 zawiera dyspozycję, w której myśl *akty dotyczące zmian lub wygaśnięcia okręgów i innych jednostek kościelnych, które zostały uznane na mocy art. 3 ust. 2 (m. n. Konferencja Biskupów, archidiecezja, diecezja, itp.), będą notyfikowane przez kompetentną władzę kościelną kompetentnemu urzędowi państwa*²².

Gwarancja swobody komunikowania się (*Garanzia della libertà di comunicazione*) jest przedmiotem art. 5.

W ust. 1 Republika Angoli składa gwarancję *Kościółowi katolickiemu, w osobie odpowiedzialnych, członków swoich instytucji i wiernych świeckich, swobodę komunikowania się i utrzymywania relacji ze Stolicą Apostolską, z Konferencjami Biskupów innych krajów, a także z Kościołami lokalnymi, z osobami fizycznymi i organizmami, które znajdują się wewnątrz lub poza terytorium angolskim*²³.

Powyższy ustęp został zredagowany w sposób dość złożony. Tak więc po pierwsze, gdy chodzi o podmiot gwarancji komunikowania się, to wskazano Kościół katolicki w osobie odpowiedzialnych (domyślnie za instytucje kościelne, czyli ich przełożonych), następnie członków instytucji kościelnych oraz osoby świeckie (bez bliższego ich określenia). Po drugie, podmiotami, z którymi wymienione kategorie osób mogą się swobodnie komunikować i utrzymywać relacje, są: Stolica Apostolska, konferencje biskupów innych krajów, Kościoły lokalne oraz osoby fizyczne i „organizmy” (określenie ogólne) znajdujące się na terytorium Angoli lub poza nim.

O wiele prostsze i bardziej skonkretyzowane jest ujęcie analogicznego art. 3 konkordatu polskiego: „Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościółowi katolickiemu oraz jego osobom prawnym i fizycznym swobodę utrzymywania stosunków i komunikowania się ze Stolicą Apostolską, z Konferencjami Episkopatów, z Kościołami partykularnymi, a także między sobą i z innymi wspólnotami, instytucjami, organizacjami i osobami w kraju i za granicą”.

Korzystniejsze od sformułowania art. 5 ust. 1 umowy angolskiej jest również następujące brzmienie art. 5 § 1 umowy Stolicy Apostolskiej i Republiki Burundi: „Republika Burundi gwarantuje Kościółowi katolickiemu, podobnie jak jego członkom, zarówno indywidualnym, jak i odpowiedzialnym albo członkom jego organizacji, wolność komunikowania się i utrzymywania relacji ze Stolicą Apostolską, z Konferencjami Biskupów innych krajów, podobnie jak

²² „Gli atti di modifica o estinzione delle circoscrizioni e altre giurisdizioni ecclesiastiche, che sono state riconosciute nei termini dell’Articolo 3, n. 2, saranno notificati dalla competente autorità ecclesiastica all’Ufficio competente dello Stato”; tamże, art. 4 ust. 2.

²³ „La Repubblica di Angola garantisce alla Chiesa cattolica, nella persona dei responsabili, dei membri delle sue istituzioni e dei laici, la libertà di comunicare e mantenere relazioni con la Santa Sede, con le Conferenze Episcopali di altri paesi, così come con Chiese locali, con persone fisiche ed organismi che si trovano all’interno o all’esterno del territorio angolano”; tamże, art. 5 ust. 1.

z Kościołami partykularnymi, osobami i organizmami obecnymi wewnątrz kraju lub poza nim”²⁴.

W art. 5 ust. 2 umowy angolskiej *Państwo daje gwarancję stworzenia warunków ułatwiających wydanie wizy i udzielenia zezwolenia na pobyt (w Angoli) personelowi misyjnemu nieangolskiemu*²⁵.

II.2. MIEJSCA KULTU

Art. 6 (*Luoghi di culto*) reguluje sprawę miejsc kultu i obejmuje trzy ustępy (tytuł artykułu jest nieadekwatny w stosunku do jego treści, która *de facto* nie dotyczy wyłącznie miejsc kultu).

W ust. 1 Republika Angoli gwarantuje nienaruszalność miejsc kościelnych kultu, tj. kościołów, kaplic, oratoriów, placów i ich przyległości. Wymienione miejsca nie mogą być przeznaczone do innych celów, z wyjątkiem poważnych powodów i za wyraźną zgodą władzy kościelnej, której podlegają²⁶.

Ust. 2 zawiera postanowienie, w którego myśl nienaruszalność, o której mowa w ustępie poprzednim, odnosi się również do rezydencji biskupich, klasztorów, cmentarzy, seminariów, nowicjatów, rezydencji kapłanów, konwentów zakonników i zakonnic, jak również dzieł społecznych²⁷.

Gdy chodzi o klasztory, nowicjaty oraz konwenty zakonników i zakonnic, można było ująć te miejsca jednym terminem: „domy zakonne”. Niezbyt ostry wydaje się termin „rezydencje kapłanów” (czy chodzi także o mieszkania kapłanów poza domami przeznaczonymi wyłącznie dla kapłanów?).

W ust. 3 strony postanowiły, iż w przypadku, w którym warunki miejsc kultu stanowią poważne niebezpieczeństwa i szkody dla integralności osób lub dóbr, władze cywilne powinny zastosować odpowiednie środki ochrony, z jednoczesnym powiadomieniem władz kościelnych²⁸.

24 „La République du Burundi garantit à l'Église catholique ainsi qu'à ses membres de ses organisations, la liberté de communiquer et de se maintenir en relation avec le Saint-Siège, avec les Conférences épiscopales d'autres pays, tout comme les Églises particulières, personnes et organismes présents à l'intérieur ou à l'extérieur du pays”. Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi sur matières d'intérêt commun (06.11.2012), AAS 106 (2014), art. 5 § 1.

25 „La Repubblica di Angola crea condizioni per facilitare l'emissione del visto di entrata e la concessione del permesso di permanenza del personale missionario non angolano”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 5 ust. 2.

26 „La Repubblica di Angola garantisce l'inviolabilità dei luoghi di culto ecclesiastici, cioè chiese, cappelle, oratori, spazzi e loro annessi. Detti luoghi non possono essere destinati ad altri usi, eccetto per gravi ragioni e con il consenso esplicito dell'autorità ecclesiastica da cui dipendono”; tamże, art. 6 ust. 1.

27 „L'inviolabilità, a cui si riferisce il numero precedente, si applica anche a residenze episcopali, monasteri, cimiteri, seminari, noviziati, residenze di sacerdoti, conventi di religiosi e religiose, come anche alle opere sociali”; tamże, art. 6 ust. 2.

28 „Nel caso in cui le condizioni dei luoghi di culto presentino gravi rischi e danni per l'incolumità delle persone o dei beni, le autorità civili devono adottare misure di protezione, compreso l'avvertimento alle autorità ecclesiastiche”; tamże, art. 6 ust. 3.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Tego rodzaju sformułowanie oznacza, iż w sytuacji, w której wymienione w ust. 1 i 2 „miejsca kultu” stwarzają poważne niebezpieczeństwo dla osób tam przebywających lub dla znajdujących się tam dóbr, władze cywilne obowiązane są do ochrony tychże osób i dóbr, z obowiązkiem powiadomienia odnośnych władz kościelnych.

Mając na uwadze dyspozycję ust. 2, należy przyjąć, iż wskazana w ust. 3 interwencja władz cywilnych powinna mieć miejsce również w odniesieniu do miejsc wymienionych w tymże ustępie.

II.3. NOMINACJE KOŚCIELNE

Nominacjom kościelnym (choć nie wyłącznie) został poświęcony art. 7 umowy (*Nomine ecclesiastiche*).

W ust. 1 pomieszczono jasno sformułowaną *zasadę generalną*, w myśl której *wszystkie nominacje kościelne, podobnie jak przydzielanie urzędów kościelnych, należą do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej, w zgodności z normami prawa kanonicznego*²⁹.

Ponieważ przydzielanie urzędów kościelnych dokonuje się na drodze nominacji, za zbędną wolno uznać poczynioną *expressis verbis* wzmiankę o tymże przydzielaniu urzędów³⁰.

W ust. 2 układające się strony uzgodniły, iż *nominacja, przeniesienie, pozbawienie i przyjęcie rezygnacji biskupów należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej, która – z tytułu kurtuazji i dyskretnie – udzieli uprzedniej informacji Rządowi Republiki Angoli*³¹.

Jak widać, zakres przedmiotowy dotyczący informacji, która ma być przekazana przez Stolicę Apostolską rządowi Angoli, jest dość szeroki, obejmuje bowiem nie tylko – jak to ma miejsce w wielu konkordatach – mianowanie biskupa, lecz także jego przeniesienie, pozbawienie i przyjęcie rezygnacji. Dość szeroki jest również zakres podmiotowy informacji, gdyż dotyczy nie tylko biskupów diecezjalnych, jak zazwyczaj, lecz także pozostałych kategorii biskupów (koadiutorów, administratorów apostolskich i biskupów pomocniczych).

W ust. 3 z kolei Stolica Apostolska składa gwarancję, iż *żaden okręg kościelny Angoli nie będzie zależał od biskupa, którego stolica biskupia znajduje się poza terytorium narodowym*³².

²⁹ „Tutte le nomine ecclesiastiche, così come l’attribuzione di uffici ecclesiastici, sono di esclusiva competenza dell’autorità ecclesiastica, in conformità con le norme del diritto canonico”; tamże, art. 7 ust. 1.

³⁰ Zob. Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi..., art. 7 ust. 2.

³¹ „La nomina, il trasferimento, la rimozione e l’acettazione della rinuncia dei Vescovi compete esclusivamente alla Santa Sede, che ne dà previa informazione, a titolo di cortesia e riservatamente, al Governo della Repubblica di Angola”, *Conventio...*, dz. cyt., art. 7 ust. 2.

³² „La Santa Sede assicura che nessuna circoscrizione ecclesiastica di Angola dipenderà da un Vescovo la cui sede episcopale si trovi fuori territorio nazionale”; tamże, art. 7 ust. 3.

Zobowiązanie to oznacza, iż Stolica Apostolska nie dokona dysmembracji w stosunku do terytorium diecezji angolskich przez włączenie go (np. wsi przygranicznej) do diecezji mającej swoją siedzibę poza granicami Angoli, a więc w innym państwie.

Nie sposób nie dostrzec, iż inskrypcja artykułu nie oddaje w pełni jego faktycznego przedmiotu regulacji (jest nim również dokonywanie zmian w strukturach kościelnych).

II.4. Tajemnica Spowiedzi, Sekret Zawodowy, Nienaruszalność Archiwów

W art. 8 (*Sigillo sacramentale, segreto professionale e inviolabilità degli archivi*) uregulowano kilka spraw adekwatnie do inskrypcji tej jednostki redakcyjnej.

Ust. 1 dotyczy tajemnicy spowiedzi, stanowiąc, iż „*pieczęć*” sakramentalna spowiedzi jest zawsze i absolutnie nienaruszalna³³.

To niebudzące żadnej wątpliwości sformułowanie oznacza zniweczenie jakiegokolwiek próby skłaniania spowiednika do ujawnienia treści spowiedzi (np. poprzez polecenie składania zeznań sądowych w materii objętej sekretem spowiedzi).

W ust. 2. Republika Angoli zobowiązuje się do *respektowania sekretu zawodowego kapłanów, zakonników i zakonnicy*. Osoby te nie mogą być zobowiązane do odpowiadania przed sądem lub przed innymi władzami w materii, w której znajomość posiadli wykonując swoją posługę lub na forum wewnętrznym³⁴.

Postanowienie to ze wszech miar zasługuje na uznanie, wszak deontologia kapłanów i osób zakonnych nakłada na nie naturalny obowiązek nieujawniania tego, co poznali, pełniąc swoje zadania duszpasterskie (zachodzi tutaj analogia w stosunku do obowiązku zachowania sekretu przez wykonujących określone zawody, m.in. lekarza, psychologa czy nauczyciela).

Natomiast obarczone błędem jest końcowe brzmienie ustępu: „lub na forum wewnętrznym”. Forum wewnętrzne (*forum internum*) obejmuje bowiem forum sakramentalne (*forum internum sacramentale*), obwarowane tajemnicą spowiedzi, oraz forum pozasakramentalne (*forum internum extrasacramentale*), objęte właśnie sekretem zawodowym³⁵. A zatem niepotrzebne są w zapisie ustępu

³³ „Il sigillo sacramentale della Confessione è sempre ad assolutamente inviolabile”; tamże, art. 8 ust. 1.

³⁴ „La Repubblica di Angola rispetta il segreto professionale dei sacerdoti, dei religiosi e delle religiose. Essi non possono essere obbligati a rispondere ai magistrati, o ad altre autorità, su materie di cui abbiano avuto conoscenza nel esercizio del loro ministero o nel foro interno”; tamże, art. 8 ust. 2.

³⁵ Zob. P. Steczkowski, *Il conflitto fra foro interno e foro esterno nel diritto matrimoniale del CIC 1983*, Roma 1998, s. 12–13 i 32–33.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

końcowe słowa: „lub na forum wewnętrznym” (uzyskanie wiadomości w ramach pełnienia zadań duszpasterskich dokonuje się właśnie na forum wewnętrznym).

Ust. 3 zawiera gwarancję Państwa angolskiego dotyczącą nienaruszalności archiwów, rejestrów i innych dokumentów należących do Kościoła katolickiego³⁶.

II.5. SPRAWY PRZECIWKO DUCHOWNYM

Art. 9 (*Cause contro ecclesiastici*) został poświęcony przestępstwom duchownych i osób zakonnych.

W ust. 1 układające się strony przyjęły, iż sprawy sporne i karne przeciwko duchownym lub zakonnikom [zamiast „lub” powinno być „i”] z powodu przestępstw, przewidzianych w prawie Republiki Angoli, są rozpoznawane przez Trybunały Państwa³⁷.

W ust. 2 postanowiono, że po formalnym rozpoczęciu postępowania, władze sądowe poinformują pisemnie biskupa diecezji, w której duchowny lub zakonnik posługuje, byleby taka informacja nie pociągała za sobą szkodę dla celu postępowania i sekretu procesowego³⁸.

Tak więc po wszczęciu postępowania sądowego przeciwko duchownemu (kapłanowi lub diakonowi) albo zakonnikowi odnośna władza sądownicza ma obowiązek powiadomienia o tym biskupa tej diecezji, na której terenie duchowny ten lub zakonnik pełni posługę (lub jedynie mieszka). Jeśli duchowny należy do innej diecezji, biskup, który otrzymał powiadomienie, z pewnością poinformuje o tym biskupa owej diecezji. Analogicznie, w przypadku zakonnika biskup otrzymujący powiadomienie przekaże tę informację wyższemu przełożonemu zakonnikowi.

Gdy chodzi o zakonnice, należy przyjąć, iż omawiany przepis ich nie dotyczy, w tekście ust. 1 i 2 mowa jest jedynie o zakonnikach („religiosi”), podczas gdy w innych kwestiach *expressis verbis* wymienia się zakonników i zakonnice („religiosi e religiose”; zob. art. 6 ust. 2 i art. 8 ust. 2)³⁹.

Klauzula końcowa art. 9 ust. 2 oznacza, że jeśli zdaniem władz sądowych przekazanie – w danym przypadku – biskupowi informacji o wszczęciu

³⁶ „La Repubblica di Angola garantisce l’inviolabilità degli archivi, dei registri e degli altri documenti appartenenti alla Chiesa cattolica”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 8 ust. 3.

³⁷ „Le cause contenziose e penali contro i chierici o i religiosi per i delitti, previsti nella legge della Repubblica di Angola, sono giudicate dai Tribunali dello Stato”; tamże, art. 9, ust. 1.

³⁸ „Dopo l’apertura formale del procedimento, l’autorità giudiziaria informa per iscritto il Vescovo della diocesi, in cui il chierico o il religioso opera, purché tale comunicazione non implichi pregiudizio per la finalità del procedimento e per il segreto processuale”; tamże, art. 9 ust. 2.

³⁹ Zob. art. 8 ust. 1 umowy Stolicy Apostolskiej z Republiką Kongo, *Accordo Quadro tra la Santa Sede e la Repubblica del Congo sulle Relazioni tra la Chiesa e lo Stato* (03.02.2017), „Communications” 2019, R. 51, nr 2, s. 407.

postępowania przeciwko duchownemu lub zakonnikowi mogłoby przynieść szkodę dla celu postępowania lub zachowania jego sekretu, przekazania takiej informacji należałoby zaniechać.

Ust. 3 zawiera przepis, w którego myśl *w przypadku postępowania sądowego chodzi o biskupa lub o osobę zrównaną w prawie kanonicznym z biskupem diecezjalnym, będzie informowana bezpośrednio Stolica Apostolska za pośrednictwem Nuncjatury Apostolskiej w Angoli*⁴⁰.

W myśl kan. 368 w zw. z kan. 381 § 1 KPK zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym są: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski w administraturze apostolskiej erygowanej na stałe.

Nie ulega wątpliwości, że klauzula końcowa ust. 2 obowiązuje także w odniesieniu do biskupa oraz osób zrównanych w prawie z biskupem diecezjalnym.

Ze sformułowania ust. 3: *W przypadku biskupa lub osoby zrównanej z biskupem diecezjalnym wynika, iż powiadomienie Stolicy Apostolskiej przez władzę sądowniczą obowiązuje w stosunku do wszystkich biskupów (nie tylko diecezjalnych).*

Przedmiotem ust. 4 jest dyspozycja, w której myśl *odpowiedzialność karna w odniesieniu do naruszeń prawa popełnionych przez duchownych jest wyłącznie osobista. Kary, które stąd wynikają, mogą być nałożone jedynie na osoby fizyczne, które prawo naruszyły. Poza tym, tylko te osoby fizyczne będą odpowiadać własnymi dobrami osobistymi za szkody materialne, niematerialne lub moralne, związane z czynem zabronionym prawem cywilnym lub przestępstwem karnym*⁴¹.

Przepis ten, zasługujący na uwagę, hołduje zasadzie osobistej odpowiedzialności za naruszenie prawa przez duchownych. Oznacza to, iż kary za dane naruszenie prawa nie mogą być nakładane na osoby prawne (np. na diecezję czy parafię), lecz jedynie na osoby fizyczne, które dopuściły się czynu karalnego. Konsekwentnie, tylko one odpowiadają własnymi dobrami osobistymi za wszelkie szkody spowodowane czynem niedozwolonym przez prawo cywilne lub czynem ściganym przez prawo karne.

⁴⁰ „Nel caso che si tratti di un Vescovo o di una persona assimilata al Vescovo Diocesano secondo il diritto canonico, verrà informata immediatamente la Santa Sede mediante la Nunziatura Apostolica in Angola”. *Conventio...*, dz. cyt., art. 9 ust. 3.

⁴¹ „La responsabilità penale relativa a infrazioni, commesse da ecclesiastici, è esclusivamente personal. Le pene, che ne risultino, possono essere inflitte soltanto alle persone fisiche che le hanno commesse. Inoltre, solo queste persone fisiche risponderanno con i propri beni personali ai danni, materiali, immateriali o morali, legati all'illecito civile o al reato penale”; tamże, art. 9 ust. 4.

II.6. MAJĄTEK KOŚCIELNY

W art. 10 (*Patrimonio ecclesiastico*) określono zasady dotyczące majątku kościelnego.

Ust. 1 zawiera stwierdzenie, iż osoby prawne, o których w art. 3 ust. 2 umowy, mogą nabywać, posiadać i swobodnie rozporządzać dobrami ruchomymi i nieruchomymi w granicach ustawodawstwa tak angolskiego, jak i kanonicznego⁴².

Chodzi więc o wymienione prawa następujących kościelnych osób prawnych: Konferencji Episkopatu Angoli i São Tomé, archidiecezji, diecezji, administracji apostolskiej, prefektury apostolskiej, wikariatu apostolskiego, parafii, misji, sanktuarium, kongregacji i instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostolskiego, seminarium, stowarzyszeń, szkół i instytutów wychowawczych każdego poziomu i instytucji zdrowotnych.

W ust. 2 z kolei postanowiono, że osoby prawne, o których w art. 3 ust. 2 umowy, mogą ustanawiać fundacje lub podobne im instytucje, których działalność, gdy chodzi o skutki cywilne, podlega obowiązującemu ustawodawstwu angolskiemu⁴³.

Bardziej właściwe byłoby użycie w tej normie zwrotu „fundacje i podobne im instytucje (zamiast zwrotu „fundacje lub podobne im instytucje”).

II.7. BUDOWNICTWO SAKRALNE I KOŚCIELNE

Art. 11 (*Costruzione e modifiche degli immobili ecclesiastici*) reguluje dziedzinę budownictwa sakralnego i kościelnego.

W ust. 1 uzgodniono, że Kościół katolicki ma prawo budowania kościołów i budynków kościelnych, ich rozbudowywania i modyfikowania ich konfiguracji, z zachowaniem ustawodawstwa cywilnego obowiązującego w materii budownictwa⁴⁴.

Ust. 2 stanowi, iż Republika Angoli uznaje prawo Kościoła katolickiego do ubiegania się, tak w kraju, jak i poza nim, o wsparcie finansowe na budowę, reperację lub powiększenie miejsc kultu i innych budynków przeznaczonych do jego misji religijnej, wychowawczej, zdrowotnej i opieki społecznej⁴⁵.

⁴² „Le persone giuridiche di cui all’Articolo 3 n. 2 del presente Accordo-Quadro, possono acquisire, possedere e disporre liberamente di beni mobili ed immobili, nel quadro tanto della legislazione angolana quanto quella canonica”; tamże, art. 10 ust. 1.

⁴³ „Le persone giuridiche di cui all’Articolo 3 n. 2 del presente Accordo-Quadro possono costituire fondazioni o istituzioni similari, le cui attività, quanto agli effetti civili, sono soggette alla legislazione angolana in vigore”; tamże, art. 10 ust. 2.

⁴⁴ „La Chiesa cattolica ha il diritto di costruire chiese ed edifici ecclesiastici, di ampliarli e di modificarne la configurazione, purché sia osservata la legislazione civile, vigente in materia edilizia”; tamże, art. 11 ust. 1.

⁴⁵ „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di chiedere, dentro o fuori del Paese, aiuti finanziari per la costruzione, riparazione o ampliamento di luoghi di culto ed altri edifici destinati alla sua missione religiosa, educativa, sanitaria e di assistenza sociale”; tamże, art. 11 ust. 3.

Z kolei w ust. 3 układające się strony przyjęły, iż kompetentne władze państwowe nie powinny brać pod uwagę wniosków o wsparcie dotyczące budowy kościołów lub innych struktur kościelnych bez uprzedniego otrzymania pisemnego upoważnienia biskupa diecezjalnego miejsca, w którym znajduje się teren, na którym przewiduje się budowę⁴⁶.

Wreszcie w ust. 4 postanowiono, że w przypadku struktur, które należą do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, konieczne jest upoważnienie biskupa diecezjalnego oraz kompetentnego przełożonego⁴⁷.

W przypadku więc ubiegania się o dotacje (od państwa) na budowę kościoła lub innych struktur zakonnych (instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego) wymagane jest pisemne upoważnienie zarówno miejscowego biskupa diecezjalnego, jak i odpowiedniego przełożonego (instytutu lub stowarzyszenia).

II.8. ZWOLNIENIA PODATKOWE

Art. 12 umowy (*Essenzioni tributarie*) reguluje sprawę zwolnień podatkowych w stosunku do kościelnych osób prawnych. Kościół katolicki otrzymał tutaj dość liczne gwarancje od strony państwowej.

W ust. 1 Republika Angoli uznaje, iż osoby prawne, o których w art. 3 ust. 2 umowy, które zostały ustanowione przez kompetentne władze kościelne dla realizacji celów religijnych, nie podlegają żadnemu opodatkowaniu w stosunku do: a) ofiar wiernych na sprawowanie kultu i obrzędów; b) darowizn na realizację celów religijnych; c) dochodów ze zbiorów publicznych na cele religijne; d) nieodpłatnej dystrybucji publikacji zawierających deklaracje, informacje i instrukcje religijne oraz ich wywieszania w miejscach kultu⁴⁸.

Ust. 2 zawiera stwierdzenie, iż podmioty wymienione w ust. 1 są również zwolnione od podatków w stosunku do: a) miejsc kultu lub innych budynków lub ich

⁴⁶ „Le competenti autorità statali non devono prendere in considerazione richieste di sostegno concernenti la costruzione di chiese o di altre strutture ecclesiastiche, se non dopo aver ricevuto l’autorizzazione scritta del Vescovo Diocesano del luogo in cui si trova il terreno sul quale si prevede la costruzione”; tamże, art. 11 ust. 3.

⁴⁷ „Nel caso di strutture che appartengono a Istituto di vita consacrata e società di vita apostolica, è necessaria l’autorizzazione del Vescovo Diocesano e anche quella del Superiore competente”; tamże, art. 11 ust. 4; Zob. Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Capo Verde sullo statuto giuridico della Chiesa cattolica in Capo Verde – Acordo entre a Santa Sé e a República de Cabo Verde relativo ao estatuto jurídico de Igreja católica em Cabo Verde (10.06.2013), AAS 106 (2014), art. 6.

⁴⁸ „La Repubblica di Angola riconosce che le persone giuridiche di cui all’Articolo 3 n. 2 del presente Accordo-Quadro, che siano state costituite dalle competenti autorità ecclesiastiche per il perseguimento di fini religiosi, non sono soggette ad alcuna imposta su: a) le prestazioni dei credenti per l’esercizio del culto e dei riti; b) i donativi per la realizzazione dei loro scopi religiosi; c) il ricavato delle collette pubbliche con fini religiosi; d) la distribuzione gratuita di pubblicazioni contenenti dichiarazioni, avvisi o istruzioni religiose, e la loro affissione nei luoghi di culto”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 12 ust. 1.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

części przeznaczonych bezpośrednio na realizację celów religijnych; b) urzędzeń służących bezpośrednio i wyłącznie do działań o celach religijnych; c) seminariów duchownych i jakichkolwiek instytucji przeznaczonych do formacji kościelnej lub nauczania religii katolickiej; d) przybudówek i aneksów dołączonych do nieruchomości wymienionych w pp. od a) do c), do użytku instytucji prywatnych solidarności społecznej, w granicach prawa stosowanego do tych instytucji; e) ogrodów i miejsc przylegających do nieruchomości wymienionych w pp. od a) do d), gdy nie są przeznaczone na cele związane z zyskiem; f) ruchomości o charakterze religijnym, które są zespolone z nieruchomościami, o których w punktach poprzednich, lub przynależące do nich⁴⁹.

Na mocy ust. 3 podmioty wymienione w ust. 1 są wyjęte od opłat skarbowych i od wszystkich podatków dotyczących pokazania dóbr, które wpływają na: a) nabycie obciążające nieruchomości na cele religijne; b) każde nabycie, z tytułu nieodpłatnego, dóbr na cele religijne; c) akty ustanowienia fundacji, już raz wpisane w odpowiedni rejestr państwowy, zgodnie z prawem⁵⁰.

Ust. 4 zawiera przepis, w którego myśl kanoniczne osoby prawne przywołane w numerach poprzednich, gdy prowadzą również działalność o celach różnych od celów religijnych, uważanych za takie przez prawo państwowe, jak m.in. solidarności społecznej, edukacji, zdrowia i kultury, razem z komercyjnymi i związanymi z czerpaniem zysku, podlegają reżimowi podatkowemu stosowanemu do odnośnej działalności⁵¹.

49 „a) i luoghi di culto o altri edifici o parti di essi direttamente destinati alla realizzazione di fini religiosi; b) le installazioni di appoggio, diretto ed esclusivo, alle attività con scopi religiosi; c) i Seminari o qualsiasi istituto destinato alla formazione ecclesiastica o all'insegnamento della religione cattolica; d) le dipendenze o annessi ai beni immobili descritti nei punti da a) a c), a uso di istituzioni private di solidarietà sociale, nei termini del regime legale applicabile a questi enti; e) i giardini e gli spazi antistanti ai beni immobili descritti nei punti da a) a d), quando non siano destinati a fini lucrativi; f) i beni mobili di carattere religioso, che siano integrati negli immobili di cui ai punti precedenti o siano accessori di essi”; tamże, art.12 ust.2.

50 „Le circoscrizioni e giurisdizioni ecclesiastiche, nonché le altre persone giuridiche canoniche costituite dalle competenti autorità ecclesiastiche per il perseguimento di fini religiosi, una volta che sia stata loro riconosciuta la personalità giuridica civile ai sensi degli articoli 4 e 5, sono esenti dalla marca da bollo e da tutte le imposte relative alla trasmissione di beni che incidano su: a) acquisti onerosi di beni immobili per fini religiosi; b) qualsiasi acquisto a titolo gratuito di beni per fini religiosi; c) atti di istituzione di fondazioni, una volta iscritte nell'apposito registro dello Stato, a termino di legge”; tamże, art. 12 ust. 3.

51 „Le persone giuridiche canoniche menzionate nei numeri precedenti, quando svolgono anche attività con fini diversi da quelli religiosi, considerati tali dal diritto angolano, come, fra gli altri, quelli della solidarietà sociale, di educazione, salute e cultura, insieme a quelli commerciali e lucrativi, sono soggette al regime fiscali applicabile alla rispettiva attività”; tamże, art. 12 ust. 4.

Wreszcie w ust. 5 stanowi się, iż procedura dotycząca zwolnienia od praw celnych, podobnie jak wyszczególnienie odnośnych dóbr ruchomych, do których się odnosi p.f n. 2 tego artykułu, jest uregulowana przez dyspozycje ustawodawstwa angolskiego⁵².

II.9. DOSTĘP DO ŚRODKÓW KOMUNIKOWANIA SPOŁECZNEGO

Art. 13 (*Accesso ai mezzi di comunicazione sociale*) odnosi się do dostępu Kościoła katolickiego do środków społecznego przekazu.

W powołanym artykule *Republika Angoli uznaje i gwarantuje Kościołowi katolickiemu prawo do: a) redagowania, publikowania i sprzedawania książek, gazet i materiału audio-wizualnego, które są właściwe własnemu działaniu duchowemu i, generalnie, swobodnego organizowania wszelkich działań informacyjnych lub upowszechniania ściśle związanego z własną misją duchową i społeczną, przy zachowaniu porządku publicznego oraz godności i wolności obywateli; b) tworzenia i bezpośredniego zarządzania stacjami radiofonicznymi i telewizyjnymi oraz innymi środkami informacji, których wykonywanie powinno pozostawać w zgodności z obowiązującym ustawodawstwem Republiki Angoli; c) posiadania wolnego dostępu do środków publicznych komunikacji społecznej, czasopism, radia, telewizji i innych współczesnych środków technicznych komunikowania, zgodnie z prawem*⁵³.

Wymienione gwarancje oznaczają więc najpierw prawo Kościoła katolickiego do dysponowania własnymi środkami społecznego komunikowania i do ich użytkowania, następnie zaś prawo tegoż Kościoła do emitowania własnych programów w publicznych środkach przekazu⁵⁴.

II.10. RODZINA I MAŁŻEŃSTWO KANONICZNE

Problematyka rodziny i małżeństwa kanonicznego znalazła swoją regulację w art. 14 umowy (*Famiglia e matrimonio canonico*).

⁵² „La procedura per l’esonazione dai diritti doganali, come anche l’elencazione dei rispettivi beni mobili a cui si riferisce il punto f) del n. 2 del presente Articolo, è regolata dalle disposizioni della legislazione angolana”; tamże, art. 12 ust. 5; Zob. Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Capo Verde..., dz. cyt., art. 25.

⁵³ „La Repubblica di Angola riconosce e garantisce alla Chiesa cattolica il diritto di: a) redigere, pubblicare, divulgare e vendere libri, giornali e materiale audio-visivo che siano propri della sua azione spirituale e, in generale, organizzare liberamente tutte le attività di informazione o di diffusione strettamente collegate alla sua missione spirituale e sociale, nel rispetto dell’ordine pubblico e della dignità e della libertà dei cittadini; b) creare e gestire direttamente emittenti radiofoniche e televisive e altri organi di informazione, il cui esercizio deve essere in accordo con la legislazione in vigore nella Repubblica di Angola; c) avere libero accesso ai mezzi pubblici di comunicazione sociale, giornali, radio, televisione e altri mezzi tecnici moderni di comunicazione, nei termini di legge”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 13.

⁵⁴ Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską..., dz. cyt., art. 20.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

W ust. 1 stwierdza się, iż z racji wartości duchowej, moralnej i wychowawczej małżeństwa kanonicznego, Republika Angoli uznaje jego szczególne znaczenie w budowaniu rodziny w łonie narodu⁵⁵.

To lapidarne sformułowanie, brzmiące identycznie jak w umowie Stolicy Apostolskiej z Republiką Burundi⁵⁶, ma charakter apologetyczny (pochwała małżeństwa kanonicznego)⁵⁷: państwo uznało tutaj rolę rodziny w życiu narodu.

W ust. 2 przyjęto, iż uznaje się skutki cywilne małżeństwa zawartego zgodnie z prawem kanonicznym, pod warunkiem, że akt małżeństwa zostanie wpisany do odpowiednich rejestrów stanu cywilnego, w sposób, który określi prawo angiolskie⁵⁸.

Jak widać, uzyskanie skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego nie zostało uzależnione od woli nupturientów, skutki te zostają osiągnięte „automatycznie” po dokonaniu wpisu aktu małżeństwa do rejestrów stanu cywilnego.

Określenie „małżeństwo zawarte zgodnie z prawem kanonicznym” nie oznacza, iż powinno być zawarte ważnie, wystarczy, by zostało zawarte „zewnątrznie” w formie kanonicznej. Mówiąc inaczej, małżeństwo kanoniczne, choć zawarte nieważne (z powodu przeszkody, niezdolności konsensualnej, braku zgody małżeńskiej lub jej wady skutkującej nieważnością czy niezachowania formy kanonicznej, np. braku uprawnienia do asystowania przy zawarciu małżeństwa u świadka urzędowego), jest jednak zawarte w trybie małżeństwa kanonicznego⁵⁹.

⁵⁵ „In ragione del valore spirituale, morale ed educativo del matrimonio canonico, la Repubblica di Angola riconosce ad esso un'importanza particolare nell'edificazione della famiglia in seno della Nazione”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 14 ust. 1.

⁵⁶ „En raison de la valeur spirituelle, morale et éducative du mariage canonique, la République du Burundi lui reconnaît une importance particulière dans l'édification de la famille au sein de la Nation”; *Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi...*, dz. cyt., art. art. 13.

⁵⁷ W umowie Stolicy Apostolskiej z Gwineą Równikową państwo uznaje wszystkie skutki cywilne małżeństwa zawartego zgodnie z przepisami prawa kanonicznego; dla skuteczności jednak takiego uznania kompetentna władza kościelna powinna podesłać autentyczną kopię aktu małżeństwa kompetentnemu urzędnikowi państwa, które ma obowiązek dokonania wpisu małżeństwa do rejestru cywilnego. Zob. *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Guinea Equatoriale sulle relazioni tra la Chiesa Cattolica e lo Stato – Acordo entre la República de Guinea Ecuatorial y la Santa Sede sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado* (13.10.2012), AAS 105 (2013), art. 12. Z kolei w umowie z Republiką Zielonego Przylądka zawarta jest gwarancja dotycząca uznania przez państwo skutków cywilnych małżeństwa zawartego zgodnie z prawem kanonicznym. Warunkiem uzyskania takich skutków jest sporządzenie aktu małżeństwa w odpowiednich rejestrach urzędu stanu cywilnego. Jednocześnie stanowi się, iż zapowiedzi przedślubne powinny mieć miejsce w odnośnych kościołach parafialnych oraz we właściwych urzędach stanu cywilnego. Skutki cywilne może uzyskać (po spełnieniu określonych warunków) także małżeństwo zawarte *in articulo mortis*, w bliskości porodu albo natychmiastowego zawarcia małżeństwa za wyraźną zgodą własnego ordynariusza miejsca. Zob. *Accordo tra la Santa Sede la Repubblica di Capo Verde...*, dz. cyt., art. 11 ust. 1 i 3.

⁵⁸ „Sono conosciuti gli effetti civili del matrimonio celebrato in conformità con le leggi canoniche, a condizione che l'atto del matrimonio sia trascritto negli appositi registri dello stato civile, nei termini da definire nella legge angolana”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 12 ust. 2.

⁵⁹ Zob. W. Adamczewski, *Małżeństwo we współczesnych konkordatach*, Warszawa 1999, s. 52–54.

Ust. 3 zawiera dyspozycję, w której myśl zapowiedzi przedślubne powinny być realizowane nie tylko w odnośnych kościołach parafialnych, lecz również w kompetentnym urzędzie rejestracji cywilnej⁶⁰.

Wreszcie w ust. 4 postanowiono, iż świadek urzędowy zawarcia małżeństwa powinien mieć obywatelstwo angolskie lub, jeśli jest cudzoziemcem, zezwolenie na pobyt czasowy lub stały w Angoli⁶¹.

II.II. ZAKŁADANIE INSTYTUCJI WYCHOWAWCZYCH, ZDROWOTNYCH, SPOŁECZNYCH, KULTUROWYCH I HUMANITARNYCH

W art. 15 (*Erezione di istituzioni*) układające się strony przyjęły uzgodnienia w zakresie zakładania i prowadzenia przez Kościół katolicki instytucji specjalnych związanych z jego misją.

Ust. 1 zawiera uznanie przez Republikę Angolską prawa Kościoła katolickiego do erygowania instytucji wychowawczych, zdrowotnych, społecznych, kulturowych i humanitarnych, w zgodności z własną doktryną⁶².

W ust. 2 przyjęto, iż w ramach programu rozwoju społecznego, Rząd angolski może subwencjonować materialnie lub finansowo instytucje Kościoła w obszarze partnerstwa z Państwem, gdy chodzi o formację integralną osoby ludzkiej, zdrowie i promowanie dobra wspólnego wszystkich angolan⁶³.

Tego rodzaju uzgodnienie zasługuje na szczególną uwagę, świadczy bowiem o uznaniu Państwa angolskiego w stosunku do zaangażowania Kościoła katolickiego w tak znaczących sektorach jego aktywności na rzecz dobra wspólnego. Wzmianka o „formacji integralnej osoby ludzkiej” stanowi wyraz dostrzeżenia potrzeby współdziałania obu podmiotów w urzeczywistnianiu tak ważnego zadania.

W ust. 3 stwierdzono, że w ramach zasad konstytucyjnych, Państwo uznaje, że użytkowanie ziemi w celach charytatywnych, wychowawczych, zdrowotnych i społecznych stanowi jej racjonalne i skuteczne wykorzystanie i decyduje o przeniesieniu go na rzecz owych instytucji Kościoła katolickiego, które zamierzają zeń korzystać,

⁶⁰ „Le pubblicazioni del matrimonio si effettuano non solo nelle rispettive chiese parrocchiali, ma anche nei competenti uffici del egistro civile”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 14 ust. 2.

⁶¹ „Il minitro del matrimonio dece avere nazionalità Angolana o, se è straniero, l'autorizzazione di residenza temporanea o permanente in Angola”; tamże, art. 14 ust. 4.

⁶² „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di erigere istituzioni educative, sanitarie, sociali, culturali e umanitarie, in accordo con la propria doctrina”; tamże, art. 15 ust. 1.

⁶³ „Nel quadro del programma di sviluppo sociale, il Governo angolano può sovvenzionare materialmente o finanziariamente le istituzioni della Chiesa nell'ambito del partenariato con lo Stato, per quanto riguarda la formazione integrale della persona umana, la salute e la promozikone del bene comune di tutti i angolani”; tamże, art. 15 ust. 2.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

stosownie do własnej doktryny, dla wspomnianych celów, na rzecz wspólnot, które mają tego potrzebę⁶⁴.

W ust. 4 *Republika Angolska zobowiązuje się do wspierania i odnowy nieruchomości Kościoła katolickiego, które poniosły szkodę podczas wojny, oraz do kontynuowania rozszerzania i rozwijania programów pomocy w stosunku do osób prawnych, o których art. 3 ust. 2 obecnej umowy ramowej. Wspomniana pomoc będzie regulowana na drodze specjalnych umów pomiędzy Konferencją Biskupów Angoli i São Tomé, właściwie upoważnioną przez Stolicę Apostolską i kompetentną władzę państwową*⁶⁵.

W dyspozycji o wspieraniu i odnowie nieruchomości Kościoła katolickiego, które poniosły szkodę „podczas wojny”, chodzi o szkody poniesione w wojnie o niepodległość Angoli, trwającej od 1961 do 1974 roku, zakończonej wypędzeniem Portugalczyków, a także o wojnę domową, która – z przerwami – toczyła się między dwiema konkurującymi ze sobą partyzantkami aż do 2002 roku⁶⁶.

II.12. WIĘZY O CHARAKTERZE RELIGIJNYM

Art. 16 (*Vincoli di carattere religioso*) został poświęcony więzom o charakterze religijnym i charakterowi posługi duchownych i osób zakonnych.

W ust. 1 stwierdza się, że z uwagi na szczególny charakter religijny i działalność dobroczynną Kościoła katolickiego i jego instytucji, więź pomiędzy wyświęconymi szafarzami lub wiernymi konsekrowanym poprzez śluby i diecezjami lub instytucjami zakonnymi i innymi, zrównanymi z nimi, ma charakter religijny; i dlatego nie rodzi sama przez się zatrudnienia, chyba że udowodni się zmianę charakteru instytucji kościelnej⁶⁷.

Konsekwentnie w ust. 2 przyjęto, że z uwagi na wspomniany w ust. 1 charakter posługi osób duchownych i zakonnych, zadania o charakterze apostołskim,

64 „Ne quadro dei principi costituzionali, lo Stato riconosce che l'utilizzo del suolo a fini caritativi, sanitari e sociali costituisce un uso razionale ed efficace dello stesso e decide di trasferirlo a quelle istituzioni della Chiesa cattolica che intendono utilizzarlo, secondo la propria dottrina, per dette finalità, a beneficio delle comunità che ne abbiano necessità”; tamże, art. 15 ust. 3.

65 „La Repubblica di Angola si impegna ad appoggiare il restauro degli immobili della Chiesa cattolica che siano stati danneggiati durante la guerra, così come a continuare ad accrescere e sviluppare programmi di sostegno nei confronti delle persone giuridiche di cui all'Articolo 3 n. 2 de presente Accordo-Quadro. Detto appoggio sarà regolato mediante intese specifiche tra la Conferenza Episcopale di Angola e São Tomé, debitamente autorizzata dalla Santa Sede, e la competente autorità statale”; tamże, art. 15 ust. 4.

66 Zob. *Angola* [w:] *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 413.

67 „Dato il peculiare carattere religioso e di beneficenza della Chiesa Cattolica e delle sue istituzioni, il vincolo tra i ministri ordinati o i fedeli consacrati mediante voti e le Dioeesi o gli Istituti Religiosi ed equiparati è di carattere religioso e pertanto, osservate le disposizioni generali sul luogo e sulle condizioni del lavoro, non genera per se stesso alcun vincolo lavorativo, a meno che non risulti provato lo snaturamento della istituzione ecclesiastica”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 16 ust. 1.

*duszpasterskim, liturgicznym, katechetycznym, pomocy społecznej, promocji ludzkiej, i im podobnym mogą być realizowane z tytułu wolontariatu*⁶⁸.

II.13. OPIEKA RELIGIJNA NAD KATOLIKAMI PRZEBYWAJĄCYMI W ZAKŁADACH SPECJALNYCH

W art. 17 (*Assistenza religiosa*) układające się strony uzgodniły kwestię opieki duszpasterskiej w stosunki do wiernych przebywających w tzw. zakładach i instytucjach specjalnych.

Ust. 1 zawiera uznanie przez Państwo angolskie prawa Kościoła katolickiego do wykonywania własnych zadań i funkcji duszpasterskich na rzecz katolików, którzy znajdują się i żyją w strukturach penitencjarnych, szpitalnych, portowych i lotniskowych oraz w instytucjach opieki zdrowotnej i społecznej⁶⁹.

Natomiast w ust. 2 stwierdzono, iż na mocy ust. 1, Kościół katolicki może mianować, stosownie do prawa kanonicznego i dyspozycji art. 7 obecnej umowy ramowej [nominacje kościelne], asystentów religijnych w celu działania w wymienionych strukturach⁷⁰.

Sformułowanie „Kościół katolicki może mianować” wydaje się zbyt ogólne; należało raczej użyć zwrotu: „Kompetentna władza kościelna”.

II.14. INSTYTUCJE NAUCZANIA

Art. 18 (*Istituzioni di insegnamento*) odnosi się do instytucji nauczania prowadzonych przez Kościół katolicki.

W ust. 1 *Republika Angolska uznaje prawo Kościoła katolickiego do: a) zakładania własnych szkół i kierowania nimi, również na poziomie szkolnictwa wyższego, w zgodności z doktryną Kościoła i prawem angolskim; b) wyboru nauczających spełniających wymogi ustawodawstwa angolskiego w stosunku do własnych szkół, którzy mają prawo być włączeni do systemu edukacyjnego narodowego*⁷¹.

68 „Dato il carattere indicato nel numero precedente, i compiti di indole apostolica, pastorale, liturgica, catechetica, assistenziale, di promozione umana e simili possono essere realizzati a titolo volontario”; tamże, art. 26 ust. 2; Zob. *Accordo tra la Santa Sede la Repubblica di Capo Verde...*, dz. cyt., art. 26, ust. 1–2.

69 „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di esercitare le proprie responsabilità e funzioni pastorali a favore dei fedeli cattolici che si trovano e vivono in strutture penitenziarie, ospedaliere, portuali e aeroportuali, così com in istituti di assistenza medica e sociale”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 17 ust. 1.

70 „In forza del numero precedente, la Chiesa cattolica può nominare, a norma del diritto canonico e del disposto dell'Articolo 7 del presente Accordo-Quadro, Assistenti Religiosi per operare nelle suddette strutture”; tamże, art. 17 ust. 2.

71 „La Repubblica di Angola riconosce il diritto della Chiesa cattolica di: a) erigere e dirigere scuole proprie, anche a livello di insegnamento superiore, in accordo con la dottrina della Chiesa e diritto

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Ust. 2 zawiera gwarancję Państwa uznawania świadectw studiów realizowanych w szkołach katolickich, o których w ustępie poprzednim, byleby w cyklach nauczania były realizowane programy oficjalne lub zostały zatwierdzone przez instytucje państwowe⁷².

Natomiast w ust. 3 uzgodniono, iż Kościół katolicki może współpracować w prowadzeniu publicznych szkół i centrów dziecięcych. Szczegóły zostaną uregulowane w specjalnej umowie między Konferencją Biskupów Angoli i São Tomé, odpowiednio upoważnioną przez Stolicę Apostolską, i kompetentną władzę państwową⁷³.

W art. 19 (*Formazione spirituale*) Republika Angoli uznaje prawo Kościoła katolickiego do oferowania w szkołach katolickich nauczania przedmiotu „Religia i moralność”⁷⁴.

Tego rodzaju zapis wydaje się czymś zbędnym, w szkołach katolickich bowiem z natury rzeczy prowadzone jest nauczanie religii i moralności.

Art. 20 (*Università Cattoliche*) stanowi, iż Państwo uznaje własną działalność Uniwersytetów Katolickich w Angoli, w zgodności z prawem angolskim, z poszanowaniem własnej instytucjonalnej specyfiki katolickiej, w sposób szczególnie gdy chodzi o formację filozoficzną, teologiczną i etyczną, według Magisterium Kościoła⁷⁵.

Wolno przyjąć, że gwarancja prowadzenia przez Kościół katolicki własnej działalności w odniesieniu do uniwersytetów katolickich implikuje zachowanie ich własnej specyfiki w obszarach wymienionych w artykule. Wzmianka więc o rodzajach formacji nie była tutaj niezbędna.

Przedmiotem regulacji art. 21 umowy są instytucje kościelne (*Istituti ecclesiastici*).

W ust. 1 Republika Angoli uznaje prawo Kościoła katolickiego do erygowania i prowadzenia seminariów duchownych, a także innych Instytutów kościelnych edukacyjnych i kulturowych, przede wszystkim służących formacji kandydatów zarówno do kapłaństwa i życia konsekrowanego, jak i do innych posług duszpasterskich lub do innych celów wychowawczych. Stosowne tytuły studiów uzyskane w Seminarach, łącznie z tymi w zakresie filozofii, jak też uzyskane w innych wspomnianych

angolano; b) scegliere gli insegnanti con requisiti richiesti dalla legislazione angolana per le sue scuole, i quali hanno il diritto di essere integrati nel sistema educativo nazionale”; tamże, art. 18 ust. 1.

72 „La Repubblica di Angola riconosce i titoli degli studi realizzati nelle scuole cattoliche a cui si riferisce il numero precedente, purché i curricula seguano i programmi ufficiali o siano approvati dalle istituzioni dello Stato”; tamże, art. 18 ust. 2.

73 „La Chiesa cattolica può collaborare nella gestione di scuole e centri infantili pubblici. I particolari vengono regolati attraverso un’intesa specifica tra la Conferenza Episcopale di Angola e São Tomé, debitamente autorizzata dalla Santa Sede, e la competente autorità statale”; tamże, art. 18 ust. 3.

74 „La Repubblica di Angola riconosce il diritto della Chiesa cattolica di offrire nelle scuole cattoliche l’insegnamento della disciplina „Religione e morale”; tamże, art. 19.

75 „Le Università Cattoliche in Angola svolgono la propria attività in accordo con il diritto angolano, nel rispetto della propria specificità istituzionale cattolica, in modo speciale nella formazione filosofica, teologica ed etica secondo il Magistero della Chiesa”; tamże, art. 20.

instytutach, będą zrównane z tytułami państwowymi, jeśli w programie studiów uwzględnia się programy państwowe⁷⁶.

W ust. 2 *Republika Angoli uznaje tytuły akademickie Uniwersytetów i Wydziałów Kościelnych wystawione pod zwierzchnictwem i w imieniu Stolicy Apostolskiej, zgodnie z obowiązującym ustawodawstwem obu Stron*⁷⁷.

Ust. 3 stanowi, iż *uznanie studiów filozofii i teologii w celach wykonywania pracy należy do kompetentnego Ministerstwa*⁷⁸.

Powyższe regulacje uwzględniają potrzeby Kościoła katolickiego w zakresie prowadzenia instytutów edukacyjnych i kulturowych, przy czym gdy chodzi o uzyskane w nich tytuły studiów, zwrócono uwagę na programy studiów, które powinny odpowiadać programom państwowym. Co się tyczy podejmowania pracy w instytucjach państwowych przez osoby legitymujące się studiami filozoficznymi i teologicznymi, to uzależnienie ich zatrudnienia od odpowiedniego ministerstwa wydaje się właściwe.

II.15. POSTANOWIENIA KOŃCOWE

W pięciu artykułach (22–26) układające się strony uzgodniły postanowienia końcowe.

Tak więc art. 22 (*Risoluzione delle controversie*) reguluje sprawę ewentualnych rozbieżności w interpretacji i stosowania dyspozycji umowy dwustronnej. *Stolica Apostolska i Republika Angoli postanowiły, że tego rodzaju różnice będą usuwać na drodze dyplomatycznej*⁷⁹.

Kwestia sytuacji przyszłych znalazła swój wyraz w art. 23 (*Situazioni future*). Uzgodniono tutaj, iż *pozostałe materie wspólnego interesu, które wymagają współpracy między Kościołem katolickim i Republiką Angoli, domagając się nowych rozwiązań lub uzupełnień, są regulowane za pośrednictwem umów specjalnych między stronami*⁸⁰.

⁷⁶ „La Repubblica di Angola riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di erigere e dirigere Seminari, così come altri Istituti ecclesiastici di educazione e di cultura, soprattutto per la formazione dei candidati sia al sacerdozio o alla vita consacrata, sia ad altri ministeri pastorali o ad altre finalità educative. I relativi titoli di studio conseguiti nei Seminari, compreso quello in Filosofia, così come quelli conseguiti negli altri summenzionati istituti, saranno equiparati a quelli dello Stato, purché i corsi di studio seguano i programmi statali”; tamże, art. 21 ust. 1.

⁷⁷ „La Repubblica di Angola riconosce i titoli accademici delle Università e Facoltà Ecclesiastiche rilasciati sotto l'autorità e a nome della Santa Sede, nei termini della vigente legislazione di ambedue le Parti”; tamże, art. 21 ust. 2.

⁷⁸ „L'omologazione degli studi di filozofia e teologia a fini lavorativi spetta al Ministero competente”; tamże, art. 21 ust. 3.

⁷⁹ „La Santa Sede e la Repubblica di Angola concordano di regolare per via diplomatica tutte le controversie che possano eventualmente sorgere nell'interpretazione ed applicazione delle disposizioni contenute nel presente Accordo-Quadro”; tamże, art. 22.

⁸⁰ „Ulteriori materie di interesse comune che esigano una collaborazione tra la Chiesa cattolica e la Repubblica di Angola, richiedendo nuove soluzioni o supplementi, sono regolate mediante accordi

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Art. 24 (*Modifiche ed aggiunte*) stanowi, iż w przypadku, gdy jedna ze Stron obecnej umowy ramowej uzna, że warunki skłaniające do jej zawarcia doznały takich zmian, które rodzą konieczność jej zmodyfikowania lub dodania czegoś, wówczas niezwłocznie Strony podejmą decyzję otwarcia nowych negocjacji. Umowa ramowa będzie mogła być zmodyfikowana wyłącznie za wzajemną zgodą Stron⁸¹.

Uzgodnienie to należy uznać za bardzo trafne, strony biorą bowiem pod uwagę ewentualność zmiany okoliczności, w których umowa została zawarta. W takim przypadku każda ze stron, uznając istnienie nowych warunków (w stosunku do tych, które istniały w momencie zawierania umowy), ma prawo wnioskować o podjęcie nowych negocjacji nad zmodyfikowaniem danej dyspozycji lub dodaniem do niej czegoś nowego. Przez „zmodyfikowanie” określonego przepisu należy rozumieć także usunięcie czegoś z pierwotnego zapisu.

Art. 25 (*Entrata in vigore*) określa termin wejścia umowy w życie. Stwierdzono tutaj, iż powinna być ona ratyfikowana według procedur każdej ze Stron, a wchodzi w życie w dniu wymiany dokumentów ratyfikacyjnych⁸².

Jak już wyżej wspomniano, wymiana dokumentów ratyfikacyjnych miała miejsce 21 listopada 2019 roku.

W art. 26 stwierdzono, iż umowa została podpisana w dwóch egzemplarzach oryginalnych w językach włoskim i portugalskim, przy czym obydwa teksty są jednakowo autentyczne⁸³.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana umowa ramowa (można pytać, dlaczego termin „ramowa” nie znalazł się w jej tytule) zawarta 13 września 2019 roku między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach między Kościołem i państwem stanowi adekwatny instrument prawny służący uregulowaniu tychże relacji wspólnoty religijnej i wspólnoty państwowej w kraju na kontynencie afrykańskim.

Wyrażając pragnienie określenia ram prawnych dla owych relacji, strony, jak zaznaczono w preambule, kierowały się wolą potwierdzenia, umocnienia i pogłębienia

specifici tra le Parti”; tamże, art. 23; Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską..., dz. cyt., art. 27.

⁸¹ „Nel caso in cui una delle Parti del presente Accordo-Quadro ritenga che le condizioni collegate alla sua stipulazione abbiano sofferto cambiamenti tali da implicare la necessità di una sua modifica o di qualche aggiunta, si decide immediatamente di aprire nuovi negoziati. L'Accordo-Quadro potrà essere modificato solo di mutuo accordo tra le Parti”; *Conventio...*, dz. cyt., art. 24.

⁸² „Il presente Accordo-Quadro deve essere ratificato secondo le procedure di ciascuna Parte ed entra in vigore il giorno dello scambio degli strumenti di ratifica”; tamże, art. 25.

⁸³ „Il presente Accordo-Quadro viene firmato in due esemplari originali nelle lingue italiana e portogese, facendo entrambi i testi ugualmente fede”; tamże, art. 26.

więzów przyjaźni, solidarności i współpracy, co oznacza pełne zrozumienie dla potrzeby harmonijnej koegzystencji tychże podmiotów, stosownie do n. 76 Konstytucji *Gaudium et spes* soboru watykańskiego II. Wymowne jest tutaj podkreślenie historycznego znaczenia Kościoła katolickiego w Angoli i jego roli w służbie postępu oraz dobra duchowego, moralnego, społecznego i kulturowego ludu angolskiego.

Fundamentalne kwestie zostały zawarte w zasadach ogólnych umowy dwustronnej. Przede wszystkim chodzi tutaj o zasadę niezależności i suwerenności Kościoła katolickiego i państwa angolskiego we własnych dziedzinach; znaczące jest zobowiązanie się stron do poszanowania tego *principium* we wzajemnych relacjach zarówno dla dobra duchowego i materialnego osoby ludzkiej, jak i dla rozwoju dobra wspólnego. Pozostałe zasady ogólne odnoszą się do swobodnego urzeczywistniania przez Kościół katolicki własnej misji, uznania przez państwo osobowości prawnej Kościoła katolickiego i jego jednostek organizacyjnych, posługiwania się przez tenże Kościół własnym prawem oraz swobodnego komunikowania się wiernych ze Stolicą Apostolską i innymi podmiotami kościelnymi w kraju i poza jego granicami.

Gdy chodzi o kwestie szczegółowe, zostały one uzgodnione w kilkunastu artykułach, które stanowią konsekwencję zasady niezależności i suwerenności Kościoła katolickiego i państwa angolskiego. Na uwagę zasługują regulacje w przedmiocie tajemnicy spowiedzi i sekretu zawodowego (art. 8 ust. 1–2), spraw przeciwko duchownym (art. 9), zakładania przez Kościół katolicki instytucji wychowawczych, zdrowotnych, społecznych, kulturalnych i humanitarnych (art. 15) czy więzów o charakterze religijnym (art. 16).

Wśród postanowień końcowych uwagę zwraca art. 24 dotyczący możliwości dokonywania modyfikacji uzgodnień powziętych oraz dodawania do nich nowych.

Sformułowania niektórych artykułów, o czym wzmiankowano przy ich prezentacji, mogą budzić pewne zastrzeżenia, wyłącznie jednak w przestrzeni terminologii i stylistyki.

Umowa ramowa Stolicy Apostolskiej z kolejnym państwem afrykańskim, jak można się spodziewać, przyczyni się do pogłębiania procesu inkulturacji na Czarnym Lądzie, a więc wcielania się katechezy w różne kultury.

BIBLIOGRAFIA

AKTY PRAWNE

Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République du Burundi sur matières d'intérêt commun (06.11.2012), AAS 106 (2014), s. 195–201.

Accordo Quadro tra la Santa Sede e la Repubblica del Congo sulle Relazioni tra la Chiesa e lo stato (03.02.2017), „Communicationes” 2019, R. 51, nr 2, s. 216–407.

Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angoli o wzajemnych relacjach...

Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Capo Verde sullo statuto giuridico della Chiesa cattolica in Capo Verde – Acordo entre a Santa Sé e a República de Cabo Verde relativo ao estatuto jurídico de Igreja católica em Cabo Verde (10.06.2013), AAS 106 (2014), s. 804–811.

Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Guinea Equatoriale sulle relazioni tra la Chiesa Cattolica e lo Stato – Acordo entre la República de Guinea Ecuatorial y la Santa Sede sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado (13.10.2012), AAS 106 (2014), s. 220–241.

Conventio inter Sanctam Sedem et Rem Publicam Angoliensem de mutuis relationibus inter Ecclesiam et Statum, „Communicationes” 2020, R. 52, nr 2, s. 377–386.

Ioannes Paulus, *Adhortatio apostolica „Ecclesia in Africa”* (14.09.1995), AAS 88 (1996), s. 817–855.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

LITERATURA

Accordi bilaterali vigenti della Santa Sede, https://www.iuscangreg.it/accordi_senta_sede.pkp [dostęp: 6 kwietnia 2020 r.].

Adamczewski W., *Małżeństwo we współczesnych konkordatach*, Warszawa 1999. Angola [w:] *Encyklopedia Gazety Wyborczej*, t. 1, Kraków [b.r.w.], s. 412–414.

Bączkowiec F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, wyd. 3, Opole 1957.

Halemba A., *Zagadnienie inkulturacji w Afryce w okresie powstania Orędzia „Africae terrarum” Pawła VI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1992, nr 25–26, s. 69–98.

Kowalak W., Angola [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 600.

Steczkowski P., *Il conflitto fra foro interno e foro esterno nel diritto matrimoniale del CIC* 1983, Roma 1998.

Vecchi E., *Il concordato del 2012 tra la Santa Sede e la Repubblica del Burundi alla prova di un’inculturazione che precede il diritto alla libertà religiosa*, „Ius Ecclesiae” 2018, nr 2(30), s. 572–581.

STRESZCZENIE

Jednym z państw afrykańskich, które zawarły umowę ze Stolicą Apostolską, jest Republika Angoli; traktat ten został podpisany 13 września 2019 roku, a ratyfikowany 21

listopada 2019 roku. Obejmuje on preambułę oraz 26 artykułów regulujących szeroki wachlarz spraw interesujących obydwie strony. Wyrażając pragnienie określenia ram prawnych dla owych relacji, strony kierowały się wolą potwierdzenia, umocnienia i pogłębienia więzów przyjaźni, solidarności i współpracy. Istotne jest tutaj podkreślenie historycznego znaczenia Kościoła katolickiego w Angoli i jego roli w służbie postępu oraz dobra duchowego, moralnego, społecznego i kulturowego ludu angolskiego.

Kierując się zasadą niezależności i suwerenności, strony uzgodniły poszczególne kwestie dotyczące działalności Kościoła w Angoli. Na uwagę zasługują regulacje dotyczące tajemnicy spowiedzi i sekretu zawodowego (art. 8 ust. 1–2), spraw przeciwko duchownym (art. 9), zakładania przez Kościół katolicki instytucji wychowawczych, zdrowotnych, społecznych, kulturalnych i humanitarnych (art. 15) czy więzów o charakterze religijnym (art. 16).

Można się spodziewać, że umowa Stolicy Apostolskiej z kolejnym państwem afrykańskim przyczyni się do pogłębiania procesu inkulturacji na tamtejszym kontynencie.

Słowa kluczowe: Stolica Apostolska, Republika Angoli, umowa, niezależność i suwerenność.

AGREEMENT BETWEEN THE APOSTOLIC SEE AND THE REPUBLIC OF ANGOLA ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND THE STATE

One of the African states that have concluded an agreement with the Holy See is the Republic of Angola; The treaty was signed on September 13, 2019 and ratified on November 21, 2019. It includes a preamble and 26 articles regulating a wide range of matters of interest to both Parties. In expressing a desire to define the legal framework for these relations, the parties were guided by the will to confirm, strengthen and deepen the ties of friendship, solidarity and cooperation. It is significant here to underline the historical importance of the Catholic Church in Angola and its role in the service of the progress and spiritual, moral, social and cultural well-being of the Angolan people.

Guided by the principle of independence and sovereignty, the parties agreed on individual issues concerning the activities of the Church in Angola. Noteworthy are regulations concerning the secrecy of confession and professional secrecy (Article 8, paragraphs 1–2), cases against clergymen (Article 9), the establishment of educational, health, social, cultural and humanitarian institutions by the Catholic Church (Article 15) or religious ties (Article 16).

It can be expected that the agreement of the Holy See with another African state will contribute to the deepening of the process of inculturation on that continent.

Keywords: Holy See, Republic of Angola, agreement, independence and sovereignty.

Aleksander Gubrynowicz
 OCRIID 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, 7–10¹

WSTĘP

Na tle bogatego piśmiennictwa poświęconego aspektom prawnym relacji między państwem i Kościołami różnych wyznań² 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 świata³. 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 konkordatowego⁴. 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 czasowych⁵. 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...”⁶, jest pytaniem, na które prawdopodobnie odpowie dopiero przyszłość.

⁵ 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.

⁶ 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 narodu⁷. 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*⁸. Ponieważ zaś w tekście konkordatu z 1993 r. próżno szukać tradycyjnego *invocatio Dei* zawierającego bezpośrednie odwołanie do Trójcy Świętej⁹, 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.

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 ostrożne¹⁰, 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)¹¹, 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 człowieka¹².

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 religijnej¹³.

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

¹⁰ 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.

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

¹² R. Minnerath, dz. cyt., s. 471.

¹³ 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 konkordatowej¹⁴. 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 rozwiązać 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 religii¹⁵.

- ¹⁴ 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.
- ¹⁵ 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 regionu¹⁶.

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*¹⁷. 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].

- ¹⁶ 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 dla 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].
- ¹⁷ 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 współpracy¹⁸ 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 wątpliwości¹⁹, 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. Trzczeński, *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*²⁰.

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 zbędne²¹. Art. 2, nakładający obowiązek utrzymywania stosunków dyplomatycznych na szczeblu ambasad/nuncjatur, również wpisuje się w ten nowoczesny trend,

²⁰ 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].

²¹ 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 wyznania²².

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 świeckiej²³. 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 konkordatowej²⁴. 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 zróżnicowana²⁵.

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 zagranicznej²⁶. 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),

²⁶ 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 90.²⁷ 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 praktyce²⁸.

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.

- 27 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)*, „Więki 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.
- 28 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)²⁹, albo też konsekwentnie uznaje się zarówno zawarcie, jak i stwierdzenie nieważności takiego związku przez organa Kościoła za pociągające za sobą skutki w obydwu porządkach prawnych³⁰. 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 organów³¹.

- ²⁹ 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 rozszerzenie 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.
- ³⁰ Rzecz przy tym znamienita, że powyższy „podwójny” skutek, obejmujący swoim zakresem zarówno zawiązanie węzła małżeńskiego, jak i stwierdzenie jego nieważności, przewidywały zarówno konkordaty przedсобorowe (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.).
- ³¹ 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 duchowna³²,
- b) specjalne postanowienia dotyczące wszczynania i prowadzenia postępowania karnego przeciwko osobom duchownym³³,
- c) status duchownych i misjonarzy świeckich sprawujących funkcje na terytorium RP³⁴,
- 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 stopniu³⁵.

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 spowiednik³⁶, 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 rozważań³⁷.

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

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

³⁷ 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'Eglise 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 Kongo 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.

Robert Jastrzębski

ORCID 0000-0002-7265-0614

Uniwersytet Warszawski

r.jastrzebski@wpia.uw.edu.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.147-179

POLSKIE KONKORDATY W XX WIEKU¹

ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Konkordaty, zgodnie z definicją zawartą w *Encyklopedii Kościelnej* wydanej w 1878 r., „są to ugody, przez które Papież, jako zwierzchnik całego Kościoła, z monarchą lub innym naczelnym zwierzchnikiem świeckim jakiego kraju umawia się o sprawy, dotyczące Kościoła w tymże kraju”². Termin „konkordat” pochodzi z języka łacińskiego i jak stwierdził Józef Krukowski: „W literaturze prawniczej konkordat (łac. *concordare* – zgadzać się) jest terminem technicznym oznaczającym umowę międzynarodową między Stolicą Apostolską i danym państwem”³. W ten sposób stanowi on *sui generis* umowę międzynarodową, zawieraną między Stolicą Apostolską a państwem w celu uregulowania istotnych spraw z punktu widzenia wzajemnych interesów łączących strony tejsze umowy⁴. Co istotne, zwracano uwagę, że umowy międzynarodowe regulują interesy różnych narodów (państw), konkordaty zaś dotyczą równocześnie

- 1 Artykuł jest zmienioną i rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na konferencji pt. *Konkordat – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, którą zorganizował Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 26 kwietnia 2018 r.
- 2 *Encyklopedia Kościelna podług teologicznej Encyklopedji Wettera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób* wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. 11, Warszawa 1878, s. 28. Zob. F. Słotwiński, *O początku i przedmiocie konkordatów z powołaniem ustaw zabezpieczających w Polsce całość religii ś. katolicko-apostolsko-rzymskiej i wolność innych wyznań chrześcijańskich*, Kraków 1858.
- 3 J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 89. Zob. J. Krukowski, *Konkordat Polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 18 i nn.; B. Trzeciak, *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i z Polską*, Lublin 2007, s. 11 i nn.; J. Krukowski, *Pojęcie i rodzaje konkordatów* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019, s. 13 i nn.
- 4 Zob. I. Grabowski, *Konkordat* [w:] *Encyklopedia podręczna prawa publicznego (konstytucyjnego, administracyjnego i międzynarodowego)*, pod red. Z. Cybichowskiego, t. 1, Warszawa 1930, s. 307; E. Bogdański, *Konkordat* [w:] *Encyklopedia Nauk Politycznych (Zagadnienia społeczne, polityczne i gospodarcze)*, red. naczelny E.J. Reyman, t. 3, Warszawa 1938, s. 343.

obywateli danego państwa, którzy są wiernymi Kościoła powszechnego. Ponadto przedmiotem takiej umowy, poza sprawami materialnymi, są również sprawy „nadprzyrodzone”, a ze strony Kościoła prawo zawarcia konkordatu przysługuje wyłącznie papieżowi⁵.

Geneza zawierania konkordatów przez państwo kościelne sięga średniowiecza, przy czym nazwa umowy (układu) między Stolicą Apostolską a państwem nie zawsze miała jednakową nazwę⁶. W związku z tym, jak stwierdził Ignacy Grabowski, „Gdy sprawa obsadzania beneficjów wywołała konflikt między władzą świecką a kościelną, okazała się potrzeba unormowania jej zapomocą osobnej umowy”⁷. Warto zaznaczyć, że umowy takie określano mianem m.in. *concordia*, *pactum*, *pax*, *concordata*, konwencja, traktat czy *modus vivendi*⁸.

Najbardziej znaną tego rodzaju umową był konkordat zawarty w 1122 r. między papieżem Kalikstem II a cesarzem Henrykiem V, tzw. *pax wormatiensis*, czyli konkordat wormacki (kalikstyński). Kończył on spór między papieżem a cesarzem o inwestyturę. Zgodnie z jego treścią m.in. cesarz zrezygnował z nadania (inwestytury) w postaci wręczenia nowym biskupom i opatom pierścienia i pastorału oraz zgodził się na ich wybór przez kapituły, a następnie konsekrację przez metropolitę. Poza tym zobowiązał się on do zwrotu Kościołowi wszystkich zagrabionych dóbr. Papież zaś wyraził zgodę, aby wybór biskupów i opatów odbywał się w obecności władcy, który przekazywał wybranemu lenno świeckie za pomocą berła oraz przyjmował od biskupów i opatów przysięgę wierności⁹.

W I Rzeczypospolitej zawarto w zasadzie trzy konkordaty, które miały postać właściwych uchwał sejmu oraz bulli papieskich, które zatwierdzały te uchwały¹⁰. Dwa pierwsze konkordaty zawarto za panowania króla Zygmunta Augusta. Chodzi o dwie bulle, tj. papieża Leona X z 1519 r. – *Romanus Pontifex* – oraz papieża Klemensa VII z 1525 r. – *Cum singularem*. Następnie w 1736 r. król August III Sas zawarł konkordat z papieżem Klemensem XII w sprawie opactw, co było związane z bullą *Summi atque aeterni*¹¹. W okresie zaborów na ziemiach polskich

5 I. Grabowski, dz. cyt., s. 308–309.

6 Szerzej: J. Wiślicki, *Konkordat. Studium prawne*, Lublin 1926, s. 9 i nn.; E. Bursche, *Konkordaty. Studium historyczne*, Warszawa 1930, s. 8 i nn.; T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 1, Warszawa 1986, s. 60 i nn.

7 I. Grabowski, dz. cyt., s. 308.

8 Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 89.

9 Zob. *Encyklopedia Kościelna...*, dz. cyt., s. 30 i nn.; J. Krukowski, *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013, s. 219 i nn.

10 Zob. K. Burczak, *Dagome iudex prototypem konkordatu [w:] Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019; W. Uruszczak, *Konkordaty nienazwane i nazwane w Polsce przedrozbiorowej [w:] Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.

11 Zob. J. Wiślicki, dz. cyt., s. 26–28; E. Bursche, dz. cyt., s. 17–27, 34–49; I. Grabowski, dz. cyt., s. 308; Z. Kaczmarczyk, *Oligarchia magnacka [w:] Z. Kaczmarczyk, B. Leśnodorski, Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, pod red. ogólną J. Bardacha, Warszawa 1966, s. 219;

Polskie konkordaty w XX wieku

obowiązywały konkordaty zawierane z państwami zaborczymi, tj. z Prusami (1821 r.), Rosją (1798 r., 1818 r., 1847 r.) oraz Austrią (1855 r.)¹².

Od XIX wieku na określenie tego rodzaju umowy używano nazwy „konwencja”, co było związane z zawarciem konkordatu napoleońskiego (francuskiego) w 1801 r., przy czym stosowano również takie terminy, jak: traktat, pakt, układ, *modus vivendi*.

Konkordat z 1801 r. został zawarty między papieżem Piusem VII a ówczesnym pierwszym konsulem Napoleonem Bonaparte¹³. W praktyce jednak o nazwie umowy zawartej między głową Kościoła katolickiego a określonym państwem decydowała wola jej stron. Należy zaznaczyć, że w związku z rozwojem ustrojów parlamentarnych państw – stron tego rodzaju umów – podlegały one ratyfikacji przez legislatury określonych krajów¹⁴. W XIX wieku za pontyfikatu papieża Piusa IX zostało zawartych szereg konkordatów z państwami katolickimi, późniejsi jego następcy, tj. papież Leon XIII i Pius X, zawarli jedynie kilka tego rodzaju umów międzynarodowych. Po pierwszej wojnie światowej za pontyfikatu Piusa XI liczba zawieranych konkordatów znacznie wzrosła, w tym zastosowano pojęcie *modus vivendi* do umów między Czechosłowacją, Ekwadorem a Stolicą Apostolską¹⁵.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej, w szczególności po soborze watykańskim II¹⁶, miała miejsce zasadnicza zmiana co do stron, jak i treści konkordatów. Dotyczyło to przede wszystkim zasad ich zawierania oraz stron, którymi są państwa świeckie, jak i państwa wyznaniowe niekatolickie. Wzrasta także liczba zawieranych konkordatów, która w latach 1964–1998 była szacowana na 33.

Ponadto pojawiły się nowe terminy na określenie umowy, której stroną jest Stolica Apostolska. Były to „protokół z przeprowadzonych rozmów” lub „porozumienie”. Egzemplifikacją tego była umowa (protokół) podpisana przez Stolicę Apostolską z ówczesnym rządem Jugosławii w 1966 r. czy też „protokół do układu dodatkowego” z Republiką Austriacką z 1972 r. w sprawach finansowych¹⁷. Warto zaznaczyć, na co zwrócił uwagę Józef Krukowski w 2000 r., że w okresie posoborowym spośród umów konkordatowych tylko trzy z nich

T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 96–99, 100–105; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 228.

12 Zob. J. Wiślicki, dz. cyt., s. 28–32; E. Bogdański, dz. cyt., s. 344; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 107–109, 126–129, 132–135, 149–151, 152–155, 227–231.

13 Zob. *Encyklopedia Kościelna...*, dz. cyt., s. 36–37; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 110–120.

14 Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 89.

15 Szerzej: T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 257–262, 287–292; J. Krukowski, *Kościelne...*, dz. cyt. s. 220 i nn.

16 Zob. A.G. Miziński, *Relacje między państwem a kościołem na Soborze Watykańskim II* [w:] *Katolickie zasady relacji państwo – kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015.

17 Szerzej: T. Włodarczyk, dz. cyt., t. 2, s. 241 i nn.

otrzymały nazwę „konkordat”. Były to umowy zawarte przez Watykan z Dolną Saksonią, Kolumbią oraz Polską¹⁸.

W ten sposób wyróżnia się dwie epoki w dziejach konkordatów. Pierwsza, zwana klasyczną, trwała od średniowiecza do soboru watykańskiego II, druga zaś od tego soboru do chwili obecnej. W ostatniej epoce poszczególne konkordaty zawarte przez Watykan zalicza się do kilku grup. Są to konkordaty zawarte z: państwami Europy Zachodniej, europejskimi państwami postkomunistycznymi Europy Środkowo-Wschodniej i Azji Zachodniej, państwami Ameryki Łacińskiej oraz państwami wyznaniowymi niekatolickimi i z państwami świeckimi pozaeuropejskimi¹⁹.

Na temat natury prawnej konkordatu powstały różne teorie, wśród nich najważniejsze znaczenie mają teoria:

- 1) przywileju – konkordat stanowi przywilej wydany przez papieża na rzecz określonego państwa, który ustala zakres obowiązków jego organów wobec Kościoła oraz prawa organizacji kościelnej i, co za tym idzie, taki konkordat jako przywilej może być cofnięty przez papieża;
- 2) legalna – wywodzi się z doktryny pozytywizmu prawnego, uznaje konkordaty za wewnętrzne prawo państwowe, wydane jedynie w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, dotyczą one bowiem spraw wewnętrznych określonego państwa oraz jego obywateli, których interesy religijne reprezentuje właśnie Watykan, przy czym w ujęciu tej teorii państwu została przyznana możliwość jednostronnego wypowiedzenia konkordatu;
- 3) umowy międzynarodowej – traktuje konkordat jako układ dwustronny między Stolicą Apostolską (podmiotem prawa międzynarodowego) a określonym państwem, któremu strony nadały charakter porozumienia międzynarodowego²⁰.

Współcześnie dominuje ostatnia z wyżej wymienionych teorii. W związku z tym konkordat stanowi konwencję międzynarodową zawartą między Stolicą Apostolską a najwyższymi organami władzy określonego państwa na zasadzie równouprawnienia stron. W związku z tym do konkordatu mają zastosowanie zasady określone w Konwencji wiedeńskiej z dnia 23 marca 1963 r. o prawie traktatów²¹.

18 Szerzej: J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 179 i nn.

19 Szerzej: J. Krukowski, *Kościelne...*, dz. cyt., s. 223–228.

20 Zob. J. Wiślicki, dz. cyt., s. 115–124; I. Grabowski, dz. cyt., s. 309–310; J. Wiślocki, *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977, s. 19 i nn.; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2013, s. 72–73; J. Krukowski, *Kościelne...*, dz. cyt., s. 231–234.

21 Dz. U. z 1990 r. Nr 74, poz. 439. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 184–185.

I. KONKORDAT Z 1925 R.

W okresie II Rzeczypospolitej obowiązywały dwie ustawy zasadnicze, przy czym regulacje dotyczące wzajemnych stosunków między państwem polskim a Stolicą Apostolską, które były zawarte w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 r.²², obowiązywały przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego. Zgodnie bowiem z art. 114 Konstytucji z 1921 r.: „Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół Rzymsko-Katolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm”. Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.²³, na podstawie art. 81 ust. 2 przepisów końcowych, utrzymała m.in. w mocy to postanowienie Konstytucji z 1921 r.

Prace przygotowawcze zmierzające do zawarcia konkordatu rozpoczęły się wkrótce po uchwaleniu Konstytucji z 1921 r., a gotowy projekt przedstawił 16 sierpnia 1921 r. Władysław Abraham²⁴. Z końcem lata 1924 r. w celu omówienia treści konkordatu do Rzymu przybył Stanisław Grabski, który stwierdził, że „Przed wyjazdem jednak dokładnie przestudiowałem wszystkie istniejące konkordaty i niemal na pamięć nauczyłem się konkordatów pochodzących z końca XIX i początku bieżącego stulecia”²⁵, dodając na zakończenie swoich wspomnień: „Gdy przyjechałem do Rzymu w sierpniu 1924 r., wszyscy tam uprzedzili mnie, że rokowania o konkordaty trwają zawsze latami. A tymczasem został on już podpisany 10 lutego 1925 r., po niecałych sześciu miesiącach rokowań. Przypisuje to jednak nie tyle moim zdolnościom dyplomatycznym, co temu szczęśliwemu dla nas faktowi, że na tronie papieskim był wtedy nie tylko wielki przyjaciel Polski, lecz i doskonały jej znawca”²⁶. Chodziło o papieża Piusa XI, czyli Achillesa Rattiego, który w latach 1919–1921 był nuncjuszem papieskim w państwie polskim.

10 lutego 1925 r. został podpisany w Rzymie konkordat przez pełnomocnika Stolicy Apostolskiej, tj. Piotra Gaspariego – sekretarza stanu i jednocześnie kardynała – oraz pełnomocników rządu polskiego, tj. Władysława Skrzyńskiego – ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy

²² Dz. U. Nr 44, poz. 267. Zob. W. Komarnicki, *Polskie prawo polityczne (Geneza i system)*, Warszawa 1922 (reprint: Warszawa 2008), s. 380–382; J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939 (Węzłowe zagadnienia)*, Warszawa 1967, s. 100 i nn.; J. Krukowski, *Konkordat Polski...*, dz. cyt., s. 45–48.

²³ Dz. U. Nr 30, poz. 227.

²⁴ Zob. J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925...*, dz. cyt., s. 78–81, 239–259.

²⁵ S. Grabski, *Pamiętniki*, t. 2, Warszawa 1989, s. 232.

²⁶ Tamże, s. 237–238.

Apostolskiej – i S. Grabskiego – posła na Sejm, byłego Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Ostatni z nich, jak stwierdził Jerzy Wisłocki, uważał podpisanie konkordatu „jako swój osobisty sukces i umiał przekonać członków rządu, że ten właśnie tekst stwarza dla państwa dogodne warunki realizowania polityki wewnętrznej, szczególnie narodowościowej”²⁷.

Następnie został on zatwierdzony na podstawie Ustawy z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek Państwa do Kościoła Rzymsko-Katolickiego²⁸. Zgodnie z ustawą do jego ratyfikacji został upoważniony prezydent Rzeczypospolitej, wykonanie zaś ustawy zostało powierzone ministrowi spraw zagranicznych, a wykonanie postanowień konkordatu prezesowi rady ministrów oraz ministrom: spraw wewnętrznych, spraw wojskowych, sprawiedliwości, wyznań religijnych i oświecenia publicznego, reform rolnych oraz rolnictwa i dóbr państwowych. Zanim jednak została uchwalona ustawa, miała miejsce burzliwa dyskusja w sejmie między lewicą, przeciwną ratyfikacji, a prawicą, broniącą konkordatu²⁹. Dyskusja w sejmie trwała przez trzy dni, tj. 24–26 marca³⁰, a pod adresem posła-sprawozdawcy – Edwarda Dubanowicza – padały okrzyki: „czy profesor jest sprawozdawcą Kurji Apostolskiej?”³¹.

Konkordat składał się ze wstępu i XXVII artykułów, przy czym do art. XIV był dodany załącznik. W artykułach tych zostały unormowane tzw. sprawy mieszane (*res mixtae*), które dotyczyły stosunków między państwem polskim a Kościołem katolickim³². Zaliczyć do nich należało:

- 1) zakres oraz podstawy prawne władzy i jurysdykcji Kościoła katolickiego w Polsce (art. I);
- 2) zasady porozumienia się duchowieństwa ze Stolicą Apostolską i wiernymi (art. II);
- 3) utrzymywanie stosunków dyplomatycznych między państwem polskim a Watykanem przez nuncjusza apostolskiego oraz ambasadora polskiego (art. III);

27 J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925...*, dz. cyt., s. 87.

28 Dz. U. Nr 47, poz. 324. Konkordat został ogłoszony w: AAS 8 (1925) oraz Dz. U. Nr 72, poz. 501 [Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. (Ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 r. – Dz. U. R. P. z 1925 r. Nr 47, poz. 324)]. Zob. Oświadczenie rządowe z dnia 9 czerwca 1925 r. w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r., Dz. U. Nr 72, poz. 502.

29 Szerzej: J. Osuchowski, *Prawo...*, dz. cyt., s. 119–123; J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925...*, dz. cyt., s. 87–92; J. Wisłocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 26–37.

30 A. Gerstmann, *Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, Lwów 1925, s. 75 i nn.

31 Tamże, s. 80.

32 Zob. J. Osuchowski, *Prawo...*, dz. cyt., s. 123.

Polskie konkordaty w XX wieku

- 4) pomoc władz państwowych przy wykonywaniu postanowień i dekretów kościelnych, tzw. *brachium saeculare* (art. IV);
- 5) status prawny i przywileje duchowieństwa (art. V);
- 6) nienaruszalność kościołów, kaplic, cmentarzy (art. VI);
- 7) zasady duszpasterstwa wojskowego (art. VII);
- 8) modlitwę liturgiczną za pomyślność Rzeczypospolitej Polskiej i jej prezydenta (art. VIII);
- 9) organizację terytorialną administracji kościelnej z podziałem na trzy obrządku (art. IX);
- 10) zasady tworzenia i zmiany beneficjów kościelnych, kongregacji i zakonów (art. X);
- 11) tryb wyboru arcybiskupów i biskupów, w tym przysięga ich wierności wobec Rzeczypospolitej Polskiej (art. XI–XII);
- 12) naukę religii w szkołach oraz kształcenie duchownych – nauczycieli religii (art. XIII);
- 13) status prawny dóbr nieruchomości i ruchomych, należących do Kościoła katolickiego (art. XIV);
- 14) opodatkowanie duchownych, majątku kościelnych osób prawnych i zakonnych (art. XV);
- 15) uprawnienia cywilne Kościoła katolickiego w zakresie dysponowania majątkiem (art. XVI);
- 16) kwestię zakładania, posiadania i zarządzania cmentarzami (art. XVII);
- 17) zasady nadawania funkcji, urzędów i beneficjów kościelnych (art. XIX);
- 18) postępowanie w związku z działalnością duchownego, które jest sprzeczne z bezpieczeństwem państwa (art. XX);
- 19) wykonywanie prawa patronatu (art. XXI);
- 20) tryb odpowiedzialności karnej i zasady odbywania kary przez osoby duchowne (art. XXII);
- 21) sprawę zmiany języka używanego w diecezjach obrządku łacińskiego podczas obrzędów religijnych (art. XXIII);
- 22) zagadnienie gruntów rolnych, które są w posiadaniu Kościoła, oraz ich parcelacja w związku z reformą rolną (art. XIV)³³.

³³ Szerzej: A. Gerstmann, dz. cyt., s. 5 i nn.; J. Bełcikowski, *O konkordacie Polski z Rzymem*, Warszawa 1925; W. Abraham, *Kilka uwag o konkordacie*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1925, z. 3, s. 647–654; K. Przybyłowski, *Kilka uwag w kwestji wpływu przepisów Konkordatu z 10 lutego 1925 w dziedzinie prywatno-prawnej*, Lwów 1927; I. Grabowski, dz. cyt., s. 311–321; W.E. Rappé, *Zagadnienia administracyjne konkordatu*, Lwów 1935; E. Bogdański, dz. cyt., s. 344–350; J. Sawicki, *Historia stosunku kościoła do państwa. Notatki z wykładów*, Kraków 1945, s. 93 i nn.; J. Osuchowski, *Prawo...*, dz. cyt., s. 123–124; S. Kutrzeba, *Polska odrodzona 1914–1939*, przejrzał, uzupełnił i do druku przygotował Stanisław Grodziski, Kraków 1988, s. 211–212; J. Wiślocki, *Konkordat polski z 1925...*, dz. cyt., s. 93–99; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 298–347; K. Krasowski, *Konkordat polski z 1925 roku*.

Zgodnie ze wstępem do konkordatu jego celem było ustalenie zasad, „które w godny i trwały sposób kierować będą sprawami kościelnymi na ziemiach Rzeczypospolitej”. Konkordat gwarantował Kościołowi rzymskokatolickiemu w Polsce korzystniejszą pozycję niż innym związkom wyznaniowym³⁴. Zgodnie bowiem z jego art. I, „Kościół katolicki, bez różnicy Obrządków, korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie Jego władzy duchowej i jego jurysdykcji, jak również swobodną administrację i zarząd Jego sprawami i Jego majątkiem, zgodnie z prawami boskimi i prawem kanonicznym”. W związku z tym konkordat potwierdzał strukturę organizacyjną Kościoła i jego podział na obrządki: łaciński, greckokatolicki (grecko-rusiński) i ormiański.

Ponadto konkordat przyznawał szeroką autonomię i samorząd Kościołowi katolickiemu w II Rzeczypospolitej, w tym prawo dokonywania, w porozumieniu z rządem, podziału na prowincje i diecezje w granicach państwa polskiego³⁵. Dlatego, jak stwierdził Krzysztof Krasowski, „Konkordat polski był jednym z najbardziej korzystnych dla Kościoła jakie zawarła Stolica Apostolska po pierwszej wojnie światowej. Z punktu widzenia władz kościelnych i związanych z nimi ugrupowań politycznych konkordat był sukcesem, gdyż zapewniał Kościołowi stanowisko równorzędnego partnera”³⁶.

Warto jednak zaznaczyć, że konkordat był układem o charakterze ogólnym, wymagał bowiem dla realizacji jego postanowień wydania przez państwo wielu aktów wykonawczych, tj. ustaw i rozporządzeń z zakresu m.in. nauki religii w szkołach; obsady beneficjów proboszczowskich; stowarzyszeń katolickich; zakładania cmentarzy wyznaniowych; ochrony zabytków kultury i sztuki, które znajdowały się w kościołach katolickich i lokalach kościelnych; ziemi i kościołów pounickich³⁷. Poza tym tekst konkordatu zawierał nieprecyzyjne sformułowania, które umożliwiały często jego odmienną interpretację, w szczególności

Geneza – postanowienia – wykonanie, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2007, t. 59, z. 2, s. 109–139; W. Góralski, *Konkordat polski z 1925 r.* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.

³⁴ Zob. K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne*, Warszawa–Poznań 1988, s. 73 i nn.

³⁵ Szerzej: J. Osuchowski, *Prawo...*, dz. cyt., s. 126–141; R. Klimowiecki, *Administracja i samorząd związków wyznaniowych* [w:] *Historia Państwa i Prawa Polski 1918–1939*, cz. 2, pod red. F. Ryszki, pod ogólną red. J. Bardacha, Warszawa 1968, s. 228–231; J. Walkusz, *Konkordat* [w:] *Encyklopedia Historii Drugiej Rzeczypospolitej*, red. A. Garlicki, Z. Landau, W. Roszkowski, P. Stawecki, J. Tomaszewski, Warszawa 1999, s. 165–166.

³⁶ K. Krasowski, *Związki...*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ Zob. J. Osuchowski, *Problemy polskiego konkordatu z 1925 roku*, „Państwo i Prawo” 1965, z. 12, s. 846–849; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 297–298.

Polskie konkordaty w XX wieku

dotyczyło to tłumaczenia polskiego autorstwa członka Komisji Papieskiej biskupa Stanisława Łukomskiego³⁸.

Według K. Krasowskiego przekład różnił się w 31 punktach na korzyść Kościoła katolickiego od wersji oficjalnej tekstu autentycznego w języku francuskim³⁹. Powodowało to problemy z wykonaniem konkordatu⁴⁰, a jego realizacja została powierzona dwóm komisjom. Rząd polski reprezentowała komisja złożona z przedstawicieli ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego, w tym ekspertów z innych resortów, w zależności od rozpatrywanych zagadnień. Kościół katolicki natomiast reprezentował zespół określany mianem Komisji Papieskiej⁴¹. Co istotne, na co zwrócił uwagę Jerzy Wisłocki, „Od początku działalności Komisji Papieskiej nie była jasna sprawa, czy stanowi ona organ Stolicy Apostolskiej czy polskiego episkopatu”⁴².

Pracom nad realizacją konkordatu dużo miejsca poświęcił w swoich Dziennikach z okresu 1930–1936 wiceminister wyznań religijnych i oświecenia publicznego ks. Bronisław Żonogłłowicz. W szczególności dotyczyły one: obsady stanowisk kościelnych, tworzenia obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (wschodniosłowiańskiego), rewindykacji majątku Kościoła katolickiego⁴³. Ponadto, w związku z reformą rolną, miała nastąpić parcelacja majątków kościelnych, co wynikało z art. XXIV konkordatu.

Zgodnie z ust. 5 tego artykułu uzasadniano ją polepszeniem gospodarczym i społecznym położenia ludności rolniczej oraz „aby wzmóc tem bardziej pokój chrześcijański kraju [...]”. W praktyce jednak Komisja Papieska wszczęła z rządem polskim właśnie spór interpretacyjny o pojęcie *terres arables* (ziemie orne)⁴⁴. Spowodowało to, że przez cały okres II Rzeczypospolitej żaden hektar ziemi kościelnej nie został przejęty na zasadach ustawy o reformie rolnej, czyli reforma rolna nie objęła majątków kościelnych⁴⁵. Reformę rolną, ale już w nowej rzeczywistości polityczno-społecznej, zapoczątkował Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 6 września 1944 r. o przeprowadzeniu reformy

38 Zob. S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934.

39 Zob. K. Krasowski, *Związki...*, dz. cyt., s. 79 i nn.

40 Szerzej: J. Osuchowski, *Prawo...*, dz. cyt., s. 201 i nn.; tenże, *Problemy...*, dz. cyt., s. 844–849.

41 Szerzej: J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925...*, dz. cyt., s. 115–119.

42 Tamże, s. 116. Zob. J. Wisłocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 37 i nn.

43 Szerzej: B. Żonogłłowicz, *Dzienniki 1930-1936*, oprac. D. Zamojska, Warszawa 2004, s. 22–28, 399–400, 553–558, 605–606, 625–626, 636–637.

44 Chodziło o to, że w tekście francuskim użyty został termin „*terres arables*” (ziemie orne), zaś w polskim tłumaczeniu urzędowym użyto terminu „ziemie rolne”.

45 Zob. J. Sawicki, dz. cyt., s. 142–144; H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1949, s. 118; A. Ajnenkiel, *Ustawodawstwo agrarne [w:] Historia Państwa i Prawa Polski 1918-1939, cz. 2*, pod red. F. Ryszyki, pod ogólną red. J. Bardacha, Warszawa 1968, s. 353–354; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 343–344; K. Krasowski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 132–133.

rolnej⁴⁶, przy czym zgodnie z jego art. 2: „O położeniu prawnym nieruchomości ziemskich, należących do kościoła katolickiego lub gmin wyznaniowych innych wyznań, orzeknie Sejm Ustawodawczy”. Ostatecznie unormowała to zagadnienie Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego⁴⁷.

Warto odnotować, że w 1938 r. odbyła się konferencja międzyresortowa, która dotyczyła stosunków między państwem polskim a Kościołem katolickim. Jej uczestnicy m.in. uznali, że Kościół katolicki w coraz większym stopniu nie podlega jakiegokolwiek kontroli administracji państwowej; konkordat nie przyniósł większych korzyści państwu i należy zmierzać do stanu bezkonkordatowego, a co z tym idzie, sprawy Kościoła regulować ustawami wewnętrznymi po ich uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską; należy wykluczyć uczestnictwo krajowych biskupów w stosunkach między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską. Na podstawie tych opinii Ministerstwo Spraw Zagranicznych sporządziło memoriał, który ambasador przy Stolicy Apostolskiej przekazał kurii rzymskiej. W jego treści znalazł się postulat dotyczący podjęcia kroków mających na celu uzupełnienie konkordatu o dodatkowe klauzule, w szczególności zwrócono uwagę na obowiązek hierarchii kościelnej liczenia się z interesami państwa⁴⁸.

Po drugiej wojnie światowej, 12 września 1945 r., została podjęta, na wniosek ministra administracji publicznej Władysława Kiernika, jednomyślna uchwała Rady Ministrów Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej⁴⁹, w której ówczesny rząd stwierdził, że „konkordat zawarty pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską przez akty prawne zdziałane w okresie okupacji, a sprzeczne z jego postanowieniami”. Chodziło o naruszenie postanowień konkordatu, w szczególności art. IX, zgodnie z którym „Żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby

46 Dz. U. Nr 4, poz. 17; tekst jedn. Dz. U. z 1945 r. Nr 3, poz. 13. Szerzej: R. Jastrzębski, *Reforma rolna po drugiej wojnie światowej. Ustawodawstwo państwa polskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2018, t. 70, z. 1, s. 140–142.

47 Dz. U. Nr 9, poz. 87. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 236–237; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo „dóbr martwej ręki” (W pięćdziesiątą rocznicę)*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 12, s. 52–65; M. Zawislak, *Prawne i finansowe aspekty działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989-2009* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 357–369.

48 Szerzej: J. Wislocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 53–56; J. Wislocki, *Wątpliwości wobec konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8, s. 13; K. Krasowski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 133.

49 Zob. H. Świątkowski, dz. cyt., s. 67–70; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1982, s. 154–155; T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 295–297; J. Wislocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 56–64; J. Krukowski, *Konkordat Polski...*, dz. cyt., s. 48–49; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 233–234; K. Krasowski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 133–138.

się poza granicami Państwa Polskiego”. W uchwale wymieniono dwa takie przypadki, czyli powierzenie w 1940 r., za pośrednictwem nuncjusza w Berlinie, administracji diecezją chełmińską biskupowi gdańskiemu Niemcowi Karolowi Marii Splettowi oraz mianowanie dla biskupa gnieźnieńsko-poznańskiego administratora apostolskiego – Niemca Hilariusza Breitingera, z jurysdykcją dla Niemców zamieszkałych na terenie diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej.

Ponadto w uchwale uznano, że w przeciwieństwie do większości państw Stolica Apostolska nie uznała dotąd Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej i w następstwie tego między Stolicą Apostolską a rządem polskim nie istnieją normalne stosunki dyplomatyczne. Dlatego Rząd Jedności Narodowej nie przyjmuje do urzędowej wiadomości nominacji administratorów apostolskich, która została dokonana przez Stolicę Apostolską 15 marca tego roku. Na koniec uchwały Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej oświadczył, że „tak jak dotychczas nie krępował działania Kościoła katolickiego, podobnie i nadal zapewnia Kościołowi katolickiemu pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw”⁵⁰. Należy jednak zaznaczyć, że mimo formalnego zerwania stosunków dyplomatycznych w 1945 r. miały miejsce próby ich nawiązania. Była z tym związana m.in. misja Ksawerego Pruszyńskiego w Watykanie w 1947 r.⁵¹

Co istotne, uchwała Rady Ministrów Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 r. nie została oficjalnie opublikowana. W praktyce powodowało to problemy prawne, m.in. Sąd Apelacyjny w Poznaniu w sprawie hipotecznej o sprostowanie wpisu w księdze wieczystej uznał, że konkordat nadal obowiązuje jako ustawa wewnętrzna, gdyż nie została ona uchylona przez właściwy organ ustawodawczy oraz uchwała ówczesnego rządu nie została ogłoszona we właściwy sposób, tj. w Dzienniku Ustaw w postaci właściwego oświadczenia rządu o notyfikowaniu tej uchwały Stolicy Apostolskiej⁵². W ten sposób w okresie przejściowym, czyli do wejścia w życie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r.⁵³, podstawę prawną działalności Kościoła katolickiego stanowiły formalnie „podstawowe założenia” konstytucji z dnia 17 marca 1921 r., na którą powoływała się ówczesna władza

⁵⁰ Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 r. stwierdzająca, że konkordat przestał obowiązywać [w:] T. Włodarczyk, dz. cyt., s. 537 (załącznik nr 3).

⁵¹ Zob. J. Wislocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 64–74; P. Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu. Tajne Dokumenty 1967-1989*, Warszawa 2001, s. 7 i nn.

⁵² Zob. S. Piotrowski, *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 roku przestał obowiązywać jako wewnętrzna ustawa krajowa*, „Państwo i Prawo” 1947 z. 12, s. 3–8; A. Mezglewski, *Spór o „wygaśnięcie” Konkordatu polskiego z 1925 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1998, t. 8, s. 325–340; D. Waniek, *Uwarunkowania prawno-polityczne i międzynarodowe wygaśnięcia konkordatu z 1925 r. (próba odklamania tezy o „bezprawnym i jednostronnym” zerwaniu konkordatu przez „komunistyczny rząd” we wrześniu 1945 r.)* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 26–38.

⁵³ Dz. U. Nr 33, poz. 232.

ludowa w Manifeście Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 22 lipca 1944 r.⁵⁴, a później zostało to stwierdzone w Ustawie Konstytucyjnej z dnia 19 lutego 1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁵.

14 kwietnia 1950 r. zostało zawarte porozumienie o charakterze politycznym między przedstawicielami ówczesnego rządu a Episkopatem Polski, z którego wynikało, że Kościół katolicki jest związkiem religijnym prawnie uznanym. 5 grudnia 1956 r. porozumienie zostało uzupełnione przez tzw. Małe Porozumienie. W praktyce postanowienia porozumień nie były w dużej mierze realizowane, co było związane z ówczesną sytuacją polityczną⁵⁶.

Konstytucja z dnia 22 lipca 1952 r. stanowiła zgodnie z jej art. 70, że „Polska Rzeczpospolita Ludowa zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Kościół i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. [...] Kościół jest oddzielony od państwa. Zasady stosunku państwa do kościoła oraz sytuację prawną i majątkową związków wyznaniowych określają ustawy”⁵⁷. W praktyce miała miejsce pewna ewolucja poglądów co do statusu prawnego Kościoła katolickiego, która wynikała m.in. z judykatury Sądu Najwyższego w latach 60. W związku z tym odmówiono Kościołowi katolickiemu jako całości osobowości prawnej, uznano zaś osobowość prawną parafii, diecezji oraz diecezjalnych seminariów duchownych⁵⁸.

W ten sposób w latach 1945–1989, czyli do wejścia w życie Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej⁵⁹, brak było aktu normatywnego, który określałby wzajemne relacje między ówczesnym państwem polskim a Kościołem katolickim. Sytuację prawną Kościoła normowały zaś unormowania fragmentaryczne, które były wydane w okresie po drugiej wojnie światowej⁶⁰. Ostatecznie osobowość prawną Kościoła katolickiego – jako całości – została określona na podstawie konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego 28 lipca 1993 r.

⁵⁴ Załącznik do Dz. U. z 1944 r. Nr 1, s. 1.

⁵⁵ Dz. U. Nr 18, poz. 71.

⁵⁶ Zob. J. Wislocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 85–87; W. Góralski, *Droga do konkordatu, „Ateneum Kapłańskie” 1996*, nr 1, s. 4; J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 250–253; J. Dziobek-Romański, *Problemy osobowości prawnej Kościoła Katolickiego w prawie polskim w latach 1944–1989*, „Roczniki Nauk Prawnych. Prawo Kanoniczne” 2000, t. 10, z. 2, s. 57–58; W. Góralski, *Konkordat Polski 1993 od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 13–14; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 107 i nn.; J. Krukowski, *Porozumienia między przedstawicielami Episkopatu Polski i Rządu komunistycznego z 1950 i 1956 r.* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019, s. 121–144.

⁵⁷ Tekst jedn. Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36. W tekście jednolitym jest to art. 82 Konstytucji z 1952 r.

⁵⁸ Szerzej: J. Dziobek-Romański, dz. cyt., s. 58 i nn.

⁵⁹ Dz. U. Nr 29, poz. 154. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 254–267.

⁶⁰ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1982, s. 162, 192–195; tenże, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 170; J. Dziobek-Romański, dz. cyt., s. 51.

II. KONKORDAT Z 1993 R.

Próba nawiązania stosunków dyplomatycznych, związanych z zawarciem konkordatu, pojawiła się w latach 60. 26 kwietnia 1963 r. I sekretarz Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej Władysław Gomułka w rozmowie z prymasem Stefanem Wyszyńskim poruszył ten temat, przy czym nie przyniosło to żadnych skutków. Poza tym w Watykanie przebywali na zlecenie ówczesnych władz państwa polskiego jego wysłannicy lub przedstawiciele, np. Jerzy Zawieyski, Stanisław Stomma, Andrzej Werblan.

Następnie ks. prałat Agostino Casaroli – podsekretarz Rady do Spraw Publicznych Kościoła – odbył kilkanaście wizyt do Polski, które dotyczyły m.in. obchodów 1000-lecia chrztu Polski, ustanowienia nowych kościelnych jednostek terytorialnych na tzw. Ziemiach Odzyskanych (zachodnich i północnych). Kolejne próby normalizacji stosunków miały miejsce w latach 70. przez nową ekipę rządową. Wówczas odbyły się oficjalne spotkania przedstawicieli państwa polskiego i Watykanu, czego skutkiem było podpisanie 6 lipca 1974 r. protokołu uzgodnień, z czym było związane utworzenie Zespołu do Spraw Stałych Kontaktów Roboczych Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej ze Stolicą Apostolską. W związku z tym 17 grudnia 1977 r. odbyło się spotkanie I sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej Edwarda Gierka z papieżem Pawłem VI⁶¹.

Przełomowe znaczenie dla późniejszych relacji między państwem polskim a Watykanem miał, dokonany 16 października 1978 r., wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża oraz pierwsza pielgrzymka do Polski Jana Pawła II w 1979 r. Po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 r. przyjechał do Polski arcybiskup Luigi Poggi, który odbył rozmowę z generałem, premierem Wojciechem Jaruzelskim. Następnie miały miejsce bezpośrednie spotkania ówczesnego premiera państwa polskiego z Janem Pawłem II. Po ostatniej wizycie ówczesnego premiera oficjalną wizytę w państwie polskim złożył arcybiskup Achille Silvestrini. Istotną rolę w normalizacji stosunków w latach 80. miała tzw. Komisja Wspólna, co było związane z określonymi inicjatywami ustawodawczymi⁶². W ich wyniku zostały uchwalone ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o:

- 1) ubezpieczeniu społecznym duchownych⁶³;
- 2) gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁶⁴;

61 Szerzej: P. Raina, dz. cyt., s. 28 i nn.; W. Kucharski, *Komuniści i Watykan. Polityka komunistycznej Polski wobec Stolicy Apostolskiej 1945-1974*, Warszawa 2019.

62 Szerzej: J. Żaryn, dz. cyt., s. 264–271, 306–329, 401–418, 533–535, 559–569; J. Krukowski, *Geneza Konkordatu polskiego 1993-1998* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019, s. 147 i nn.

63 Dz. U. Nr 29, poz. 156.

64 Dz. U. Nr 29, poz. 155.

3) stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej⁶⁵.

Następnie 17 maja 1989 r. został ogłoszony komunikat o wznowieniu stosunków dyplomatycznych państwa polskiego ze Stolicą Apostolską, przy czym już od października 1987 r. trwały prace tzw. Komisji Wspólnej nad projektem konwencji między Polską a Watykanem. Ambasadorem w Watykanie został mianowany Jerzy Kuberski, nuncjuszem apostolskim w Polsce zaś arcybiskup Józef Kowalczyk. Rok później w kwietniu projekt konwencji został parafowany oraz przesłany do Stolicy Apostolskiej. Co istotne, projekt został odrzucony i jednocześnie 25 października 1991 r. przekazano stronie polskiej projekt konkordatu. Do projektu poszczególne resorty oraz eksperci zgłosili szereg uwag, na podstawie których został przygotowany projekt rządowy z datą 12 marca 1993 r. Stał się on przedmiotem obrad specjalnej, dwunastoosobowej komisji⁶⁶.

1 czerwca 1993 r. został on przyjęty przez Radę Ministrów, której prezesem była Hanna Suchocka. Następnie 28 lipca 1993 r. konkordat został podpisany przez Krzysztofa Skubiszewskiego – ministra spraw zagranicznych – oraz Józefa Kowalczyka – nuncjusza apostolskiego w Warszawie⁶⁷. Charakteryzując projekty konkordatu – przedłożony przez nuncjusza oraz rządowy kontrprojekt, w tym

- 65 Szerzej: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 14 i nn.; G. Rydlewski, *Geneza i tryb przygotowania ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w 1989 r.* [w:] B. Górowska, G. Rydlewski, *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 1992, s. 202–216; J. Krukowski, *Konkordat Polski...*, dz. cyt., s. 49–52; M. Pietrzak, *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 11–26; T.J. Zieliński, *Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. jako „magna charta” swobód światopoglądowych w Polsce* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 53–65; R. Łatka, *Droga do ustawowego uregulowania osobowości prawnej Kościoła Katolickiego w Polsce „ludowej”*, „Colloquium” 2015, nr 4, s. 99–126; P. Borecki, *Idea umowy państwa ze Stolicą Apostolską w okresie Polski Ludowej* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 41–51.
- 66 Skład: Józef Kowalczyk – nuncjusz apostolski; abp Bronisław Dąbrowski – sekretarz Konferencji Episkopatu (zastępowany przez ks. Wojciecha Góralskiego – profesora prawa kanonicznego); abp Jerzy Stroba – metropolita poznański; bp Alojzy Orszulik – ordynariusz diecezji plockiej; bp Tadeusz Piernok – zastępca sekretarza Konferencji Episkopatu; ks. Tadeusz Pawluk – profesor prawa kanonicznego; K. Skubiszewski – minister spraw zagranicznych; Jan Maria Rokita – minister, szef Urzędu Rady Ministrów; Zdobysław Flisowski – minister edukacji narodowej; Janina Skórzewska – podsekretarz stanu w Ministerstwie Sprawiedliwości; Marek Pernal – dyrektor Biura do Spraw Wyznań przy Urzędzie Rady Ministrów; Jan Stańczyk – dyrektor departamentu traktatowego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Zob. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 187–188.
- 67 Szerzej: J. Wisłocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 89–100; W. Góralski, *Droga...*, dz. cyt., s. 4–10; M. Pietrzak, *Polska droga do konkordatu z 28 lipca 1993 r.* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 25–32; P. Borecki, *Droga do konkordatu. Geneza projektu konwencji z 1988 r. między PRL a Stolicą Apostolską* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 127–141; J. Krukowski, *Geneza...*, dz. cyt., s. 156 i nn.

ostateczny tekst konkordatu z dnia 28 lipca 1993 r., Michał Pietrzak stwierdził, że „zgłoszone przez ekspertów i resorty uwagi, postulaty i wątpliwości osłabiły wyraźnie wyznaniowy charakter przepisów projektu kościelnego i wzmocniły pozycję władz państwowych, rozszerzając ich uprawnienia, ale nie były one w stanie zapewnić państwu wyraźnie świeckiego charakteru, a jego władzom neutralności”⁶⁸.

Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską składa się z arengi oraz 29 artykułów. Zgodnie z jego art. 29 został on sporządzony w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., w dwóch egzemplarzach, każdy w językach polskim i włoskim, przy czym obydwa teksty są jednakowo autentyczne.

Preambuła konkordatu jest bardzo rozbudowana i określa generalnie zasady, na których został on zawarty. Należy do nich zaliczyć: trwałe i harmonijne uregulowanie wzajemnych stosunków między jego stronami; wyznawanie religii katolickiej przez większość społeczeństwa polskiego; posłannictwo Kościoła katolickiego, w tym jego rolę w tysiącletnich dziejach państwa polskiego oraz znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski; przełomowe znaczenie odzyskania niepodległości i suwerenności przez państwo polskie; wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności; zasady prawa międzynarodowego, w tym poszanowanie praw człowieka, podstawowych swobód oraz wyeliminowanie wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych; uznanie poszanowania godności osoby ludzkiej i jej praw za fundament rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa; uwzględnienie nowej struktury administracyjnej Kościoła w Polsce, ustanowionej bullą papieską *Totus Tuus Poloniae populus*.

Ponadto w arendze zostały uwzględnione zasady konstytucyjne i ustawy państwa polskiego oraz dokumenty soboru watykańskiego II w zakresie wolności religijnej i stosunków między Kościołem a wspólnotą polityczną, oraz przepisy prawa kanonicznego.

Konkordat dotyczy przede wszystkim:

- 1) niezależności i autonomii państwa oraz Kościoła we wzajemnych stosunkach (art. 1);
- 2) stosunków dyplomatycznych między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską (art. 2);
- 3) zapewnienia przez Rzeczpospolitą Polską swobody utrzymywania stosunków i komunikowania się Kościołowi katolickiemu oraz jego osobom prawnym i fizycznym (art. 3);
- 4) osobowości prawnej Kościoła katolickiego oraz instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych (jednostek organizacyjnych Kościoła) (art. 4);

⁶⁸ M. Pietrzak, *Polska droga...*, dz. cyt., s. 31–32.

- 5) zapewnienia Kościołowi katolickiemu przez państwo polskie, bez względu na obrządek, swobodnego i publicznego pełnienia jego misji, w tym jurysdykcji, zarządzania i administrowania jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego, czyli autonomii Kościoła (art. 5);
- 6) zapewnienia Kościołowi dokonywania zmian w strukturze organizacyjnej (terytorialnej), pod pewnymi warunkami dotyczącymi obszaru państwa polskiego (art. 6);
- 7) obsadzania urzędów kościelnych (art. 7);
- 8) wolności Kościoła w sprawowaniu kultu, w tym organizowania kultu publicznego, nienaruszania miejsc kultu i grzebania zmarłych (art. 8);
- 9) świąt religijnych (art. 9);
- 10) zawarcia małżeństwa kanonicznego, w tym jego skutków cywilnoprawnych, przygotowania do jego zawarcia, orzekania o jego ważności (art. 10);
- 11) ochrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny (art. 11);
- 12) nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych (art. 12);
- 13) praktyk religijnych dzieci i młodzieży na koloniach i obozach (art. 13);
- 14) zakładania oraz prowadzenia przez Kościół katolicki placówek oświatowych i wychowawczych, w tym przedszkoli oraz szkół, oraz ich dotowania przez państwo (art. 14);
- 15) zakładania i prowadzenia szkół wyższych przez Kościół katolicki, w tym dotowania ich przez państwo (art. 15);
- 16) duszpasterstwa wojskowego nad żołnierzami wyznania katolickiego w czynnej służbie wojskowej oraz zawodowej, w tym służby wojskowej duchownych (art. 16);
- 17) zapewnienia wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych m.in. w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej (art. 17);
- 18) zapewnienia opieki duszpasterskiej członkom mniejszości narodowych w języku określonej mniejszości (art. 18);
- 19) tworzenia zrzeszeń przez katolików, w tym prawo do zakładania stowarzyszeń (art. 19);
- 20) prawa do korzystania przez Kościół ze środków masowego przekazu, w tym swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania publikacji związanych z jego posłannictwem (art. 20);
- 21) prawa prowadzenia przez Kościół działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym, opiekuńczym oraz naukowej i oświatowo-wychowawczej (art. 21);
- 22) spraw finansowych, które dotyczą instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa, w tym wsparcia państwa w zakresie konserwacji i remontowania zabytkowych obiektów sakralnych, dzieł sztuki stanowiących dziedzictwo kultury (art. 22);

Polskie konkordaty w XX wieku

- 23) praw majątkowych kościelnych osób prawnych (art. 23);
- 24) budownictwa sakralnego, kościelnego oraz cmentarzy (art. 24);
- 25) ochrony obiektów sakralnych i kościelnych dóbr kultury o ogólnonarodowym znaczeniu, w tym dokumentów archiwalnych o wartości historycznej i artystycznej (art. 25);
- 26) fundacji kościelnych (art. 26);
- 27) postanowień przejściowych z zakresu m.in. spraw wymagających nowych lub dodatkowych rozwiązań; interpretacji oraz stosowania konkordatu; ratyfikacji i wejścia w życie konkordatu (art. 27–29)⁶⁹.

Podpisanie konkordatu spowodowało liczne wątpliwości natury prawnej oraz politycznej. Do krytyków konkordatu należeli m.in. J. Wisłocki, M. Pietrzak, Ryszard M. Małajny. Zwracali oni przede wszystkim uwagę na:

- 1) to, że ówczesne państwo polskie nie miało pełnej konstytucji, a zawarcie konkordatu nie było zgodne z tzw. Małą Konstytucją z 1992 r.⁷⁰, tj. z art. 52 ust. 2 pkt 7, zgodnie z którym Rada Ministrów m.in. utrzymuje jedynie stosunki i zawiera umowy z rządami innych państw oraz z organizacjami międzynarodowymi, a także z obowiązującymi normami konstytucji z dnia 22 lipca 1952 r., w szczególności z brzmieniem art. 82 ust. 2, zgodnie z którym Kościół jest oddzielony od państwa, w tym zasady stosunku państwa do Kościoła oraz sytuację prawną i majątkową związków wyznaniowych określają ustawy;

⁶⁹ Szerzej: J. Wisłocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 101–165; W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt.; J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1994, s. 7–61; R. Sobański, *Niezależność i autonomia Kościoła i państwa podstawową przesłanką konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1, s. 16–27; W. Góralski, *Konkordat z 28 lipca 1993 r. Zasady wzajemnych relacji państwo – Kościół Katolicki* [w:] *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, pod red. H. Misztala, Lublin–Sandomierz 1999, s. 65–75; J. Krukowski, *Konkordat Polski...*, dz. cyt., s. 91 i nn.; W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000; J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 297–329; B. Trzeciak, *Klauzule...*, dz. cyt., s. 97 i nn.; J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 95–106; P. Kuglarz, *Konkordat polski z 28 lipca 1993 roku – zarys analizy systemowej* [w:] *Vetera Novis Augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Waławowi Uruszczakowi*, t. 1, red. S. Grodziski, D. Malec, A. Karabowicz, M. Stus, Kraków 2010, s. 547–559; W. Góralski, *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji państwa polskiego i Kościoła Katolickiego w Konkordacie z 1993 roku*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2009, z. 2, s. 65–85; J. Krukowski, *Konkordat polski z 1993 r. – przedmiot i formy realizacji w krajowym porządku prawnym* [w:] *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4–5 Konstytucji RP)*, red. P. Stanisł, M. Ordon, Lublin 2013, s. 383–402; J. Krukowski, *Teraźniejszość: Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 1993–1998* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019, s. 171 i nn.

⁷⁰ Ustawa Konstytucyjna z dnia 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym, Dz. U. Nr 84, poz. 426.

- 2) to, że rząd H. Suchockiej nie był kompetentny do prowadzenia i podpisania umowy konkordatowej po rozwiązaniu parlamentu przez prezydenta;
- 3) to, że nie zostały przeprowadzone szerokie konsultacje społeczne przed podpisaniem konkordatu, a prace nad konkordatem trwały zaledwie cztery miesiące, w tym negocjacje konkordatowe były utrzymywane w tajemnicy przed opinią publiczną;
- 4) użycie w konkordacie dwóch różnych terminów „terytorium polskim” oraz „granice Państwa Polskiego” (art. 6 pkt 2 i 3) na określenie granic państwa;
- 5) kanoniczną formę zawarcia małżeństwa, która miała być rejestrowana przez urzędy stanu cywilnego;
- 6) nauczanie religii w przedszkolach oraz wprowadzenie nauczania religii, które miało odbywać się w ramach planu zajęć;
- 7) sprawę dotowania szkolnictwa wyznaniowego, w szczególności Papieskiej Akademii Teologicznej;
- 8) problemy interpretacyjne, dotyczące m.in. nienaruszalności kościelnych cmentarzy, w związku z grzebaniem na nich zmarłych innych wyznań lub bezwyznaniowców czy rozszerzenia działalności kapelanów;
- 9) brak w konkordacie regulacji z zakresu spraw finansowych, które ma rozstrzygać specjalna komisja⁷¹.

W szczególności J. Wisłocki zwracał uwagę na doświadczenia historyczne, związane z interpretacją i realizacją konkordatu z 1925 r. Ponadto krytykował on brak przystosowania go do konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa oraz gorsze położenie prawne innych związków wyznaniowych, które wynikało z jego zawarcia⁷².

Zwolennikami podpisanego konkordatu były przede środowiska blisko związane z Kościołem katolickim⁷³, które odrzucały te argumenty, jednocześnie

⁷¹ Szerzej: J. Wisłocki, *Wątpliwości...*, dz. cyt., s. 13–18; M. Pietrzak, *Zmiany w ustawodawstwie jako konsekwencja ratyfikacji konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8, s. 19–25; M. Pietrzak, *Opinia z dnia 31 stycznia 1994 r. w sprawie zgodności z Konstytucją RP konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r.* (Nr 60); *Uwagi z dnia 14 kwietnia 1994 r. w sprawie opinii przedstawicieli Rządu i Episkopatu z dnia 8 marca 1994 r.* (Nr 61) [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, Warszawa 1997, s. 409–419; R. Sobański, *Ekspertyza z 4 lutego 1995 r. pt. „Konkordat z roku 1993 a Konstytucja RP”* (Nr 76) [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, Warszawa 1997, s. 472–475; R.M. Małajny, *Głos polemiczny prof. Ryszarda M. Małajnego pt. „Konkordat a ustawy konstytucyjne III RP (Odpowiedź ks. prof. dr h.c. Remigiuszowi Sobańskiemu)”* (Nr 77) [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993–1996*, Warszawa 1997, s. 475–481; R.M. Małajny, *Konkordat Polski z 1993 r. – altera pars*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 2, s. 136–146; W. Góralski, *Droga...*, dz. cyt., s. 10–14; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 211–212.

⁷² Zob. J. Wisłocki, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 166 i nn.

⁷³ Szerzej: *Rola i znaczenie Konkordatu 1993 r.*, pod red. J. Dyducha, Kraków 1994; W. Skrzydło, R. Mojak, *Konkordat w świetle prawa konstytucyjnego* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1994, s. 63–83; J. Gruca, *Spór o konkordat*, Warszawa 1994; W. Góralski, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 24–27.

dążąc do jak najszybszej jego ratyfikacji przez parlament. Podnosili oni przede wszystkim szczególne znaczenie konkordatu dla państwa polskiego, m.in. Wacław Uruszczak stwierdził, że będzie on *sui generis* aktem sprawiedliwości wobec Kościoła katolickiego, nagrodą „za zasługi za »obronę narodu« przed jego sowietyzacją”, zaznaczając iż „Konkordat jest aktem nadziei o wielkim znaczeniu dla państwa z dwóch zasadniczych powodów: 1) Konkordat sprzyja budowie w Polsce ustroju demokratycznego opartego na prawach człowieka; 2) Konkordat czyni z Kościoła partnera, a nawet więcej – sojusznika państwa w wykonywaniu przezeń jego zadań”⁷⁴.

Ponadto Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich złożyło 26 stycznia 1994 r. oświadczenie w sprawie ratyfikacji konkordatu, w którego zakończeniu uznało, że „Ratyfikacja Konkordatu jest wymogiem polskiej racji stanu, potrzebą zapewnienia międzynarodowej wiarygodności Polski, jak również zapewnienia ciągłości polskiej historii, tradycji i kultury narodowej”, zaś „Odmowa lub zahamowanie procesu ratyfikacji będzie świadczyć o braku dobrej woli w kontynuacji tych przemian ze strony aktualnie kierujących Państwem elit politycznych”⁷⁵.

Konkordat został ratyfikowany dnia 23 lutego 1998 r.⁷⁶, zanim jednak do tego doszło, nastąpiła zmiana ustawy zasadniczej⁷⁷. Wcześniej jednak były zgłaszane wnioski o uchwalenie ustawy ratyfikacyjnej zgodnie z art. 33 ust. 2 Ustawy Konstytucyjnej z dnia 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym. Były one blokowane przez ówczesną większość parlamentarną, którą posiadały stronnictwa lewicowe⁷⁸. Następnie sejm 1 lipca 1994 r. podjął uchwałę o trybie prac nad ustawą o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską⁷⁹, na podstawie której została powołana Komisja Nadzwyczajna do rozpatrzenia projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu. Do zadań komisji należała:

- 1) ocena skutków prawnych, jakie nastąpią w przypadku uchwalenia ustawy ratyfikacyjnej w świetle obowiązujących przepisów konstytucyjnych oraz innych ustaw, przy czym prace komisji w tym zakresie oraz złożenie stosowanego sprawozdania miało nastąpić do dnia 31 stycznia 1995 r.;

⁷⁴ W. Uruszczak, *Znaczenie Konkordatu z 1993 r. dla państwa polskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1, s. 74.

⁷⁵ *Oświadczenie Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich w sprawie ratyfikacji Konkordatu* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1994, s. 117.

⁷⁶ Zob. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 Nr 51, poz. 318; Oświadczenie rządowe z dnia 3 kwietnia 1998 r. w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. Nr 51, poz. 319.

⁷⁷ Chodzi o Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483.

⁷⁸ Szerzej: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 29 i nn.

⁷⁹ M. P. Nr 39, poz. 326.

- 2) ocena zgodności konkordatu z uchwaloną przez Zgromadzenie Narodowe konstytucją, przy czym sprawozdanie z tego miało zostać złożone nie później niż po upływie dwóch miesięcy od dnia uchwalenia projektu konstytucji.

Ostateczne sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej miało być przedłożone niezwłocznie po przeprowadzeniu referendum konstytucyjnego, ale nie później niż do dnia 31 grudnia 1995 r. Pierwsze posiedzenie komisji odbyło się 7 lipca 1994 r. Prace nad ratyfikacją konkordatu przeciągały się i zgłaszane były liczne wątpliwości co do interpretacji jego treści⁸⁰. W związku z tym ówczesny rząd podjął rozmowy ze Stolicą Apostolską oraz przygotował deklarację z dnia 15 kwietnia 1997 r., której celem było wyjaśnienie niektórych przepisów konkordatu⁸¹.

Co istotne, Stolica Apostolska nie podzielała tych wątpliwości i co za tym idzie, nie widziała potrzeby ich wyjaśnienia. Warto jednak zaznaczyć, że długotrwałe postępowanie legislacyjne było związane z kwestiami natury politycznej oraz ideowo-programowej, przy czym płaszczyzna prawna formalnie funkcjonowała na pierwszym planie zarówno w aspekcie materialnym, jak i formalnym. Zwrócił na to uwagę Stanisław Rogowski, dodając, że „Niewątpliwie wpływ na nieuchwalenie ustawy ratyfikacyjnej wywarły okoliczności podpisania konkordatu, a także jego niektóre nie w pełni precyzyjne postanowienia, zwłaszcza przy braku odpowiednio wcześniejszego wydania i nagłośnienia deklaracji interpretacyjnej”⁸².

Po wyborach parlamentarnych we wrześniu 1997 r. przewagę w parlamencie uzyskały ugrupowania przychylne ratyfikacji konkordatu⁸³. Konsekwencją tego były prace w sprawie ratyfikacji konkordatu, ale już na podstawie Konstytucji z dnia 2 kwietnia 1997 r., tj. art. 133, ust. 1 pkt 1 oraz art. 89, ust. 1. Zgodnie z tymi przepisami konkordat miał ratyfikować prezydent Rzeczypospolitej Polskiej za uprzednią zgodą sejmu i senatu, wyrażoną w ustawie. Stronnictwa opozycyjne jednak zgłosiły wymóg zastosowania procedury ratyfikacyjnej określonej

⁸⁰ Szerzej: *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, Warszawa 1997, s. 27–334.

⁸¹ Zob. Oświadczenie rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M. P. Nr 4, poz. 51. Zob. M. Strzała, *Deklaracja rządu Rzeczypospolitej Polskiej z 15 kwietnia 1997 r. w sprawie konkordatu ze Stolicą Apostolską i jej znaczenie* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 86–95.

⁸² S. Rogowski, *Problem ratyfikacji konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28. VII.1993 r. w pracach Sejmu drugiej kadencji* [w:] *Prawo wyznaniowe. Przeszłość i teraźniejszość*, pod red. J. Koredczuka, Wrocław 2008, s. 213–214. Zob. P. Borecki, *Konkordat polski z 1993 r. a konstytucja RP z 1997 r. – analiza krytyczna* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 73–86.

⁸³ Szerzej: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993...*, dz. cyt., s. 136 i nn.

Polskie konkordaty w XX wieku

w art. 90 ust. 3 Konstytucji z 1997 r., według której zgoda na ratyfikację miała być wyrażona w ogólnokrajowym referendum. Referendum byłoby wiążące, zgodnie z art. 125 ust. 3 Konstytucji z 1997 r., jeśli uczestniczyłoby w nim więcej niż połowa uprawnionych do głosowania⁸⁴.

Ostatecznie został zastosowany tryb wynikający z art. 89 ust. 1 Konstytucji z 1997 r. i została uchwalona Ustawa z dnia 8 stycznia 1998 r. o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską⁸⁵. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych między sekretarzem stanu Stolicy Apostolskiej Angelo Sodano a Prezesem Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej Jerzym Buzkiem nastąpiła 25 marca 1998 r. i, zgodnie z art. 29 konkordatu, wszedł on w życie z dniem 25 kwietnia 1998 r.⁸⁶

ZAKOŃCZENIE

Konkordaty zawarte między państwem polskim a Stolicą Apostolską w XX wieku korespondowały z odrodzeniem się państwowości polskiej. Pierwszy z nich – konkordat z 1925 r. – był związany z odzyskaniem przez Polskę niepodległości po pierwszej wojnie światowej. Zawarcie zaś drugiego z 1993 r. korespondowało ze zmianami polityczno-ustrojowymi, które dokonały się na przełomie lat 80. i 90. w państwie polskim. Wspólnym mianownikiem tych dwóch konkordatów była normalizacja wzajemnych stosunków państwa polskiego z Watykanem.

Oczywiście zawarcie ich, jak i obowiązywanie, miało miejsce w odmiennych warunkach prawno-politycznych, z czym była związana realizacja postanowień konkordatów. Okresem niejako „bezkonordatowym” były lata 1945–1993, kiedy ówczesne władze państwowe jednostronnie uznały, że konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską z 1925 r. przestał obowiązywać. Należy jednak zwrócić uwagę, że po 1956 r. celem ówczesnych

⁸⁴ Zob. J. Szymanek, *Tryb ratyfikacji konkordatu z 1993 roku – główne problemy* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 39–50.

⁸⁵ Dz. U. Nr 12, poz. 42.

⁸⁶ Zob. J. Krukowski, *Refleksje po ratyfikacji Konkordatu*, „Rejent” 1998, nr 9, s. 33–53; W. Adamczewski, B. Trzeciak, *Konkordat polski – po ratyfikacji*, „Palestra” 1998, nr 7–8, s. 74–80; J. Krukowski, *Konkordat Polski...*, dz. cyt., s. 53 i nn.; W. Góralski, *Przebieg procedury ratyfikacyjnej dotyczącej Konkordatu polskiego z 28 lipca 1993 roku* [w:] *Ustrój i prawo w przeszłości dalszej i bliższej. Studia historyczne o prawie dedykowane Prof. Stanisławowi Grodziskiemu w pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej*, pod red. J. Malca, W. Uruszczaka, Kraków 2001, s. 329–342; J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 299–300; J. Krukowski, *Polskie prawo...*, dz. cyt., s. 96–98; W. Góralski, *Geneza i zawarcie konkordatu z 1993 roku oraz problem jego ratyfikacji* [w:] *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. P. Stanisław, M. Ordon, Lublin 2013, s. 23–40; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Konkordat z 1993 r. długa droga od rozmów z władzami PRL do ratyfikacji w 1998 r.* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 52–70.

władz była normalizacja stosunków z Watykanem, czego egzemplifikacją były późniejsze rozmowy i spotkania przedstawicieli obydwu podmiotów prawa międzynarodowego. W szczególności istotne znaczenie miał wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża Jana Pawła II w 1978 r. oraz późniejsza zmiana ustroju państwa polskiego.

Warto zaznaczyć, że konkordat był i jest układem o charakterze ogólnym (ramowym), gdyż realizacja jego postanowień wymaga wydania przez państwo wielu aktów wykonawczych. Niektóre regulacje nie są często realizowane w praktyce ze względu na m.in. inne rozumienie treści zawartej umowy międzynarodowej czy zmianę kierunku polityki jej stron. Egzemplifikacją tego jest realizacja reformy rolnej w stosunku do nieruchomości rolnych Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej, jak i ocena obowiązywania konkordatu dokonana w 1938 r. po konferencji międzyresortowej. W ostatnim przypadku uznano *explicite*, że konkordat z 1925 r. nie przyniósł dużych korzyści państwu polskiemu oraz należy obrać drogę do stanu bezkonkordatowego, przy czym sprawy Kościoła miały zostać regulowane ustawami wewnętrznymi po uprzednim ich uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską.

Zwrócił na to uwagę autor pracy na temat konkordatu z 1925 r. J. Wisłocki, który, odnosząc się w 1994 r. do ówczesnych kulis podpisania konkordatu z 1993 r., stwierdził, że spory w okresie dwudziestolecia międzywojennego „często dotyczyły rozbieżnej interpretacji poszczególnych artykułów konkordatu”, a „Błędów wtedy popełnionych dzisiaj należałoby unikać”⁸⁷.

Obecnie obowiązujący konkordat z 1993 r., którego ratyfikacja nastąpiła dopiero w 1998 r., od samego początku stanowił zarzewie sporów politycznych. W związku z tym wiele racji miał M. Pietrzak, który w lipcu 1996 r. stwierdził, że „Konkordat został podpisany pod złą gwiazdą, o czym świadczą prawie trzyletnie peregrynacje z jego ratyfikacją. Dlaczego tak się stało, mimo iż wszystkie znaki na ziemi i niebie zdawały się wskazywać, że jego ratyfikacja będzie tylko zwykłą formalnością. Wbrew jednak przewidywaniom autorów konkordatu, jego ratyfikacja wyłoniła tak znaczne przeszkody, że nie udało się ich pokonać w okresie trzech lat. Odpowiedzi na pytanie dlaczego tak się stało, należy szukać zarówno w uwarunkowaniach politycznych lat 1989-93 jak i w błędach popełnionych przez rząd Hanny Suchockiej”⁸⁸.

Trudno więc nie oprzeć się wrażeniu, że późniejsza ratyfikacja konkordatu także była wynikiem zmiany na scenie politycznej po wyborach parlamentarnych we wrześniu 1997 r. Wynika z tego, że podpisanie konkordatu, a następnie jego ratyfikacja były związane z polityką wyznaniową prowadzoną przez kolejne

⁸⁷ J. Wisłocki, *Wątpliwości...*, dz. cyt., s. 17.

⁸⁸ M. Pietrzak, *I co dalej z konkordatem* [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, Warszawa 1997, s. 743.

Polskie konkordaty w XX wieku

ekipy rządowe. I co istotne, wpływ, zarówno na podpisanie, jak i ratyfikację konkordatu, miał określony układ sił politycznych w Sejmie i Senacie Rzeczypospolitej Polskiej, który charakteryzował się sprecyzowanym stosunkiem do Kościoła katolickiego po 1989 r.⁸⁹

W ten sposób obowiązujący konkordat w dalszym ciągu budzi emocje, przy czym ich stopień nie jest już tak wysoki. Dyskusja na temat treści konkordatu jest związana przede wszystkim z kolejnymi rocznicami jego ratyfikacji przez państwo polskie. Oczywiście, współcześnie chodzi już o realizację postanowień konkordatu, które mają swoich zwolenników, jak i przeciwników. Ci pierwsi uważają, że przyczynił się on do normalizacji stosunków między państwem polskim a Kościołem katolickim, w tym także pośrednio do relacji państwa z innymi związkami wyznaniowymi⁹⁰. Ponadto zwracają oni uwagę na to, że ratyfikacja konkordatu miała pozytywny wpływ na ochronę instytucji małżeństwa i rodziny, w tym podkreślając znaczenie działalności komisji konkordatowych⁹¹.

Krytycy konkordatu zgłaszają postulaty dotyczące zmian w zakresie m.in. małżeństwa konkordatowego, nauki religii w instytucjach publicznych, dotacji państwowych na rzecz kościelnych szkół wyższych, charakteru opieki duszpasterskiej w zakładach zamkniętych czy funkcjonowania komisji konkordatowych, zwłaszcza jeśli chodzi o sprawy majątkowe i finansowe Kościoła katolickiego⁹². W szczególności Paweł Borecki uznał, że „Po stronie państwa niedostateczna

- ⁸⁹ Zob. A. Czohara, *Periodyzacja polityki wyznaniowej w III Rzeczypospolitej Polskiej* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 27–49; M. Pietrzak, *Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej w latach 1990-2001 (próba diagnozy)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2010, nr 3270, s. 365–374.
- ⁹⁰ Szerzej: J. Krukowski, *Realizacja konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „Studia Prawnicze” 1999, z. 3, s. 5–33; W. Wysoczanski, *Wpływ Konkordatu z 1993 r. na sytuację prawną kościołów i innych związków wyznaniowych mniejszościowych* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 69–85; J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 87–129; J. Krukowski, *Stabilizacyjna rola konkordatu z 1993 r. w stosunkach między państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 143–156.
- ⁹¹ Szerzej: W. Góralski, *Ochrona małżeństwa i rodziny w Konkordacie polskim z 1993 roku* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 131–149; W. Adamczewski, *Kompetencje „Komisji Konkordatowych” w Polsce* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 177–192.
- ⁹² Szerzej: B. Górowska, *Realizacja konkordatu polskiego w latach 1998-2008* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 87–111; A. Tunia, *Małżeństwo konkordatowe – literatura i praktyka prawna* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 113–124; T.J. Zieliński, *Konkordat polski z 1993 r. a religia w systemie oświaty publicznej* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 126–135; D. Walencik, *Konkordat a sfera finansowo-majątkowa Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 136–151.

troska o respektowanie traktatu z 1993 roku jest zapewne następstwem oportunistycznego decydujących politycznych, zabiegających o poparcie albo przynajmniej o neutralność Kościoła instytucjonalnego. Jest również rezultatem kunktatorstwa części wymiaru sprawiedliwości i aparatu administracji rządowej, obawiających się egzekwować zobowiązania traktatowe na rzecz państwa. Przy tym mamy niejednokrotnie do czynienia z daleko posuniętą ignorancją w zakresie znajomości treści konkordatu i wykładni jego przepisów⁹³. Na zakończenie dodał on, iż „W dalszej perspektywie należy dążyć do istotnej nowelizacji względnie uzupełnienia konkordatu w ramach umowy międzynarodowej”⁹⁴.

Wynika z tego, że polskie konkordaty w XX wieku, zarówno w okresie ich tworzenia, jak i obowiązywania, budziły i budzą, zwłaszcza ten z 1993 r., emocje społeczne. W szczególności realizacja ich postanowień stanowi istotny barometr nastrojów politycznych w państwie polskim. Warto jednak zaznaczyć, że stanowią one rodzaj umowy międzynarodowej, której stroną jest Stolica Apostolska. Wykonanie natomiast zawartych w nich przepisów w dużej mierze zależy od późniejszych relacji między państwem polskim a Watykanem. Dlatego wiele racji miał ks. prof. Remigiusz Sobański, który stwierdził, że „realizacja konkordatu i jego funkcjonowanie zależy od ludzi, których dobrą wolę mamy obowiązek zakładać”⁹⁵.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA PRAWA

Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 6 września 1944 r. o przeprowadzeniu reformy rolnej, Dz. U. Nr 4, poz. 17; tekst jedn. Dz. U. z 1945 r. Nr 3, poz. 13.

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

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. (Ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 r. – Dz. U. R. P. z 1925 r. Nr 47, poz. 324), Dz. U. Nr 72, poz. 501.

Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 22 lipca 1952 r., Dz. U. Nr 33, poz. 232; tekst jedn. Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36.

⁹³ P. Borecki, *Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 roku – wybrane problemy*, Warszawa 2012, s. 47.

⁹⁴ Tamże, s. 49.

⁹⁵ R. Sobański, *Sens polskiego konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8, s. 12.

Polskie konkordaty w XX wieku

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483.
- Konwencja Wiedeńska o Prawie Traktatów sporządzona w Wiedniu dnia 23 maja 1969 r., Dz. U. z 1990 r. Nr 74, poz. 439.
- Manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z dnia 22 lipca 1944 r., załącznik do Dz. U. z 1944 r. Nr 1.
- Oświadczenie rządowe z dnia 3 kwietnia 1998 r. w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. Nr 51, poz. 319.
- Oświadczenie rządowe z dnia 9 czerwca 1925 r. w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r., Dz. U. Nr 72, poz. 502.
- Oświadczenie rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M. P. Nr 4, poz. 51.
- Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 lipca 1994 r. o trybie prac nad ustawą o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, M. P. Nr 39, poz. 326.
- Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 r. stwierdzająca, że konkordat przestał obowiązywać [w:] T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2, Warszawa 1986, s. 537 (załącznik nr 3).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym, Dz. U. Nr 84, poz. 426.
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 19 lutego 1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 18, poz. 71.
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r., Dz. U. Nr 30, poz. 227.
- Ustawa z dnia 8 stycznia 1998 r. o ratyfikacji Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, Dz. U. Nr 12, poz. 42.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz. U. Nr 29, poz. 155.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz. U. Nr 29, poz. 154.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o ubezpieczeniu społecznym duchownych, Dz. U. Nr 29, poz. 156.
- Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 44, poz. 267.

- 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. Nr 9, poz. 87.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską, określającego stosunek Państwa do Kościoła Rzymsko-Katolickiego, Dz. U. Nr 47, poz. 324.

LITERATURA

- Abraham W., *Kilka uwag o konkordacie*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1925, z. 3.
- Adamczewski W., *Kompetencje „Komisji Konkordatowych” w Polsce* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.
- Adamczewski W., Trzeciak B., *Konkordat polski – po ratyfikacji*, „Palestra” 1998, nr 7–8.
- Ajnenekiel A., *Ustawodawstwo agrarne* [w:] *Historia Państwa i Prawa Polski 1918-1939*, cz. 2, pod red. F. Ryszki, pod ogólną red. J. Bardacha, Warszawa 1968.
- Belcikowski J., *O konkordacie Polski z Rzymem*, Warszawa 1925.
- Bogdański E., *Konkordat* [w:] *Encyklopedia Nauk Politycznych (Zagadnienia społeczne, polityczne i gospodarcze)*, red. naczelny E.J. Reyman, t. 3, Warszawa 1938.
- Borecki P., *Droga do konkordatu. Geneza projektu konwencji z 1988 r. między PRL a Stolicą Apostolską* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009.
- Borecki P., *Idea umowy państwa ze Stolicą Apostolską w okresie Polski Ludowej* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Borecki P., *Konkordat polski z 1993 r. a konstytucja RP z 1997 r. – analiza krytyczna* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009.
- Borecki P., *Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 roku – wybrane problemy*, Warszawa 2012.
- Burczak K., *Dagome iudex prototypem konkordatu* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.
- Bursche E., *Konkordaty. Studium historyczne*, Warszawa 1930.
- Czohara A., *Periodyzacja polityki wyznaniowej w III Rzeczypospolitej Polskiej* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009.
- Dziobek-Romański J., *Problemy osobowości prawnej Kościoła Katolickiego w prawie polskim w latach 1944-1989*, „Roczniki Nauk Prawnych. Prawo Kanoniczne” 2000, t. 10, z. 2.

Polskie konkordaty w XX wieku

Encyklopedia Kościelna podług teologicznej Encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. 11, Warszawa 1878.

Gerstmann A., *Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską*, Lwów 1925.

Góralski W., *Droga do konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1.

Góralski W., *Geneza i zawarcie konkordatu z 1993 roku oraz problem jego ratyfikacji* [w:] *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2013.

Góralski W., *Gwarancje harmonijnego kształtowania się wzajemnych relacji państwa polskiego i Kościoła Katolickiego w Konkordacie z 1993 roku*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2009, z. 2.

Góralski W., *Konkordat Polski 1993 od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998.

Góralski W., *Konkordat polski z 1925 r.* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.

Góralski W., *Konkordat z 28 lipca 1993 r. Zasady wzajemnych relacji państwo – Kościół Katolicki* [w:] *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, pod red. H. Misztala, Lublin–Sandomierz 1999.

Góralski W., *Ochrona małżeństwa i rodziny w Konkordacie polskim z 1993 roku* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.

Góralski W., *Przebieg procedury ratyfikacyjnej dotyczącej Konkordatu polskiego z 28 lipca 1993 roku* [w:] *Ustrój i prawo w przeszłości dalszej i bliższej. Studia historyczne o prawie dedykowane Prof. Stanisławowi Grodzkiemu w pięćdziesiątą rocznicę pracy naukowej*, pod red. J. Malca, W. Uruszczaka, Kraków 2001.

Góralski W., Adamczewski W., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994.

Góralski W., Pieńdyk A., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000.

Górowska B., *Realizacja konkordatu polskiego w latach 1998-2008* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009.

Grabowski I., *Konkordat* [w:] *Encyklopedia podręczna prawa publicznego (konstytucyjnego, administracyjnego i międzynarodowego)*, pod red. Z. Cybichowskiego, t. 1, Warszawa 1930.

Grabski S., *Pamiętniki*, t. 2, Warszawa 1989.

Gruca J., *Spór o konkordat*, Warszawa 1994.

Jastrzębski R., *Reforma rolna po drugiej wojnie światowej. Ustawodawstwo państwa polskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2018, t. 70, z. 1.

Kaczmarczyk Z., *Oligarchia magnacka* [w:] Z. Kaczmarczyk, B. Leśnodorski, *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, pod red. ogólną J. Bardacha, Warszawa 1966.

- Klimowiecki R., *Administracja i samorząd związków wyznaniowych* [w:] *Historia Państwa i Prawa Polski 1918-1939*, cz. 2, pod red. F. Ryszki, pod ogólną red. J. Bardacha, Warszawa 1968.
- Komarnicki W., *Polskie prawo polityczne (Geneza i system)*, Warszawa 1922 [reprint: Warszawa 2008].
- Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, Warszawa 1997.
- Krasowski K., *Konkordat polski z 1925 roku. Geneza – postanowienia – wykonanie*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2007, t. 59, z. 2.
- Krasowski K., *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa–Poznań 1988.
- Krukowski J., *Geneza Konkordatu polskiego 1993-1998* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.
- Krukowski J., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1994.
- Krukowski J., *Konkordat polski z 1993 r. – przedmiot i formy realizacji w krajowym porządku prawnym* [w:] *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. P. Stanisz, M. Ordon, Lublin 2013.
- Krukowski J., *Konkordat Polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999.
- Krukowski J., *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*, Lublin 2013.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krukowski J., *Pojęcie i rodzaje konkordatów* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008.
- Krukowski J., *Porozumienia między przedstawicielami Episkopatu Polski i Rządu komunistycznego z 1950 i 1956 r.* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.
- Krukowski J., *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroczeński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.
- Krukowski J., *Realizacja konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „Studia Prawnicze” 1999, z. 3.
- Krukowski J., *Refleksje po ratyfikacji Konkordatu*, „Rejent” 1998, nr 9.
- Krukowski J., *Stabilizacyjna rola konkordatu z 1993 r. w stosunkach między państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009.
- Krukowski J., *Terażniejszość: Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 1993-1998* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.

Polskie konkordaty w XX wieku

- Kucharski W., *Komuniści i Watykan. Polityka komunistycznej Polski wobec Stolicy Apostolskiej 1945-1974*, Warszawa 2019.
- Kuglarz P., *Konkordat polski z 28 lipca 1993 roku – zarys analizy systemowej* [w:] *Vet-
era Novis Augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Wacławowi Uruszczako-
wki*, t. 1, red. S. Grodziski, D. Malec, A. Karabowicz, M. Stus, Kraków 2010.
- Kutrzeba S., *Polska odrodzona 1914-1939*, przejrzał, uzupełnił i do druku przy-
gotował Stanisław Grodziski, Kraków 1988.
- Łatka R., *Droga do ustawowego uregulowania osobowości prawnej Kościoła Katol-
ickiego w Polsce „ludowej”*, „Colloquium” 2015, nr 4.
- Łukomski S., *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apos-
tolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934.
- Małajny R.M., *Głos polemiczny prof. Ryszarda M. Małajnego pt. „Konkordat
a ustawy konstytucyjne III RP (Odpowiedź ks. prof. dr h.c. Remigiuszowi So-
bańskiemu)” (Nr 77)* [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych
z lat 1993-1996*, Warszawa 1997.
- Małajny R.M., *Konkordat Polski z 1993 r. – altera pars*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 2.
- Mezglewski A., *Spór o „wygaśnięcie” Konkordatu polskiego z 1925 roku*, „Roczniki
Nauk Prawnych” 1998, t. 8.
- Miziński A.G., *Relacje między państwem a kościołem na Soborze Watykańskim
II* [w:] *Katolickie zasady relacji państwo – kościół a prawo polskie*, red. J. Kru-
kowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2015.
- Osuchowski J., *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939 (Węzłowe
zagadnienia)*, Warszawa 1967.
- Osuchowski J., *Problemy polskiego konkordatu z 1925 roku*, „Państwo i Prawo” 1965, z. 12.
- Oświadczenie Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich w sprawie ratyfikacji
Konkordatu* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego,
Warszawa 1994.
- Pietrzak M., *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.* [w:] *Prawo wyznaniowe
w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Kato-
wice–Bielsko-Biała 2009.
- Pietrzak M., *I co dalej z konkordatem* [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór mate-
rialów źródłowych z lat 1993-1996*, Warszawa 1997.
- Pietrzak M., *Opinia z dnia 31 stycznia 1994 r. w sprawie zgodności z Konstytucją RP
konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r. (Nr 60); Uwagi z dnia 14 kwietnia 1994 r.
w sprawie opinii przedstawicieli Rządu i Episkopatu z dnia 8 marca 1994 r. (Nr 61)* [w:]
Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996, Warszawa 1997.
- Pietrzak M., *Polityka wyznaniowa III Rzeczypospolitej w latach 1990-2001 (próba
diagnozy)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2010, nr 3270.
- Pietrzak M., *Polska droga do konkordatu z 28 lipca 1993 r.* [w:] *Dziesięć lat polskiego
konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009.

- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1982, 2003, 2013.
- Pietrzak M., *Zmiany w ustawodawstwie jako konsekwencja ratyfikacji konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8.
- Piotrowski S., *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską w 1925 roku przestał obowiązywać jako wewnętrzna ustawa krajowa*, „Państwo i Prawo” 1947, z. 12.
- Przybyłowski K., *Kilka uwag w kwestji wpływu przepisów Konkordatu z 10 lutego 1925 w dziedzinie prywatno-prawnej*, Lwów 1927.
- Raina P., *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu. Tajne Dokumenty 1967-1989*, Warszawa 2001.
- Rappé W.E., *Zagadnienia administracyjne konkordatu*, Lwów 1935.
- Rogowski S., *Problem ratyfikacji konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28.VII.1993 r. w pracach Sejmu drugiej kadencji* [w:] *Prawo wyznaniowe. Przeszłość i terażniejszość*, pod red. J. Koredczuka, Wrocław 2008.
- Rola i znaczenie Konkordatu 1993 r.*, pod red. J. Dyducha, Kraków 1994.
- Rydlewski G., *Geneza i tryb przygotowania ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w 1989 r.* [w:] B. Górowska, G. Rydlewski, *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 1992.
- Sawicki J., *Historia stosunku kościoła do państwa. Notatki z wykładów*, Kraków 1945.
- Skrzydło W., Mojak R., *Konkordat w świetle prawa konstytucyjnego* [w:] *Nowy Konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1994.
- Słotwiński F., *O początku i przedmiocie konkordatów z powołaniem ustaw zabezpieczających w Polsce całość religii ś. katolicko-apostolsko-rzymskiej i wolność innych wyznań chrześcijańskich*, Kraków 1858.
- Sobański R., *Ekspertyza z 4 lutego 1995 r. pt. „Konkordat z roku 1993 a Konstytucja RP” (Nr 76)* [w:] *Konkordat Polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, Warszawa 1997.
- Sobański R., *Niezależność i autonomia Kościoła i państwa podstawową przesłanką konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1.
- Sobański R., *Sens polskiego konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8.
- Strzała M., *Deklaracja rządu Rzeczypospolitej Polskiej z 15 kwietnia 1997 r. w sprawie konkordatu ze Stolicą Apostolską i jej znaczenie* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Szymanek J., *Tryb ratyfikacji konkordatu z 1993 roku – główne problemy* [w:] *Dziesięć lat polskiego konkordatu*, red. naukowa C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009.
- Świątkowski H., *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1949.
- Trzeciak B., *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i z Polską*, Lublin 2007.
- Tunia A., *Małżeństwo konkordatowe – literatura i praktyka prawna* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.

Polskie konkordaty w XX wieku

- Uruszczak W., *Konkordaty nienazwane i nazwane w Polsce przedrozbiorowej* [w:] *Konkordaty Polskie. Historia i terażniejszość*, pod red. naukową J. Krukowskiego, Lublin 2019.
- Uruszczak W., *Znaczenie Konkordatu z 1993 r. dla państwa polskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1.
- Walencik D., *Konkordat a sfera finansowo-majątkowa Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Walkusz J., *Konkordat* [w:] *Encyklopedia Historii Drugiej Rzeczypospolitej*, red. A. Garlicki, Z. Landau, W. Roszkowski, P. Stawecki, J. Tomaszewski, Warszawa 1999.
- Waniek D., *Uwarunkowania prawno-polityczne i międzynarodowe wygaśnięcia konkordatu z 1925 r. (próba odkląmania tezy o „bezprawnym i jednostronnym” zerwaniu konkordatu przez „komunistyczny rząd” we wrześniu 1945 r.)* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Winiarczyk-Kossakowska M., *Konkordat z 1993 r. długa droga od rozmów z władzami PRL do ratyfikacji w 1998 r.* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Winiarczyk-Kossakowska M., *Przejęcie przez państwo „dóbr martwej ręki” (W pięćdziesiątą rocznicę)*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 12.
- Wisłocki J., *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977.
- Wisłocki J., *Wątpliwości wobec konkordatu*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 7–8.
- Wiślicki J., *Konkordat. Studium prawne*, Lublin 1926.
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 1, Warszawa 1986.
- Wysoczański W., *Wpływ Konkordatu z 1993 r. na sytuację prawną kościołów i innych związków wyznaniowych mniejszościowych* [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.
- Zawiślak M., *Prawne i finansowe aspekty działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989-2009* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulatory*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009.
- Zieliński T.J., *Konkordat polski z 1993 r. a religia w systemie oświaty publicznej* [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. naukowa M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019.
- Zieliński T.J., *Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. jako „magna charta” swobód światopoglądowych w Polsce* [w:] *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulatory*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.
 Żonogółowicz B., *Dzienniki 1930-1936*, oprac. D. Zamojska, Warszawa 2004.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy konkordatów, które zostały zawarte w 1925 r. i 1993 r. przez państwo polskie z Watykanem. We wstępie autor streścił genezę, rodzaje umów międzynarodowych, których stroną jest Państwo Kościelne, oraz teorie w zakresie natury prawnej konkordatu, tj. teorie: przywileju, legalną oraz umowy międzynarodowej. W szczególności zwrócił on uwagę na czynniki polityczne, które odgrywały i odgrywają istotną rolę w stosunkach państwo–Kościół katolicki. Następnie omówił on, przede wszystkim z punktu widzenia prawa konstytucyjnego, a także praktyki prawnej, proces ratyfikacji oraz obowiązywania konkordatów zawartych przez państwo polskie w XX wieku. Ponadto w publikacji została zwrócona uwaga na okres „bezkonkordatowy”, czyli lata 1945–1993, kiedy ówczesne władze państwowe jednostronnie uznały, że konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską z 1925 r. przestał obowiązywać. Warto jednak zaznaczyć, że ówczesne władze, zwłaszcza po październiku 1956 r., prowadziły politykę mającą na celu normalizację stosunków z Watykanem. Przełomowe znaczenie dla późniejszych stosunków miał wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża Jana Pawła II, a następnie zmiany polityczno-ustrojowe, które miały miejsce w państwie polskim na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Efektem tego było zawarcie konkordatu z 1993 r. oraz jego późniejsza ratyfikacja w 1998 r., na którą wpływ miały przede wszystkim czynniki polityczne. W artykule również zostały omówione opinie na temat postanowień konkordatu, w tym postulaty jego zmian. Na zakończenie zwrócono uwagę, że konkordat był i jest układem o charakterze ogólnym (ramowym), gdyż realizacja jego postanowień wymaga wydania przez państwo – stronę umowy międzynarodowej – szeregu aktów wykonawczych, zwykle w porozumieniu z Watykanem.

Słowa kluczowe: konkordat, ratyfikacja konkordatu, umowa międzynarodowa, stosunki państwo polskie – Kościół Katolicki, konkordat polski z 1925 r., konkordat polski z 1993 r.

POLISH CONCORDATS CONCLUDED IN THE 20TH CENTURY

The article is devoted to the topic of concordats made by and between the Polish government and the Vatican in 1925 and 1993 respectively. In the introduction, the author summarises the genesis, types of international treaties to which the State of the Church is a party, and different theories concerning the legal nature of the concordat, i.e. the privilege, legal and compact theories. The author's attention is particularly focused on political factors that influenced, and still are influencing, the relations between the

State and the Catholic Church. This short presentation is followed by the discussion on the ratification and validity of concordats concluded by the Polish State in the 20th century, in the light of the constitutional law and legal practice. The author also discusses the period in which there were no concordats binding the Polish State with the State of the Church, i.e. the years from 1945 to 1993, as the secular authorities of Poland of that time deemed the concordat of 1925 concluded by the Republic of Poland and the Holy See no longer valid. However, it should be noted that in its policy, the Polish government did endeavour to normalise the relationship with the Vatican, which was particularly visible in October 1956. The election as Pope John Paul II of Cardinal Karol Wojtyła and the political and structural changes taking place in Poland at the turn of 1980s and 1990s marked a turning point in the future relationship of the Polish State with the Holy See. As a result, a new concordat was concluded in 1993 and then ratified in 1998, particularly for political reasons. The author also presents the opinions on the concordat provisions and the postulates of their amendment. The article ends with a conclusion that a concordat is a general (framework) agreement as its performance requires the State – a party to the international treaty – to pass a number of implementing acts, usually in consultation with the Vatican.

Keywords: concordat, ratification of concordat, international treaty, relations between the Polish State and the Catholic Church, Polish Concordat of 1925, Polish Concordat of 1993.

Piotr Kroczek

ORCID 0000-0002-6872-2953

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
piotr.kroczek@upjp2.edu.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.181-196

KILKA UWAG O UPADŁOŚCI ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH I ICH OSÓB PRAWNYCH

WPROWADZENIE

Występowanie stanu pandemii spowodowało ustanowienie określonych ograniczeń, nakazów i zakazów¹. Jednym z takich ograniczeń jest określenie maksymalnej liczby osób uczestniczących w zgromadzeniach organizowanych w ramach działalności Kościołów i innych związków wyznaniowych (§ 28 ust. 8 rozporządzenia z 21 grudnia 2020 r.). Takie ograniczenie – także z tej racji, że trwa ono w różnym zakresie już od wielu miesięcy – przekłada się, jak donoszą środki społecznego przekazu, na sytuację finansową np. katolickich parafii². Wprawdzie, „jak dotąd nie ogłoszono żadnej upadłości parafii w Polsce, bo biskupi często wspierają proboszczów w tarapatach finansowych. Jednak spadek dochodów parafii oznacza spadek dochodów diecezji. Być może poważniejsze skutki finansowe proboszczowie odczują dopiero w przyszłym roku. Widmo bankructwa parafii czy nawet diecezji nie jest takie odległe jak mogłoby się wydawać”³. Powyższe ustalenia i przypuszczenia są asumptem do zbadania zdolności upadłościowej Kościoła lub innego związku wyznaniowego, lub ich osób prawnych w prawie polskim.

W literaturze przedmiotu i orzecznictwie przyjmuje się, że osoba prawna Kościoła lub innego związku wyznaniowego może być przedsiębiorcą i ma zdolność upadłościową⁴. Jest to słuszny pogląd, dobrze prawniczo uargu-

- 1 Zob. np. Rozporządzenie Rady Ministrów w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii z dnia 21 grudnia 2020 r., Dz. U. z 2020 r., poz. 2316. Dalej jako: rozporządzenie z 21 grudnia 2020 r.
- 2 R. Cieniek, *Wizerunkowa katastrofa. Podsumowanie 2020 r. z perspektywy Kościoła katolickiego w Polsce [ANALIZA]*, <https://www.onet.pl/informacje/onetwiadomosci/kosciol-katolicki-w-polsce-w-czasach-pandemii-podsumowanie-roku/vvj2tkp,79cfc278> [dostęp: 28 grudnia 2020 r.].
- 3 Tamże.
- 4 Np. B. Rakoczy, *Zdolność upadłościowa kościelnych osób prawnych*, „Przegląd Sądowy” 2006, nr 3, s. 92; B. Rakoczy, *Komentarz do ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej*

mentowany. Jednakże należy zauważyć, że tok rozumowania pozwalający na wypracowanie powyższego twierdzenia zawiera niekiedy luki, nieścisłości lub błędy interpretacyjne.

Niniejszy artykuł ma na celu zniwelowanie tych wad i uczynienie przedmiotowej dyskusji pełniejszą, nieco bardziej precyzyjną lub inaczej ukierunkowaną w kilku obszarach. Przedmiotem refleksji będą takie tematy, jak: upadłość związku wyznaniowego jako całości, regulacje pozwalające na ustalenie statusu osoby prawnej jako przedsiębiorcy i ograniczeń w prowadzeniu działalności jako przedsiębiorca, ustalenia składu masy upadłości osoby związku wyznaniowego bądź samego związku, w tym instytucja wakufu.

I. UPADŁOŚĆ ZWIĄZKU WYZNANIOWEGO

W toku dyskusji nad możliwością upadku osób prawnych związków wyznaniowych pomija się rozważanie tego, czy związek jako całość może być przedsiębiorcą i czy ma zdolność upadłościową.

Dyskusję nad tym tematem należy rozpocząć od stwierdzenia, że związki wyznaniowe w Polsce dzielą się na trzy kategorie:

- a) związki wyznaniowe, które mają uregulowany przez ustawy (lub odpowiadające ustawom rozporządzenie⁵) stosunek z Rzeczpospolitą Polską⁶,
- b) związki wyznaniowe zarejestrowane przez organ rejestrowy, czyli MSWiA⁷,
- c) związki wyznaniowe działające bez rejestracji na mocy konstytucyjnej zasady religii (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP).

Polskiej, Warszawa 2008, s. 358; R. Skubisz, M. Trzebiatowski, *Kościelne osoby prawne jako przedsiębiorcy rejestrowi (na przykładzie osób prawnych kościoła katolickiego)*, „Przegląd Prawa Handlowego” 2002, nr 8, np. s. 10; M. Pietraszewski, M. Tyrakowska, *Status kościelnych osób prawnych jako przedsiębiorców*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2011, t. 84, s. 264; Wyrok Sądu Antymonopolowego z dnia 23 kwietnia 2001 r., sygn. akt XVII Ama 49/00, Legalis nr 65615.

⁵ Ten wyjątek będzie pomijany w dalszej narracji.

⁶ Należą do nich (w kolejności alfabetycznej): Karański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół katolicki, Kościół Katolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej, Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Starokatolicki Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej, Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej, Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

⁷ Aktualny spis z dnia 2.12.2020 r. na stronie: <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych> [dostęp: 28 grudnia 2020 r.].

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

Należy zauważyć, że związki wyznaniowe, zgodnie z art. 2 pkt 1 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸ mogą być zakładane w celu „wyznawania i szerzenia wiary religijnej”. Ich zadaniem jest więc zaspokajanie naturalnych potrzeb religijnych – człowieka określa się nieraz jako *homo religiosus*⁹. Oznacza to, że zakładanie i rejestrowanie zrzeszeń, o których mowa, w innym celu niż ustawowy jest pogwałceniem normy wynikającym z przywołanego przepisu. Takie zachowanie nie ma jednak negatywnych skutków prawnych dla wnioskodawców, czyli podmiotów zakładających i rejestrujących związki wyznaniowe, lub dla samej procedury rejestracji tego związku. Powyższe rozwiązanie legislacyjne wynika z ustrojowego założenia (zob. art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), iż organy władzy publicznej, w tym i organ rejestrowy, nie mogą mieć kompetencji do oceniania motywacji założycieli – musi wystarczyć deklaracja uwidoczniiona w samym fakcie złożenia wniosku o rejestrację.

Stwierdzenie lub podejrzenie, które powziął ów organ, że założyciele związku wyznaniowego nie chcą w przyszłości realizować celu z art. 2 pkt 1 przywołanej ustawy, nie może być powodem dla odmowy rejestracji tego związku. Odmowa może nastąpić jedynie na podstawie przesłanek wymienionych w art. 33 ust. 2 i ust. 3 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, czyli formalnych uchybień wniosku rejestrowego¹⁰.

Przepis art. 2 pkt 1 przytoczonej ustawy także nie daje możliwości działania organom władzy publicznej wobec związków wyznaniowych, które są już wpisane do rejestru. Nierealizowanie celu religijnego nie może być przesłanką dla działania organu polegającego na wykreśleniu związku wyznaniowego z rejestru. Wykreślenie to może bowiem nastąpić, gdy to sam związek wyznaniowy zawiadomi organ rejestrowy o zaprzestaniu swojej działalności (art. 32 ust. 1 pkt 2 u.g.w.s.w.) – przy czym ustawa nie wskazuje, o którą działalność chodzi. Można jednak w świetle art. 2 pkt 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania twierdzić, że chodzi o działalność religijną.

Dodać trzeba, że wykreśleniu z rejestru podlega także związek wyznaniowy, który utracił cechy warunkujące uzyskanie wpisu do rejestru (art. 36 ust. 1 pkt 3 u.g.w.s.w.). Tą cechą z pewnością nie jest wykonywanie religijnych funkcji, one bowiem nie muszą być podejmowane przed rejestracją. Natomiast za przedmiotowe cechy uznać należy niektóre z obowiązkowych elementów wniosku o rejestrację zawarte w art. 32 ust. 1, czyli przykładowo: posiadanie statutu,

⁸ Tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

⁹ Zob. M. Elaide, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, passim.

¹⁰ Zob. Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 8 kwietnia 2014 r., sygn. akt I SA/Wa 1517/13, Legalis nr 950981.

posiadanie doktryny i posiadanie, lecz nie wykonywanie (zgodnie z argumentem wyżej przedstawionym), obrzędów kultowych.

Interesujące jest to, że ustawodawca podkreśla, iż szczególną przesłanką wykreślenia związku wyznaniowego jest sytuacja, w której związek wyznaniowy w ciągu trzech lat nie odpowiedział na żądanie organu rejestrowego i nie zaktualizował wpisów do rejestru w zakresie adresu własnej siedziby oraz danych osób wchodzących do kierowniczych organów wykonawczych (art. 36 ust.1 pkt 3 u.g.w.s.w.). Oznacza to, że względy administracyjno-formalne stoją w tym przypadku wyżej w hierarchii ważności przesłanek ustawodawcy niż względy praktyki i działania (naturalnej) związku wyznaniowego.

Powyższe ustalenia nabiorą znaczenia, w sytuacji gdy związek wyznaniowy rozpocznie działalność gospodarczą i będzie ona dominująca w jego działalności, zaś działalność religijna nie zostanie przez związek wyznaniowy podjęta lub stanie się ona niszowa, a nawet zupełnie zaniknie. Wobec takich sytuacji prawo polskie nie przewiduje żadnych regulacji. Nie zostają bowiem zrealizowane żadne z przesłanek warunkujących wykreślenie związku wyznaniowego z rejestru. Co więcej, do takiego zachowania związek wyznaniowy ma prawo. „Ograniczenie wolności działalności gospodarczej jest dopuszczalne tylko w drodze ustawy i tylko ze względu na ważny interes publiczny” (art. 22 Konstytucji RP). W podmiotowym zakresie związków wyznaniowych branych jako całość żadna z ustaw nie przewiduje takiego ograniczenia.

Pytanie, które w tym miejscu można postawić, brzmi: Czy Ustawa z dnia 28 lutego 2003 r. – Prawo upadłościowe¹¹ odnosi się do związków wyznaniowych?

Zgodnie z art. 5 ust. 1 tej ustawy przepisy stosuje się do przedsiębiorców w rozumieniu ustawy Kodeks cywilny¹². Kodeks cywilny w art. 431 za przedsiębiorcę uznaje osobę fizyczną, osobę prawną i jednostkę organizacyjną, o której mowa w art. 331 § 1 k.c., prowadzącą we własnym imieniu działalność gospodarczą lub zawodową. W dalszym poszukiwaniu odpowiedzi na wyżej postawione pytanie należy więc uwzględnić tylko związki wyznaniowe z pierwszej i drugiej grupy. One bowiem posiadają osobowość prawną. Związkom wyznaniowym z pierwszej grupy tę osobowość nadaje indywidualna ustawa (zob. np. art. 7 ust. 1 Ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej¹³ i analogiczne artykuły w innych indywidualnych ustawach), zaś związkom wyznaniowym z drugiej grupy – wpis do rejestru, który ma charakter konstytutywny (zob. np. art. 34 ust. 2–3 w zw. z art. 30 u.g.w.s.w.).

11 Tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1228, dalej: p.u.

12 Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740, dalej: k.c.

13 Tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 43, dalej: p.k.e-a.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

Jeszcze jeden element w tym rozumowaniu należy wziąć po uwagę. Ustawa prawo upadłościowe w art. 6 zawiera enumeratywne wyliczenie podmiotów, wobec których nie można ogłosić upadłości. Nie ma na tej liście związków wyznaniowych. Jest jednak w art. 6 pkt 4 p.u. wyłączenie z prawa upadłościowego „instytucji i osób prawnych utworzonych w drodze ustawy, chyba że ustawa ta stanowi inaczej, oraz utworzonych w wykonaniu obowiązku nałożonego ustawą”.

Prima facie wydaje się, że państwo polskie jako państwo świeckie (laickie)¹⁴, którego władze publiczne zachowują konstytucyjną bezstronność w sprawach przekonań religijnych (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), nie może zajmować się tworzeniem związków wyznaniowych. Jednakże przepis art. 1 Ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej¹⁵ stanowi, że „Wyznawcy Islamu na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej [...] tworzą Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej”. Cytowany przepis nie stwierdza istnienia tego związku wyznaniowego, lecz tworzy związek wyznaniowy i tym samym nadaje związkowi charakter korporacji przymusowej¹⁶. Takiego sformułowania tworzącego związek wyznaniowy nie ma w pozostałych 14 ustawach wyznaniowych. Trzeba dodać, że przywołana ustawa w art. 35 nadaje związkowi jako całości osobowość prawną. Takie rozwiązanie z kolei jest zastosowane we wszystkich pozostałych ustawach indywidualnych (zob. np. art. 7 ust. 2 p.k.e-a.).

Reasumując, należy stwierdzić, że związki wyznaniowe mogą być przedsiębiorcami i, poza jednym wyjątkiem w postaci Muzułmańskiego Związku Wyznaniowego w Rzeczypospolitej Polskiej, mają zdolność upadłościową. Wyjątek, o którym mowa, narusza zasadę równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1 Konstytucji RP). Nie ma bowiem żadnego uzasadnienia faktycznego dla różnicowania sytuacji prawnej tych podmiotów¹⁷.

II. ŹRÓDŁA USTALANIA STATUSU OSOBY PRAWNEJ ZWIĄZKU WYZNANIOWEGO JAKO PRZEDSIĘBIORCY

W literaturze przedmiotu wyrażono pogląd, który można ująć w generalną zasadę, iż przy ustalaniu, czy osoba prawna związku wyznaniowego może być przedsiębiorcą, należy brać pod uwagę nie tylko przepisy prawa polskiego, ale

¹⁴ Zob. P. Borecki, *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 69, z. 2, s. 61–79.

¹⁵ Dz. U. z 1936 r. Nr 30, poz. 240, z późn. zm.

¹⁶ P. Kroczyński, *Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego a statut tegoż związku z 2009 r. – próba konfrontacji [w:] Islam w Międzynarodowej i krajowej przestrzeni prawnej*, red. P. Czubik, K. Magoń, Kraków 2017, s. 39.

¹⁷ Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 13 marca 2006 r., sygn. akt P 8/05, Legalis nr 72932.

także prawo wewnętrzne danego związku religijnego. Jako przykład podano kazus, w którym wchodzi w rachubę prawo kanoniczne – czyli prawo Kościoła katolickiego (w tym przypadku Kościoła łacińskiego)¹⁸.

Powyższy pogląd należy uznać za błędny zarówno w odniesieniu do ogólnej zasady, jak i w odniesieniu do osoby prawnej regulowanej prawem kanonicznym. W tym bowiem przypadku zastosowanie mają wyłącznie przepisy prawa polskiego. Prawo związku wyznaniowego jest źródłem norm dla systemu prawa polskiego tylko o tyle, o ile wyraźnie prawo polskie odsyła do prawa związku wyznaniowego. Jedynie w takim przypadku normy z prawa związku wyznaniowego stają się częścią obowiązującego w państwie polskim porządku prawnego¹⁹. Przedmiotowa sytuacja nie zachodzi w omawianej sprawie.

W przywołanym kazusie dotyczącym kościelnej osoby prawnej rządzonej prawem Kościoła katolickiego jeden z przedstawicieli nauki prawa przedstawił następujące rozumowanie. Zgodnie z kan. 285 i 286 Kodeksu prawa kanonicznego²⁰ bez zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej duchowny nie może prowadzić działalności gospodarczej. Mimo że prawodawca kościelny wprowadza taki zakaz wprost wobec osób fizycznych, to *ratio legis* prowadzi do wniosku, że także osoby prawne Kościoła są objęte takim zakazem. „W zamyśle bowiem prawodawcy kościelnego było, aby nie wikłać duchownych w stosunki prawne mogące narazić na szwank dobre imię duchownego, a w dalszej kolejności cały Kościół. Wobec osób prawnych ta sama motywacja jest tym bardziej zasadna, gdyż mogą oni w większym stopniu wchodzić w stosunki prawne związane z działalnością gospodarczą”²¹.

Nawet gdyby uznać, że prawo kanoniczne dostarcza normy lub jej elementu dla ustalenia statusu przedsiębiorcy osoby prawnej, to oparcie tego rozumowania na zasadzie *ad maiori ad minus*²² poprzez przeniesienie kanonicznych ograniczeń lub zakazów w tej materii dotyczących duchownych na kościelne osoby prawne należy uznać za błędne. Wnioskowanie *ad maiori ad minus* dotyczy bowiem (zwykle) uprawnień, które prawo przyznaje temu samemu podmiotowi, dla którego należy znaleźć normę. W omawianym przypadku nie mamy do czynienia z przyznaniem uprawnienia, lecz z ograniczeniem prawa, a dodatkowo nie mamy do czynienia z tym samym podmiotem.

¹⁸ B. Rakoczy, *Zdolność...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁹ O przykładach takiego zjawiska pisze np. W. Uruszczyk, *Recepcja prawa kanonicznego w obowiązującym prawie polskim*, „Annales Canonici” 2007, nr 3, s. 10–11.

²⁰ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–301; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, dalej jako: *Kodeks prawa kanonicznego*.

²¹ B. Rakoczy, *Zdolność...*, dz. cyt., s. 87.

²² A tak chce B. Rakoczy, *Zdolność...*, dz. cyt.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

Przy szukaniu normy regulującej na gruncie prawa kanonicznego prowadzenie przez osoby prawne działalności gospodarczej należałoby raczej zastosować *analogia legis*. Byłoby to możliwe rozwiązanie, o ile uznać za pewnik, że w prawie kanonicznym sytuacja osób fizycznych (w tym przypadku duchownych) i kościelnych osób prawnych jest podobna – co jest bardzo ryzykownym stwierdzeniem.

Można by także próbować zastosować *analogię iuris* przy założeniu, że prawodawca kościelny konsekwentnie podtrzymuje jako ogólną zasadę prawną negatywną ocenę prowadzenia działalności gospodarczej przez (niemal) wszystkie podmioty tego prawa. To założenie jest także ryzykowne z powodu braku religijno-doktrynalnych podstaw do takiego twierdzenia.

Trzeba zauważyć także, że powyższe rozwiązania (tj. zastosowanie *analogii legis* i *analogii iuris*) byłyby także błędne w świetle zasady z prawa rzymskiego przejętej przez prawo kanoniczne – „*Odia restringi, et favores convenit ampliari*”²³ – i umieszczonej w kan. 18 Kodeksu prawa kanonicznego. Zgodnie z nią przepisy ograniczające swobodne wykonywanie uprawnień (a o to chodzi w analizowanym przypadku) podlegają ścisłej interpretacji. Nie wolno więc ich rozszerzać nie tylko przedmiotowo, ale i podmiotowo.

Reasumując, należy stwierdzić, że osoba prawna związku wyznaniowego może być uznana za przedsiębiorcę na gruncie prawa polskiego nawet przy wyraźnym zakazie wynikającym z prawa wewnętrznego związku wyznaniowego dotyczącym pozyskania takiego statusu lub prowadzenia działalności, która taki status na gruncie prawa polskiego z mocy prawa powoduje. *Nota bene* takiego zakazu na gruncie powszechnego prawa kanonicznego nie ma.

III. OGRANICZENIA W PROWADZENIU DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ OSÓB PRAWNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

W rozumowaniu niektórych przedstawicieli doktryny prawniczej w przedmiocie ograniczeń prowadzenia działalności gospodarczej przez osoby prawne związków wyznaniowych zauważyć można pewne nieścisłości i nadużycia interpretacyjne.

Po pierwsze, niewłaściwe jest stwierdzenie, że istniejące w prawie polskim ograniczenia w tej materii mają „wymiar ogólny”²⁴. Konstytucja RP przecież wyraźnie stanowi o tym, że ograniczenia w tej sprawie mogą być tylko ustawowe, czyli domyślnie – wyraźne.

Po drugie, nie można twierdzić, że przedmiotowe ograniczenia wynikają „niejako z tradycyjnej roli Kościołów i związków wyznaniowych, zorientowanych

²³ Bonifatius PP. VIII, *De regule iuris*, 3.03.1298 [w:] *Liber sextus decretalium* [w:] *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Lipsiae 1881, kol. 1122–1124, nr 15.

²⁴ R. Skubisz, M. Trzebiatowski, dz. cyt., s. 11.

zwłaszcza na aktywność w sferze duchowej, a nie materialnej”²⁵. Tradycyjna rola związków wyznaniowych nie jest źródłem prawa w Polsce. Owszem, związek wyznaniowy może wyłączyć częściowo (np. w określonym zakresie) lub zupełnie własną działalność gospodarczą, lecz odbywać się to może jedynie poprzez jego samoograniczenie się.

Po trzecie, błędna jest interpretacja art. 21 konkordatu oraz art. 38 ust. 1 u.s.p.k.k. prowadząca do stwierdzenia, że prawo polskie daje prawo instytucjom kościelnym do prowadzenia działalności gospodarczej wyłącznie zgodnie ze swą naturą, czyli o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym²⁶. Wyżej wymienione akty normatywne, a szczególnie konkordat, zabezpieczają prawo Kościoła w tym zakresie przed możliwymi ograniczeniami, a nie wyznaczają pola do działań poprzez ograniczenia działalności w innych dziedzinach, także gospodarczych. Również przepisy art. 40 pkt 6–7 u.s.p.k.k. oraz art. 55 ust. 3 u.s.p.k.k. mają charakter ochronny wobec wolności gospodarczej, a nie ograniczający swobodę gospodarczą instytucji kościelnych²⁷.

Zgodzić się natomiast należy, że działalność gospodarcza podmiotów związków wyznaniowych ma mieć charakter drugorzędny lub wspierający wobec głównego przedmiotu lub celu ich funkcjonowania²⁸. To stwierdzenie wynika z celu założenia i istnienia związku wyznaniowego, którym jest co do zasady cel religijny. To stwierdzenie oddaje *mens legislatoris* ustawodawcy widoczne np. w art. 19 ust. 2 i art. 25 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, gdzie jest mowa kolejno o „funkcjach religijnych” i „swoich funkcjach”, czy w ustawach indywidualnych Kościołów i innych związków wyznaniowych.

Jednakże pominięcie tej celowościowej lub kierunkowej normy nie wywołuje żadnych skutków prawnych. Brak bowiem ustawowych określeń intensywności czy proporcjonalności działalności gospodarczej w stosunku do innych (statutowych) form działalności tych podmiotów. Brak też ogólnych wyłączeń czy ograniczeń w odniesieniu do dopuszczalnego przedmiotowego zakresu działalności²⁹. Ograniczenie to więc ma raczej charakter moralny, a nie *stricte* prawny.

Ograniczenia w podejmowaniu działalności gospodarczej czy jej zakresie przedmiotowym wynikają natomiast w systemie prawa polskiego z innych przepisów, przykładowo określających prowadzenie takiej działalności przez określone formy organizacyjne, które mogą przybrać instytucje związków wyznaniowych: stowarzyszenia czy fundacje. Oczywiście ograniczenia takie mogą istnieć w oparciu o prawo wewnętrzne danej osoby prawnej, czyli jej statuty.

²⁵ M. Pietraszewski, M. Tyrakowska, dz. cyt., s. 263.

²⁶ Tamże, s. 264 oraz przyp. 84, s. 265.

²⁷ Zob. R. Skubisz, M. Trzebiatowski, dz. cyt., s. 9.

²⁸ Tamże, s. 10.

²⁹ Tamże, s. 11.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

Będzie to forma samoograniczenia się wobec uprawnień zagwarantowanych podmiotom przez prawo polskie.

IV. USTALENIE MASY UPADŁOŚCI ZWIĄZKU WYZNANIOWEGO LUB JEGO OSOBY PRAWNEJ

Ustalanie masy upadłości związku wyznaniowego jako całości lub jego osoby prawnej odbywa się zgodnie z przepisami ustawy prawo upadłościowe. Zgodnie z art. 69 ust. 1 p.u. następuje to przez: sporządzenie spisu inwentarza oraz spisu należności.

Do tego pierwszego zbioru należą: prawa, objęte ruchomości, nieruchomości oraz środki pieniężne zgromadzone w kasie i na rachunkach bankowych. Drugi zaś zbiór sporządza się na podstawie ksiąg upadłego oraz dokumentów bezspornych.

Problemowo istotny w kontekście omawianej specyfiki związku wyznaniowego lub jego osoby prawnej jest zbiór pierwszy. W nim bowiem potencjalnie mogą znaleźć się ruchomości, które na gruncie art. 63 p.u. nie wchodzi do masy upadłości, a tą co do zasady staje się z dniem ogłoszenia upadłości majątek upadłego (art. 61 p.u.). Przedmiotowy zakaz włączenia do masy upadłości obejmuje m.in. ruchomości, które są wyłączone od egzekucji według przepisów ustawy Kodeks postępowania cywilnego³⁰ (art. 63 pkt 1 p.u.). Dla określenia przedmiotowego zakresu w omawianym kontekście kluczowy jest przepis art. 829 pkt 6 k.p.c., który wymienia m.in. przedmioty służące do wykonywania praktyk religijnych. Realizacja normy z tych przepisów może przysparzać pewnych trudności.

Po pierwsze, spisanie inwentarza masy upadłości to czynność faktyczna, której dokonuje syndyk. Zgodnie z poglądem Sądu Najwyższego wyrażonym wyrokiem z dnia 18 października 2012 r., sygn. akt V CSK 405/11³¹, spis inwentarza jest oświadczeniem wiedzy syndyka o tym, że upadłemu podmiotowi w dniu ogłoszenia upadłości służyło do określonego przedmiotu prawo majątkowe³².

Pytanie, które można postawić w tym miejscu, brzmi: Czy syndyk powinien sporządzić pełny inwentarz, mając na uwadze jedynie majątek upadłego, czy też na etapie spisowania lub uzupełniania inwentarza (art. 69 ust. 1a p.u.) powinien on wyłączyć przedmioty, które wpisowi do inwentarza nie podlegają?

³⁰ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r – Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1575, dalej: k.p.c.

³¹ LEX nr 1283427.

³² Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 18 października 2012 r., sygn. akt V CSK 405/11, LEX nr 1283427.

Redakcja pierwszego zdania art. 63 p.u. – „Nie wchodzi do masy upadłości” – przesądza o drugim rozwiązaniu. Tak też orzekł Sąd Najwyższy w przywołanym wyżej wyroku.

Jednakże pewne i jednoznaczne określenie, czy dana rzecz ruchoma jest objęta wyłączeniem ustawowym z masy upadłości, wymagać może od syndyka posiadania specjalistycznej wiedzy opartej na prawie lub doktrynie danego związku wyznaniowego. Choć ustawa prawo upadłościowe nie przewiduje wprost takiego rozwiązania, to wydaje się, że syndyk przed podjęciem decyzji w tym zakresie może skorzystać z wiedzy specjalistycznej dostarczonej mu przez biegłego, działając na podstawie art. 218 teźże ustawy.

Wprawdzie w art. 30a p.u. stanowi się, że w postępowaniu w przedmiocie ogłoszenia upadłości nie przeprowadza się dowodu z opinii biegłego (z wyjątkiem określonym w art. 56b ust. 1 teźże ustawy, zakazującym sprzedaży za cenę niższą niż cena oszacowania ustalona sąd na podstawie dowodu z opinii biegłego), to jednak zakaz powołania biegłego nie odnosi się do właściwego postępowania upadłościowego³³. W ramach tego właśnie postępowania działa syndyk, wykonując czynności, o których mowa. Możliwe jest więc złożenie przez syndyka sędziemu-komisarzowi wniosku o przeprowadzenie dowodu w postaci opinii biegłego, a następnie powołanie się na taką opinię. W przypadku uwzględnienia wniosku postępowanie dowodowe prowadzi sędzia-komisarz. Złożenie wniosku nie może naruszyć dyrektywy starannego i gospodarnego działania, określonej w art. 179 p.u.³⁴. Opinia biegłego nie jest wiążąca dla syndyka, który sam jest odpowiedzialny za prawidłowe sporządzenie inwentarza.

Po drugie, należy zauważyć, że wprawdzie art. 57 p.u. nakłada na upadłego nie tylko obowiązek wskazania i wydania syndykowi całego swojego majątku i innych rzeczy, lecz także udzielenie syndykowi wszelkich potrzebnych wyjaśnień dotyczących majątku (art. 57 ust. 1 i 2 p.u.), jednak oparcie się syndyka (wyłącznie) na deklaracji ze strony osoby upoważnionej do reprezentacji w tej sprawie upadłej osoby prawnej związku wyznaniowego mogłoby być nadużyciem, które mogłoby prowadzić do pokrzywdzenia wierzyciela lub wierzycieli. Upadły mógłby bowiem błędnie informować syndyka, dążąc do wyłączenia części majątku z masy upadłości.

Po trzecie, trzeba wspomnieć, że Sąd Najwyższy w cytowanym powyżej wyroku z dnia 18 października 2012 r. zauważył, że skoro to syndyk ustala skład masy upadłości, to nie ulega wątpliwości, że może on go skorygować (zob. art. 69

33 K. Flaga-Gieruszyńska, *Prawo upadłościowe. Komentarz* [w:] *Biegły w postępowaniu cywilnym i karnym. Komentarz praktyczny, orzecznictwo, wzory pism procesowych*, red. K. Flaga-Gieruszyńska, Warszawa 2020, art. 30a, s. 322.

34 P. Zimmerman, *Komentarz do ustawy: Prawo upadłościowe t.j. z dnia 5-2-2015 (Dz.U. 2015, Nr 35, poz. 233)* [w:] *System Prawa Handlowego*, t. 6, red. A. Hrycaj, A. Jakubecki, A. Witosz, Warszawa 2016, art. 63.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

ust. 1a p.u.). Przykładowo może się to odbyć na żądanie upadłego. Podmiot ten może w okresie po sporządzeniu spisu inwentarza zażądać w sytuacji jego zdaniem błędnego zakwalifikowania przez syndyka danej rzeczy jako składnika masy upadłości z tym zastrzeżeniem, że dopuszczalne jest takie wyłączenie rzeczy w sytuacjach bezspornych i oczywistych. W takich sytuacjach błąd syndyka nie powinien rodzić tak doniosłego skutku prawnego jak konieczność wszczęcia w każdym przypadku sformalizowanego postępowania o wyłączenie³⁵.

Po czwarte, w sytuacji gdy z żądaniem upadłego nie zgodził się syndyk, względnie zdanie upadłego odnośnie do przynależności przedmiotów nie zostało syndykowi zakomunikowane, to zgodnie z art. 73 ust. 1 prawa upadłościowego upadły może złożyć wniosek do sędziego-komisarza o wyłączenie z masy upadłości przedmiotów, które jego zdaniem podlegają (z mocy prawa) wyłączeniu. Upadły powinien przy tym złożyć dowody na poparcie swojego stanowiska. Może to być w rozważanym kontekście także opinia samodzielnie powołanego biegłego, chyba że powołanie tego lub innych dowodów we wniosku będzie niemożliwe. Zgodnie z art. 73 ust. 2 p.u. sędzia-komisarz rozpoznaje wniosek o wyłączenie z masy upadłości w terminie jednego miesiąca od dnia jego złożenia po wysłuchaniu syndyka.

Po piąte, kolejnym problemem, który może się pojawić w czynnościach syndyka, o których mowa, to odróżnienie sytuacji, gdy przedmioty należące do majątku upadłej osoby prawnej związku wyznaniowego są wprawdzie przeznaczone do czynności religijnych, czyli takie jest ich przeznaczenie, jednak należą one do przedmiotów, które są przez upadłego wytwarzane, nimi handluje lub je kolekcjonuje. Wówczas nie podlegają one wyłączeniu na podstawie Kodeksu postępowania cywilnego.

Po szóste, następnym problem może okazać się dla syndyka konieczność odróżnienia przedmiotów, które służą z samego własnego przeznaczenia (tj. z celu ich wytworzenia) do wykonywania praktyk religijnych (np. w tradycji chrześcijańskiej: kielich mszalny, mszał, szaty liturgiczne) od tych przedmiotów, które mogą służyć do wykonywania praktyk religijnych, ale też mogą służyć do innych celów (np. mszalne ampułki na wodę i wino mogą służyć jako karafki; też świeczniki lub dzwonki).

Resumując: poprawne sporządzenie przez syndyka inwentarza masy upadłości związku wyznaniowego lub jego osoby prawnej może być procesem skomplikowanym, wymagającym podjęcia licznych decyzji w oparciu o specjalistyczną wiedzę, a przez to jest narażone na błędy.

³⁵ Zob. postulaty *de lege ferenda* w tej kwestii: W. Piłat, *Wyłączenie przedmiotu z masy upadłości w postępowaniu upadłościowym z opcją likwidacyjną*, „Przegląd Prawa Handlowego” 2013, nr 11, s. 38.

V. WAKUF A MASA UPADŁOŚCI

Interesującym problemem, który może się pojawić przy spisie inwentarza przez syndyka, jest instytucja wakufu. Wakuf to instytucja prawna, która została inkorporowana do systemu prawa polskiego z prawa religijnego (muzułmańskiego) przez Ustawę z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁶ (zob. art. 43 i 44 tej ustawy). Na tej podstawie – *nota bene* podobnie jak w prawie muzułmańskim – nieruchomości będąca wakufem cieszy się na gruncie prawa polskiego daleko posuniętą ochroną prawną. W omawianym kontekście istotne jest to, że nadanie nieruchomości cech wakufu oznacza, iż nie podlega zajęciu w postępowaniu egzekucyjnym (art. 925 i następne k.p.c.) i nie może być też sprzedana w drodze licytacji³⁷. Oznacza to, że z mocy prawa nie wchodzi ona do masy upadłości. Słusznie więc uważa się, że wskazane wyłączenia dotyczące nieruchomości będącej wakufem są regulacją bezprecedensową w prawie polskim³⁸.

Kolejnym problemem jest kontrowersja, którą można zawrzeć w pytaniu: Czy wakuf obejmuje wyłącznie nieruchomości, czy także rzeczy ruchome? Jest to problem, który powstanie na kanwie rozbieżności pomiędzy indywidualną ustawą Muzułmańskiego Związku Wyznaniowego z 1936 r. i Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 lutego 2009 r.³⁹ Zgodnie z art. 43 ust. 1 przywołanej ustawy cechy wakufu mogą być nadane wyłącznie „nieruchomości miejskiej lub wiejskiej, darowanej albo zapisanej rozporządzeniem ostatniej woli na cele religijno-oświatowe lub dobroczynne Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej i przez Związek przyjętej”. Z kolei w myśl § 47 ust. 1 statutu z 2009 r. wakufem są „nieruchomości, ruchomości, bądź środki pieniężne darowane albo zapisane na rzecz MZR w RP lub gminy muzułmańskiej”. Jak widać, statut z 2009 r. rozszerza (niebezpiecznie, bo niekorzystnie dla ewentualnych wierzycieli) katalog dóbr, którym można nadać cechę wakufu.

Dodać trzeba, że chociaż Muzułmański Związek Wyznaniowy postępuje się obecnie statutem z 2009 r. i uznaje właśnie ten akt normatywny za swoje własne prawo wewnętrzne, to dokument ten nie został uznany przez państwo

³⁶ Dz. U. Nr 30, poz. 240, z późn. zm.

³⁷ M. Zaporowska, Z. Zaporowska, *Wakuf w prawie polskim (część II)*, „Rejent” 2011, nr 9, s. 94.

³⁸ M. Tomkiewicz, *Ograniczenia alienacji nieruchomości Kościoła katolickiego i muzułmańskich wspólnot religijnych – zakres recepcji w prawie polskim* [w:] *In persona Christi. W służbie pasterskiej obecności Chrystusa. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę urodzin*, Olsztyn 2013, s. 450; zob. P. Borecki, *Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, nr 10, s. 151.

³⁹ <http://www.mzr.pl/pl/pliki/statut-2014-0315.pdf> [dostęp: 11 października 2016 r.]. Szeroko o tym zob. P. Kroczek, dz. cyt., s. 35–49.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

w drodze rozporządzenia Rady Ministrów. Oznacza to, że nadal obowiązuje w relacjach zewnętrznych (czyli także, gdy chodzi o wakuf) statut z 1936 r.⁴⁰ Tak (*nota bene* słusznie) sprawę obowiązywalności statutów rozstrzyga wyrok Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 października 2015 r. – „Jedynym statutem «uznanym przez Państwo w drodze rozporządzenia Rady Ministrów» jest statut uznany rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 72, poz. 517)”⁴¹.

Reasumując, należy stwierdzić, że niemal absolutna prawna ochrona nieruchomości z cechą wakufu (możliwe jest bowiem wyłącznie jej wyłączenie) powoduje, że nieruchomość ta jest z mocy prawa wyłączona z masy spadkowej. Nie ma to jednak żadnego praktycznego zastosowania, a to z tej racji, że – jak to stwierdzono w punkcie 1 artykułu – Muzułmański Związek Wyznaniowy nie ma zdolności upadłościowej. Należy jednak podnieść to, że nawet to teoretyczne określenie zakresu ochrony prawa własności w postaci wakufu dla jednego związku wyznaniowego, które bez żadnej faktycznej przyczyny nie zostało odzwierciedlone w stosunku do innych związków wyznaniowych, uznać należy za kolejny przejaw dyskryminacji tych zrzeszeń.

WNIOSEK

Ogólna refleksja z powyższych wywodów jest następująca: regulacje prawa upadłościowego, choć same w sobie są rozległe i skomplikowane, nabywają tych cech w jeszcze większym stopniu, gdy mają być zastosowane wobec związków wyznaniowych lub ich osób prawnych. Przy prowadzeniu spraw z tego zakresu konieczna może okazać się współpraca specjalistów z dziedziny prawa upadłościowego oraz z prawa konstytucyjnego, wyznaniowego, a nawet specjalistów z prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego.

⁴⁰ Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 sierpnia 1936 r., który stanowi załącznik do rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 72, poz. 517.

⁴¹ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 października 2015 r., sygn. akt I SA/Wa 1250/15, LEX nr 2030528. Zob. też Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 19 lutego 2015 r., sygn. akt I SA/Wa 2240/14, LEX nr 1654939.

BIBLIOGRAFIA

AKTY PRAWNE (AKTY NORMATYWNE I ORZECZENIA)

- Bonifatius PP. VIII, *De regule iuris*, 3.03.1298 [w:] *Liber sextus decretalium* [w:] *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Lipsiae 1881, kol. 1122–1124.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–301; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchji duchownej, Dz. U. Nr 38, poz. 363.
- Rozporządzenie Rady Ministrów w sprawie ustanowienia określonych ograniczeń, nakazów i zakazów w związku z wystąpieniem stanu epidemii z dnia 21 grudnia 2020 r., Dz. U. z 2020 r., poz. 2316.
- Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 sierpnia 1936 r., który stanowi załącznik do rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 72, poz. 517.
- Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej, Dz. U. z 2015 r., poz. 43.
- Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1775.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.
- Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1936 r. Nr 30, poz. 240, z późn. zm.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740.
- Ustawa z dnia 28 lutego 2003 r. Prawo upadłościowe, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1228.
- Wyrok Sądu Antymonopolowego z dnia 23 kwietnia 2001 r., sygn. akt XVII Ama 49/00, Legalis nr 65615.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 18 października 2012 r., sygn. akt V CSK 405/11, LEX nr 1283427.
- Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 13 marca 2006 r., sygn. akt P 8/05, Legalis nr 72932.
- Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 8 kwietnia 2014 r., sygn. akt I SA/Wa 1517/13, Legalis nr 950981.

Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 19 lutego 2015 r., sygn. akt I SA/Wa 2240/14, LEX nr 1654939.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 27 października 2015 r., sygn. akt I SA/Wa 1250/15, LEX nr 2030528.

LITERATURA

- Borecki P., *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 67, z. 2, s. 61–79.
- Borecki P., *Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, nr 10, s. 151–159.
- Cieniek R., *Wizerunkowa katastrofa. Podsumowanie 2020 r. z perspektywy Kościoła katolickiego w Polsce [ANALIZA]*, <https://www.onet.pl/informacje/onetwiadomosci/kosciol-katolicki-w-polsce-w-czasach-pandemii-podsumowanie-roku/vvj2tkp,79cfc278> [dostęp: 28 grudnia 2020 r.].
- Elaide M., *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Flaga-Gieruszyńska K., *Prawo upadłościowe. Komentarz* [w:] *Biegły w postępowaniu cywilnym i karnym. Komentarz praktyczny, orzecznictwo, wzory pism procesowych*, red. K. Flaga-Gieruszyńska, Warszawa 2020, s. 322–338.
- Kroczek P., *Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego a statut tegoż związku z 2009 r. – próba konfrontacji* [w:] *Islam w Międzynarodowej i krajowej przestrzeni prawnej*, red. P. Czubik, K. Magoń, Kraków 2017, s. 35–49.
- Pietraszewski M., Tyrakowska M., *Status kościelnych osób prawnych jako przedsiębiorców*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2011, t. 84, s. 249–270.
- Piłat W., *Wyłączenie przedmiotu z masy upadłości w postępowaniu upadłościowym z opcją likwidacyjną*, „Przegląd Prawa Handlowego” 2013, nr 11, s. 28–41.
- Rakoczy B., *Komentarz do ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2008.
- Rakoczy B., *Zdolność upadłościowa kościelnych osób prawnych*, „Przegląd Sądowy” 2006, nr 3, s. 83–92.
- Skubisz R., Trzebiatowski M., *Kościelne osoby prawne jako przedsiębiorcy rejestrowi (na przykładzie osób prawnych kościoła katolickiego)*, „Przegląd Prawa Handlowego” 2002, nr 8, s. 8–21.
- Tomkiewicz M., *Ograniczenia alienacji nieruchomości Kościoła katolickiego i muzułmańskich wspólnot religijnych – zakres recepcji w prawie polskim* [w:] *In persona Christi. W służbie pasterskiej obecności Chrystusa. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę urodzin*, red. E. Wiszowaty, Olsztyn 2013, s. 439–455.

- Uruszczak W., *Recepcja prawa kanonicznego w obowiązującym prawie polskim*, „Annales Canonici” 2007, nr 3, s. 5–21.
- Zaporowska M., Zaporowska Z., *Wakuf w prawie polskim (część II)*, „Rejent” 2011, nr 9, s. 87–104.
- Zimmerman P., *Komentarz do ustawy: Prawo upadłościowe t.j. z dnia 5-2-2015 (Dz.U. 2015, Nr 35, poz. 233) [w:] System Prawa Handlowego*, t. 6, red. A. Hrycaj, A. Jakubecki, A. Witosz, Warszawa 2016, s. 655–1562.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest elementem w dyskusji dotyczącej zdolności upadłościowej osób prawnych Kościołów lub innych związków wyznaniowych. Poruszono w nim takie kwestie, jak: upadłość związku wyznaniowego jako całości, regulacje pozwalające na ustalenie statusu osoby prawnej jako przedsiębiorcy i ograniczeń w jej prowadzeniu, ustalenie składu masy upadłości osoby związku wyznaniowego, w tym instytucja wakufu. Zastosowanie regulacji prawa upadłościowego do związków wyznaniowych lub ich osób prawnych może wymagać współpracy specjalistów z dziedziny prawa upadłościowego, prawa konstytucyjnego i wyznaniowego, a nawet specjalistów z prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego.

Słowa kluczowe: Kościół, związek wyznaniowy, prawo upadłościowe, zdolność upadłościowa, masa upadłości, wakuf.

SOME COMMENTS ON THE BANKRUPTCY OF RELIGIOUS ASSOCIATIONS
AND THEIR LEGAL PERSONS

This article is a part of the discussion about the capacity for bankruptcy of the legal persons of the churches or other religious organizations. It deals with such issues as the bankruptcy of a religious association as a whole, regulations allowing to determine the status of a legal entity as an entrepreneur, and limitations in its operation in this area, determining the composition of the bankruptcy estate of a religious organization, including the institution of waqf. The application of the bankruptcy law regulations to the religious organizations or their legal persons may require the cooperation of specialists in the field of bankruptcy law, constitutional and religious law, and even specialists in the internal law of a given religious association.

Keywords: Church, religious organization, bankruptcy law, capacity to bankruptcy, bankruptcy estate, waqf.

Igor Ksenicz

ORCID 0000-0002-5286-0040

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

igor.ksenicz@amu.edu.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.197-216

ZWOLNIENIA OD PRACY W DNI ŚWIĄTECZNE KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH W POLSCE

WSTĘP

Celem artykułu jest analiza obowiązujących przepisów prawa pod kątem możliwości uzyskania przez wiernych dwóch największych Kościołów wschodnich w Polsce, prawosławnego i grekokatolickiego, zwolnienia od pracy w święta cerkiewne, które przypadają zgodnie z kalendarzem juliańskim („starym stylem”) w dni robocze odpowiednio do obowiązującego w państwie kalendarza gregoriańskiego („nowego stylu”). Nie jest to bynajmniej zagadnienie marginalne, według oficjalnych statystyk dotyczy ono bowiem ponad pół miliona polskich obywateli¹ oraz licznej rzeszy imigrantów, przede wszystkim z Ukrainy. Podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, czy regulacje w zakresie zwolnień od pracy różnią się w przypadku grekokatolików i prawosławnych, a jeśli tak, jakie skutki prawne i praktyczne te różnice wywołują.

Świętowanie uroczystości religijnej jest nieodłącznym sposobem uzewnętrzniania wyznawanej religii. W przypadku najważniejszych świąt ich znaczenie w państwach, w których dane wyznanie dominuje, podkreśla ustawowe ustanowienie w związku z nimi dni wolnych od pracy. Jak podkreśla doktryna, preferowanie w ten sposób określonego światopoglądu religijnego nie ma charakteru dyskryminacji „z uwagi na brak możliwości uczynienia zadość postulatом wszystkich wyznań”. Wolność religijna wymaga jednak „wprowadzenia unormowań prawnych umożliwiających osobom należącym do mniejszości wyznaniowych obchodzenie własnych świąt religijnych”².

Gdy ponad dekadę temu ten temat podejmował Zbigniew Hajn, stwierdził, że „nie wzbudza [on] większego zainteresowania w literaturze prawniczej”³.

¹ *Mały rocznik statystyczny Polski*, red. R. Bielak, Warszawa 2020, s. 118.

² M.A. Mielczarek, *Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym*, Warszawa 2013, s. 250.

³ Z. Hajn, *Prawo pracowników należących do mniejszości wyznaniowych do zwolnień od pracy w celu uprawiania kultu religijnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2007, t. 17, s. 117.

Można się z tym zgodzić w odniesieniu do ogólnych opracowań z zakresu prawa pracy⁴, natomiast literatura specjalistyczna wzbogaciła się od tego czasu chociażby o monografię Marcina A. Mielczarka⁵. W przypadku piśmiennictwa poświęconego Kościołowi katolickiemu i jego dniom świątecznym zauważalne jest jego błędne utożsamianie wyłącznie z obrzędkiem łacińskim i pomijanie rytów wschodnich, w tym najliczniej reprezentowanego Kościoła greckokatolickiego (KKGK; inaczej bizantyjsko-ukraińskiego)⁶. Wyjątek stanowią prace wspomnianych Z. Hajna⁷ i M.A. Mielczarka⁸.

I. PRAWO DO CELEBRACJI ŚWIĘTA RELIGIJNEGO W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM

Wolność wyznania, w tym uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych, jest jednym z podstawowych praw człowieka gwarantowanych przez traktaty międzynarodowe. Zgodnie z art. 18 ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 roku⁹ (MPPOiP) każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, a obejmuje ono m.in. wolność uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Ograniczenia tego prawa mogą wynikać wyłącznie z ustawy i muszą one być konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób (ust. 2).

W odniesieniu do Kościołów wschodnich w Polsce powyższe przepisy należy odczytywać łącznie z art. 27 MPPOiP, który stanowi, że w państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące

4 Np. prof. Teresa Liszcz w najnowszym wydaniu swojego podręcznika poświęca zagadnieniu zwolnień od pracy dla mniejszości religijnych raptem pięć akapitów. Zob. T. Liszcz, *Prawo pracy*, Warszawa 2020, s. 447–448.

5 M.A. Mielczarek, dz. cyt.

6 Zob. K. Krzysztofek, *Katalog dni świątecznych Kościoła katolickiego na tle regulacji prawnych w Rzeczypospolitej Polskiej [w:] Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Gniezno 11-12 IX 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010; Z. Zarzycki, *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 3 (III). Chociaż tekst Katarzyny Krzysztofek traktuje o Kościele katolickim, to katolickie Kościoły wschodnie nie pojawiają się w nim ani razu. Pominął je również Zdzisław Zarzycki w swojej analizie. Na ten problem uwagę zwraca wspomniany autor: M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 257–258.

7 Z. Hajn, dz. cyt., s. 123.

8 M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 257–258.

9 Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

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. W Polsce poczucie przynależności do mniejszości religijnej jest często związane z identyfikacją narodową: bycie wiernym KGK czy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP) skorelowane jest z przynależnością do mniejszości narodowej lub etnicznej – ukraińskiej, białoruskiej, łemkowskiej czy rosyjskiej. Kultywowanie wschodniego obrządku było szczególnie ważne dla zachowania tożsamości narodowo-etnicznej Ukraińców i Łemków po ich przesiedleniu na tzw. Ziemię Odzyskane w ramach akcji „Wisła” w 1947 roku.

Zgodnie z wykładnią Komitetu Praw Człowieka „wolność manifestowania religii wyrażać się może w modlitwie, która obejmuje akty rytualne i ceremonialne dające bezpośredni wyraz przekonaniom, jak też rozmaite praktyki z tymi aktami związane, włączając w to budowanie miejsc modlitwy, używanie formuł i obiektów rytualnych, wykorzystywanie symboli oraz **przestrzeganie świąt i dni odpoczynku** [pogrub. I. K.]”¹⁰. Stosowne wytyczne odnaleźć można w przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych Deklaracji w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach¹¹ z 1981 roku, przy czym dokument ten ma charakter wyłącznie rekomendacyjny. Zgodnie z art. 6 pkt h deklaracji prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań będzie obejmowało przestrzeganie dni odpoczynku oraz obchodzenia świąt i ceremonii zgodnie z przepisami czyjejs religii lub przekonań.

Przepisy zbliżone do MPPOiP zawiera Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności¹² przyjęta przez Radę Europy 4 listopada 1950 roku. Art. 9 ust. 1 stanowi, że każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób (ust. 2). W przypadku łamania tego prawa przez państwo członkowskie RE jego obywatel może – po

¹⁰ W. Sobczak, *Komentarz do art. 18 „Wolność myśli, sumienia i religii” [w:] Międzynarodowy pakt praw obywatelskich (osobistych) i politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, LEX 2012.

¹¹ Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1981.html> [dostęp: 24 lipca 2020 r.].

¹² Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, z późn. zm.

wyczerpaniu drogi sądowej we własnym kraju – złożyć skargę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Należy wspomnieć również dorobek prawny Międzynarodowej Organizacji Pracy, a przede wszystkim Międzynarodową konwencję (nr 14) o odpoczynku tygodniowym w zakładach przemysłowych z 17 listopada 1921 roku¹³. Art. 2 ust. 1 konwencji stanowi, że cały personel zatrudniony w zakładzie przemysłowym publicznym czy prywatnym, lub w jego oddziałach, winien korzystać w każdym okresie siedmiodniowym z co najmniej 24-godzinnego nieprzerwanego odpoczynku, z zastrzeżeniem wyjątków przewidzianych przez artykuły następne. Odpoczynek ten winien być udzielany, o ile to możliwe, całemu personelowi zakładu jednocześnie (ust. 2) i winien on przypadać, o ile to możliwe, w dni poświęcone przez tradycję lub zwyczaj kraju albo prowincji (ust. 3). Zgodnie z art. 4 ust. 1 konwencji każde państwo-sygnatariusz może zezwolić na wyjątki całkowite lub częściowe (z zawieszeniem lub skróceniem odpoczynku włącznie) od postanowień art. 2, biorąc szczególnie pod uwagę wszelkie stosowne względy ekonomiczne i humanitarne i po zasięgnięciu opinii właściwych organizacji pracodawców i robotników tam, gdzie one istnieją. Użycie sformułowania „względy humanitarne” przekonuje – za Andrzejem Marianem Świątkowskim – o prawie do odpoczynku jako podstawowym prawie człowieka. Co więcej, jak zaznacza wspomniany autor, angielski tekst konwencji wymienia „względy humanitarne przed gospodarczymi, co zdaje się świadczyć o ich wyższej pozycji hierarchicznej”¹⁴.

II. WOLNOŚĆ WYZNANIA W KONSTYTUCJI RP

Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim, o czym przekonuje art. 25 Konstytucji¹⁵, a co wprost wynika z art. 10 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹⁶ (dalej: u.g.w.s.w.). Art. 25 ust. 2 ustawy zasadniczej stanowi, że władze publiczne zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym, przy jednoczesnym równouprawnieniu Kościołów i innych związków wyznaniowych (ust. 1). Relacje między związkami wyznaniowymi a państwem kształtowane są na trzech zasadach: poszanowania ich autonomii,

¹³ Dz. U. z 1925 r. Nr 54, poz. 384.

¹⁴ Za: M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 222–223.

¹⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.

¹⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

wzajemnej niezależności oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego (ust. 3). Ust. 4–5 delegują ustawom, a w przypadku Kościoła katolickiego również umowie międzynarodowej – konkordatowi, określenie szczegółowych relacji pomiędzy RP a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi.

W kontekście wspomianej wcześniej korelacji pomiędzy przynależnością do Kościoła wschodniego i mniejszości narodowej czy etnicznej art. 35 Konstytucji zapewnia tym ostatnim wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury; przyznaje również prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzygnięciu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej.

Konstytucja RP implementowała do polskiego porządku prawnego przepisy traktatów międzynarodowych w zakresie wolności wyznania. Art. 53 ust. 1 ustawy zasadniczej stanowi, że każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. Wolność religii, zgodnie z ust. 2, obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują. Odnosząc się do obchodzenia świąt religijnych, należy wspomnieć, że wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób (ust. 5).

III. ŚWIĘTO CERKIEWNE A ZWOLNIENIE OD PRACY: KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI W POLSCE

KGK jest Kościołem *sui iuris*¹⁷ Kościoła katolickiego (KK). Podstawowym aktem prawa kanonicznego regulującym jego organizację jest Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich¹⁸ (KKKW). KGK w Polsce jest częścią Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej (UCGK) wywodzącej się z unii brzeskiej zawartej przez prawosławnych władcyków z Korony i Litwy w 1596 roku. Stanowi on jednocześnie

¹⁷ O statusie Kościoła „własnego prawa” zob. G. Wojciechowski, *Status prawny Kościoła „sui iuris”* [w:] *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 61–77.

¹⁸ Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002.

największą katolicką wspólnotę obrządku wschodniego w RP¹⁹. Według stanu na 2018 rok w dwóch²⁰ diecezjach KGK w Polsce funkcjonowało łącznie 100 parafii²¹, w których posługę sprawowało 136 kapłanów²². Liczba ośrodków duszpasterskich z roku na rok rośnie w związku z falą migracji z Ukrainy. Szacuje się, że KGK w Polsce liczy 55 tysięcy wiernych²³, przy czym statystyka ta odpowiada osobom na stałe przywiązanym do parafii greckokatolickich i nie uwzględnia imigrantów z Ukrainy, którzy przyjeżdżają do Polski sezonowo na podstawie oświadczeń o powierzeniu wykonywania pracy cudzoziemcowi.

Status prawny KGK w Polsce, jako części KK, określają konkordat²⁴ oraz ustawy regulujące stosunki pomiędzy państwem polskim i KK. Umowa między Stolicą Apostolską a RP nie zawiera wprost odniesień do niełacińskich obrządków katolickich. Art. 5 stanowi jedynie, że „przestrzegając prawa do wolności religijnej, państwo zapewnia KK, **bez względu na obrządek** [pogrub. I. K.], swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”. Odnosząc się znów do korelacji między wyznaniem a identyfikacją narodową czy etniczną, zgodnie z art. 18 konkordatu biskupi diecezjalni decydują o organizowaniu posługi duszpasterskiej i katechizacji w języku właściwej mniejszości stosownie do potrzeby zapewnienia opieki duszpasterskiej nad członkami mniejszości narodowych. W przypadku KGK w Polsce językiem liturgii oraz nauczania religii w szkołach i punktach międzyszkolnych jest język ukraiński.

KGK w Polsce, podobnie jak UCGK, posługuje się kalendarzem juliańskim. Różnica między nim a obowiązującym w Polsce kalendarzem gregoriańskim wynosi obecnie²⁵ 13 dni. Tymczasem zawarta w konkordacie regulacja dni

19 Pozostałe to Kościół ormiański i Kościół neounicki (bizantyjsko-słowiański).

20 W 2020 roku papież Franciszek erygował trzecią diecezję (eparchię) KGK w Polsce. Zob. treść komunikatu Nuncjatury Apostolskiej w Polsce: *Nowy podział administracyjny Kościoła Greckokatolickiego w Polsce*, Eparchia Wrocławsko-Koszalińska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 25.11.2020, <https://www.cerkiew.net.pl/zycie-eparchii/nowy-podzial-administracyjny-kosciola-greckokatolickiego-w-polsce/> [dostęp: 12 marca 2021 r.].

21 *Annuarium Statisticum Ecclesiae in Polonia*, red. W. Sadłoń, L. Organek, Warszawa 2020, s. 6.

22 Tamże, s. 9.

23 *Mały...*, dz. cyt. Jest to liczba ochrzczonych. Zgodnie z Narodowym Spisem Powszechnym 2011 wiernych KGK w Polsce jest mniej, bo 33 tysiące. Zob. G. Gudaszewski, *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski*, Warszawa 2015, s. 93.

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

25 Różnica będzie się powiększać – w 2101 roku będzie wynosić 14 dni. Zob. *Звернення Владик УГКЦ в Польщі в справі календарного питання*, Eparchia Wrocławsko-Gdańska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 8.04.2019, www.cerkiew.home.pl/CerkiewOld/Wiadomosci/wiadomoscjedna.php?polaczenie=wiad_1554740129&cerkiew=cerkiew [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.].

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

wolnych od pracy odnosi się jedynie do tego ostatniego. I tak, zgodnie z art. 9 ust. 1, wolne od pracy są niedziele oraz następujące dni świąteczne:

- 1) 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (dzień Nowego Roku),
- 2) drugi dzień Wielkiej Nocy,
- 3) dzień Bożego Ciała,
- 4) 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny,
- 5) 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych,
- 6) 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia,
- 7) 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia.

Katalog katolickich (*de facto* rzymskokatolickich) świąt – dni wolnych od pracy – pozostaje otwarty, gdyż – jak stanowi ust. 2 – rozszerzenie ich wykazu może nastąpić po porozumieniu się Stolicy Apostolskiej i RP.

Wyjaśnienia wymaga w tym miejscu pojęcie dni ustawowo wolnych od pracy. Zgodnie z art. 1 ustawy z dnia 18 stycznia 1951 r.²⁶ są nimi niedziele oraz enumeratywnie wymienione dni:

- 1) 1 stycznia – Nowy Rok,
- 2) 6 stycznia – Święto Trzech Króli²⁷,
- 3) pierwszy dzień Wielkiej Nocy,
- 4) drugi dzień Wielkiej Nocy,
- 5) 1 maja – święto państwowe,
- 6) 3 maja – Święto Narodowe Trzeciego Maja,
- 7) pierwszy dzień Zielonych Świątek,
- 8) dzień Bożego Ciała,
- 9) 15 sierpnia – Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny,
- 10) 1 listopada – Wszystkich Świętych,
- 11) 11 listopada – Narodowe Święto Niepodległości,
- 12) 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia,
- 13) 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia.

Pojęciem szerszym są „[dodatkowe] dni wolne od pracy”, które uregulowane są „w wielu, różnych hierarchicznie, źródłach prawa, od ustaw po akty wewnętrzne organów administracji publicznej lub niepublicznej”²⁸. Zwolnienia uzyskiwane przez osoby należące do nierzymskokatolickich związków wyznaniowych na czas obchodzenia swoich świąt religijnych zaliczają się właśnie do tej grupy.

²⁶ Ustawa z dnia 18 stycznia 1951 r. o dniach wolnych od pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 90, z późn. zm.

²⁷ Święto Trzech Króli przywróciła w tej ustawie ta sama nowelizacja, która wprowadziła je do katalogu świąt w u.s.P.K.K.

²⁸ Z. Zarzycki, dz. cyt., s. 102.

Przepisy konkordatu doprecyzowuje uchwalona wcześniej – bo przyjęta przez sejm tego samego dnia, co u.g.w.s.w. – wielokrotnie nowelizowana Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁹ (dalej: u.s.P.K.K.). Podobnie jak konkordat nie zawiera ona przepisów wprost regulujących funkcjonowanie obrządków niełacińskich poza jednym: zgodnie z art. 60 ust. 1 pkt 1 nieruchomości lub ich części, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu kościelnych osób prawnych, stały się z mocy prawa ich własnością, jeżeli były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich (unickich). Art. 1 u.s.P.K.K. stanowi jedynie, że KK działa w RP we wszystkich swoich obrządkach, nie wyszczególniając ich. Brak takiej regulacji jest o tyle uzasadniony, że w momencie uchwalania u.s.P.K.K. struktury KGK w Polsce nie zostały jeszcze odtworzone po ich faktycznej likwidacji przez władze komunistyczne w 1947 roku.

U.s.P.K.K. poszerza katalog świąt – dni wolnych od pracy. Pierwotny tekst ustawy, który był tożsamy z brzmieniem konkordatu, został uzupełniony przez nowelizację z 2010 roku³⁰. Wprowadziła ona kolejny wolny dzień świąteczny: 6 stycznia – Święto Trzech Króli (art. 17 ust. 1 pkt 1a). Regulacje zawarte w u.s.P.K.K. pomijają wiernych katolickich Kościołów wschodnich świętujących uroczystości religijne zgodnie z kalendarzem juliańskim. W jaki zatem sposób mogą oni korzystać z prawa do przestrzegania świąt i dni odpoczynku?

Odpowiednie przepisy zawiera u.g.w.s.w. Art. 42 ust. 1 stanowi, że osoby należące do Kościołów i innych związków wyznaniowych, których święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, mogą na własną prośbę uzyskać zwolnienie od pracy lub nauki na czas niezbędny do obchodzenia tych świąt zgodnie z wymogami wyznawanej przez siebie religii. Prawo to przysługuje również osobom niepełnoletnim na wniosek złożony przez rodziców bądź opiekunów prawnych (ust. 2). Zwolnienie od pracy może być udzielone pod warunkiem odpracowania czasu zwolnienia, bez prawa do dodatkowego wynagrodzenia za pracę w dni ustawowo wolne od pracy lub pracę w godzinach nadliczbowych (ust. 3).

W opinii M.A. Mielczarka wniosek pracownika jest wiążący, co oznacza, że pracodawca ma obowiązek udzielić zwolnienia³¹. Zdaniem Z. Hajna pracodawca ma prawo, ale nie obowiązek, uzależnić zwolnienie od odpracowania czasu jego trwania³². Innymi słowy odpracowanie nie jest obligatoryjne i pozostaje w gestii

²⁹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

³⁰ Ustawa z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2010 r. Nr 224, poz. 1459.

³¹ M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 251.

³² Z. Hajn, dz. cyt., s. 120–121. Zaznacza on jednak, że w literaturze obecny jest również odmienny pogląd.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

pracodawcy. Stawia to jednak pracownika w „mało komfortowej sytuacji”, gdyż nie wie, czy będzie musiał (mógł) odpracować zwolnienie³³. M.A. Mielczarek zwraca uwagę na odmienną wykładnię stosowaną w praktyce administracyjnej³⁴, która wiąże „udzielenie zwolnienia z obowiązkiem jego odpracowania”³⁵. Autor ten nie zgadza się z Z. Hajnem w kwestii pozostawienia decyzji o odpracowaniu zwolnienia pracownikowi. Według M.A. Mielczarka prowadziłoby to do sytuacji, w której pracodawca musiałby liczyć się z dłuższą absencją pracownika. Aby zapobiec potencjalnym nadużyciom dopuszczalne jest – jego zdaniem – zobowiązanie pracownika do złożenia oświadczenia o wyznaniu³⁶.

Szczegółowe zasady udzielania zwolnień zostały określone w rozporządzeniach ministrów właściwych ds. pracy, oświaty i wychowania oraz szkolnictwa wyższego w porozumieniu z ministrem właściwym do spraw wyznań religijnych (ust. 4). Pierwszy akt wykonawczy został wydany 12 listopada 1990 roku³⁷. Uchyliło go obowiązujące do dzisiaj rozporządzenie z 11 marca 1999 roku³⁸. Zgodnie z jego § 1 ust. 1 pracownik należący do Kościoła lub innego związku

³³ Tamże, s. 124. Z. Hajn postuluje, by uregulować kwestię odpracowania zwolnienia w taki sposób, aby decyzję o „odzyskaniu” utraconego wynagrodzenia pozostawić pracownikowi.

³⁴ „[R]egulacja gwarantuje [...] pracownikom korzystanie z dnia wolnego od pracy (bezpłatnego) w święto religijne określonego wyznania, jednak pod warunkiem odpracowania czasu zwolnienia (za normalnym wynagrodzeniem)”. Zob. Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji – z upoważnienia prezesa Rady Ministrów – na interpelację nr 4994 w sprawie nierozwiązanego problemu dni wolnych od nauki dla osób należących do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w czasie świąt przez nich obchodzonych a zagwarantowanych w ustawie o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 10.10.2008, <http://orka2.sejm.gov.pl/IZ6.nsf/main/01EEDB81> [dostęp: 17 marca 2021 r.].

³⁵ M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 252.

³⁶ Tamże, s. 253. Należy przy tym zaznaczyć, że stanowisko to oparte jest na wykładni art. 27 ust. 2 pkt 6 nieobowiązującej Ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (tekst jedn. Dz. U. z 2016 r., poz. 922, z późn. zm.). W świetle przepisów tzw. RODO pozyskanie takich danych od pracownika również wydaje się dozwolone. Zgodnie z art. 9 ust. 2 lit. b zakaz przetwarzania danych wrażliwych, takich jak przekonania religijne, nie ma zastosowania, jeśli przetwarzanie jest niezbędne do wypełnienia obowiązków i wykonywania szczególnych praw przez administratora lub osobę, której dane dotyczą, w dziedzinie prawa pracy, zabezpieczenia społecznego i ochrony socjalnej, o ile jest to dozwolone prawem Unii lub prawem państwa członkowskiego, lub porozumieniem zbiorowym na mocy prawa państwa członkowskiego przewidującymi odpowiednie zabezpieczenia praw podstawowych i interesów osoby, której dane dotyczą. Polski Kodeks pracy w art. 22¹ § 4 stanowi, że pracodawca żąda podania innych danych osobowych (np. o wyznaniu), gdy jest to niezbędne do zrealizowania uprawnienia lub spełnienia obowiązku wynikającego z przepisu prawa.

³⁷ Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z dnia 12 listopada 1990 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy, Dz. U. z 1990 r. Nr 82, poz. 481.

³⁸ Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z dnia 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy, Dz. U. z 1999 r. Nr 26, poz. 235.

wyznaniowego, którego święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, prośbę o udzielenie zwolnienia od pracy powinien zgłosić pracodawcy co najmniej siedem dni przed dniem zwolnienia. Pracodawca zawiadamia pracownika o warunkach odpracowania zwolnienia nie później niż trzy dni przed dniem zwolnienia. Uczniowie lub studenci zgłaszają prośbę o udzielenie zwolnienia od nauki do szkoły w sposób przyjęty w szkole na początku roku szkolnego (akademickiego) lub w toku nauki, nie później jednak niż siedem dni przed dniem zwolnienia. Udzielając zwolnienia od nauki, szkoła określa jednocześnie sposób wyrównania zaległości dydaktycznych spowodowanych zwolnieniem (§ 2 ust. 1–2). W imieniu osoby niepełnoletniej prośbę o udzielenie zwolnienia zgłaszają rodzice lub opiekunowie prawni (§ 3).

Jeżeli pracownik dochowa ustawowego terminu zgłoszenia, pracodawca nie może odmówić udzielenia zwolnienia. Jeśli jednak mu uchybi, decyzja o zwolnieniu pozostaje w gestii pracodawcy³⁹. Teoretycznie wniosek może zostać złożony w formie ustnej, dla celów dowodowych przyjmuje się jednak, że wskazana byłaby forma pisemna⁴⁰. Inaczej niż M.A. Mielczarek Krzysztof Stefański stoi na stanowisku, że pracodawca nie może wymagać od pracownika oświadczenia o wyznawanej religii czy przynależności do danego Kościoła z uwagi na wrażliwość danych o przekonaniach religijnych. Wystarczający jest – jego zdaniem – wniosek pracownika o zwolnienie od pracy w celu obchodzenia świąt⁴¹. M.A. Mielczarek poczynił jeszcze dwie uwagi w odniesieniu do rozporządzenia. Po pierwsze, „określenie warunków odpracowania zwolnienia należy do wyłącznej kompetencji pracodawcy”, a więc nie musi się on konsultować w tym zakresie z pracownikiem. Po drugie, ustawodawca wprowadził obowiązek informowania „o warunkach odpracowania”, a nie obowiązek „odpowiedzi na wniosek pracownika”⁴². Skłania to do interpretacji, że wniosek wiąże pracodawcę oraz że odpracowanie jest warunkiem udzielenia zwolnienia, co jest sprzeczne ze stanowiskiem Z. Hajna.

Przechodząc do praktyki stosowania kalendarza, warto wskazać, że na łonie UCGK od wielu lat toczy się dyskusja na temat przejścia na „nowy styl”. „Starego” przestrzegają eparchie i egzarchaty: na Ukrainie, w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, we Włoszech, w Hiszpanii, Portugalii oraz Australii. Ośrodki w Ameryce Północnej i Południowej posługują się kalendarzem gregoriańskim, chociaż w większych miastach USA i Kanady wybrane parafie pozostały przy

39 A. Martuszewicz, K. Piecyk, *Urlopy pracownicze i inne zwolnienia od pracy*, ABC 2010 (LEX). Odrębne stanowisko reprezentuje Ireneusz Nowak, który uważa, że termin ma charakter wyłącznie instrukcyjny. Zob. I. Nowak, *Prawo do zwolnienia od pracy z tytułu świąt religijnych*, „Humanities and Social Sciences” 2015, vol. XX, no. 1, s. 128.

40 K. Stefański, *Czas pracy*, LEX 2013.

41 Tamże.

42 M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 253.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

rachubie juliańskiej. Inne Kościoły greckokatolickie w Europie (czeski, słowacki, węgierski, rumuński) przeszły na „nowy styl”⁴³. Wszystko wskazuje na to, że również KGK w Polsce zmierza ku przejściu na kalendarz gregoriański.

W Polsce kwestia ta została podniesiona w 2020 roku na pierwszej sesji wspólnego, metropolitalnego soboru obu eparchii KGK, przygotowującego do ogólnocerkiewnego soboru patriarszego. Z uwagi na pandemię COVID-19 sobór patriarszy przeniesiono z sierpnia 2020 roku na drugie półrocze roku 2021⁴⁴, zaś sobór metropolitalny w Polsce odbył się w formie dwóch osobnych dla każdej eparchii zdalnych sesji. W rezolucjach przygotowanych przez sobór eparchii wrocławsko-koszalińskiej znalazł się punkt III.5, który stanowi, że „[należy] kontynuować działania na rzecz jak najszybszego dostosowania kalendarza cerkiewnego do rytmu życia danego państwa (przejście na kalendarz gregoriański)”⁴⁵.

W 2018 roku księży archieparchii przemysko-warszawskiej w ramach odwiecznych duszpasterskich „po kołędzie” przeprowadzili sondaż na temat zmiany kalendarza. Dwie trzecie ankietowanych (6658 z 9952) opowiedziało się za przejściem na „nowy styl”. Piętnaście lat wcześniej analogiczne badanie zrealizowano w eparchii wrocławsko-gdańskiej. Wówczas nieznaczna większość (56,8%) wiernych KGK z zachodniej Polski stanęła po stronie kalendarza gregoriańskiego, kolejnym 5,5% było to obojętne⁴⁶.

Zwolennicy zmiany kierują się względami praktycznymi. Przejście na „nowy styl” oznacza bowiem dni wolne w najważniejsze święta oraz świętowanie z najbliższymi i całym światem w odpowiedniej atmosferze. Jak napisali biskupi KGK w Polsce w specjalnym posłaniu z 26 marca 2019 roku, „w praktyce przychodzi nam świętować już po świętach, bardzo często iść z konieczności w świąteczne dni do pracy albo do szkoły”⁴⁷. Przeciwnicy zmiany podnoszą

43 Звернення..., dz.cyt.

44 Декрет про перенесення VII Сесії Патріаршого (Всецерковного) Собору, Секретаріат Синоду Єпископів УГКЦ, 28.04.2020, <https://synod.uGCC.ua/data/dekret-pro-perenesennya-vii-sesiy-patriarsшого-vsetserkovnogo-soboru-2989/> [dostęp: 19 marca 2021 r.].

45 Резолюції I Сесії Єпархіяльного Собору Вроцлавсько-Козшальської Єпархії проведеного у формі *online* 12 грудня 2020 р., Włodzimierz Roman Juszcak Biskup Eparchii Wrocławsko-Koszalińskiej Kościoła Greckokatolickiego, 1.03.2021, <https://www.cerkiew.net.pl/wp-content/uploads/2021/03/2021.03.01-Soborowi-postulaty-Eparchia-Wroc%С5%82awsko-Koszali%С5%84ska-pdf.pdf> [dostęp: 21 marca 2021 r.].

46 Tamże.

47 Tamże. Takie sformułowania oznaczają, że wierni KGK w Polsce nie korzystają (boją się?) z przysługującego im prawa do zwolnienia z pracy lub pracodawcy im to utrudniają. Potwierdzają to zresztą wypowiedzi wiernych: „zwykłemu człowiekowi, który z różnorodnych problemów w pracy, w tak trudnych czasach jeśli chodzi o zatrudnienie, tak trudno zrozumieć niezalatwienia do tej pory tej najważniejszej sprawy [kalendarza] dla praktykującego grekokatolika”; „może niektórzy mają taką pracę, że zawsze dostaną urlop, ale dlaczego nie pozwolić również poświętować tym, którzy wolnego w tym czasie nie mogą otrzymać (taka praca)”. Zob. *Dotychczas zgłoszone propozycje*, Eparchia Wrocławsko-Gdańska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 1.10.2014, <https://www.cerkiew.net.pl/dotychczas-zgloszone-propozycje/> [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.]. Inną możliwością uzyskania dnia wolnego jest skorzystanie z urlopu wypoczynkowego, który nie wymaga odpracowania.

argument, że kalendarz juliański jako element tradycji oraz tożsamości religijnej i narodowej pomógł przetrwać KGK i Ukraińcom w Polsce najcięższe czasy, gdy cerkiew i jej wierni byli skazani na asymilację⁴⁸.

Temperatura sporu jest wysoka, o czym przekonuje dyskusja na stronie internetowej eparchii wrocławsko-gdańskiej prowadzona przy okazji propozycji zgłaszanych na soborze eparchialnym w 2014 roku. Pojawiały się w niej bardzo zdecydowane sformułowania, np.: „w żadnym razie nie dopuszczać do zmiany kalendarza i języka⁴⁹; wzmacniać «orientalność» Kościoła”; „nie wprowadzać kwestii kalendarza; nie ma zgody wśród wiernych, sprawa może doprowadzić do podziału”⁵⁰. W przypadku decyzji soboru KGK w Polsce o przejściu na „nowy styl” część grekokatolików z pewnością pozostanie niezadowolona. Być może wybrane parafie pozostaną, za zgodą biskupów, przy „starym stylu”. Kompromisowym rozwiązaniem byłoby np. wprowadzenie tzw. kalendarza neojuliańskiego, zgodnie z którym święta nieruchome obchodzone są zgodnie z rachubą gregoriańską, a ruchome – juliańską.

IV. ŚWIĘTO CERKIEWNE A ZWOLNIENIE OD PRACY: POLSKI AUTOKEFALICZNY KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (PAKP) jest jednym z uznanych przez światowe prawosławie niezależnych (autokefalicznych) Kościołów posiadających własną hierarchię. PAKP wykazuje w oficjalnych statystykach liczbę pół miliona wiernych skupionych w blisko 250 parafiach i innych ośrodkach cerkiewnych, w których posługę sprawuje prawie 500 duchownych⁵¹. W Narodowym Spisie Powszechnym 2011 przynależność do PAKP zadeklarowało trzykrotnie mniej, bo niewiele ponad 150 tys. polskich obywateli. Trzy czwarte polskich prawosławnych mieszka w województwie podlaskim; kolejne według liczebności skupiska zlokalizowane są w województwach: mazowieckim (5,9%), dolnośląskim (3,2%), lubelskim (2,8%) i warmińsko-mazurskim (2,0%)⁵².

Relacje pomiędzy państwem polskim a PAKP reguluje ustawa z 4 lipca 1991 roku⁵³ (dalej: u.s.P.P.A.K.P.). Zgodnie z art. 1 PAKP stanowi część Powszechnego Kościoła Prawosławnego i zachowuje z nim jedność w sprawach dogmatycznych

48 Звернення..., dz. cyt.

49 Wśród postulatów znalazło się wprowadzenie języka polskiego do liturgii jako dodatkowego z uwagi przede wszystkim na małżeństwa mieszane.

50 *Dotychczas...*, dz. cyt.

51 *Mały...*, dz. cyt., s. 118.

52 G. Gudaszewski, dz. cyt., s. 102.

53 Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1726.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

i kanonicznych. Jest niezależny od jakiegokolwiek pozakrajowej władzy duchownej i świeckiej. PAKP rządzi się w swych sprawach wewnętrznych własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami (art. 2 ust. 1). Podobnie do konkordatu, również i w tej ustawie znalazła się regulacja dotycząca wykorzystania innych niż polski języków w życiu wewnętrznym Kościoła. Zgodnie z art. 2 ust. 2 PAKP w swej działalności wewnętrznej posługuje się językiem staro-cerkiewno-słowiańskim i językami ojczystymi swych wyznawców. W praktyce najczęściej wykorzystywane „języki ojczyste” to: białoruski, ukraiński, rosyjski i łemkowski.

Kwestię świąt cerkiewnych – dni wolnych od pracy – reguluje art. 14 u.s.P.P.A.K.P. Zgodnie z ust. 1 osoby należące do PAKP mają prawo do obchodzenia świąt prawosławnych również według kalendarza juliańskiego; są to:

- 1) 7 stycznia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia,
- 2) 8 stycznia – drugi dzień Bożego Narodzenia,
- 3) 19 stycznia – Chrzest Pański,
- 4) 7 kwietnia – Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny,
- 5) drugi dzień Wielkiej Nocy,
- 6) 19 sierpnia – Przemienienie Pańskie,
- 7) 28 sierpnia – Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny.

Osobom korzystającym z powyższego prawa przysługuje zwolnienie od pracy lub nauki w tych dniach bez prawa do wynagrodzenia, jeżeli święta te nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy (ust. 2), a więc jeśli nie przypadną w niedzielę lub dni wymienione w ustawie o dniach wolnych od pracy. Osoby niepełnoletnie mogą korzystać z prawa określonego w ust. 2 na wniosek swych rodziców lub opiekunów prawnych (ust. 3).

Zgodnie z art. 3 ust. 2 u.s.P.P.A.K.P. w sprawach odnoszących się do PAKP, nieuregulowanych ustawą, stosuje się ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a więc również akty wykonawcze do u.g.w.s.w. Oznacza to, że procedura uzyskania zwolnienia od pracy na czas obchodzenia święta cerkiewnego przez prawosławnych jest analogiczna do wcześniej omawianej procedury obowiązującej grekokatolików, jednak z pewnymi zastrzeżeniami. Wiernym PAKP przysługuje zwolnienie od pracy w dniach świąt prawosławnych bez prawa do wynagrodzenia, nie może ono zatem zostać uzależnione od odpracowania czasu zwolnienia. Analogicznie rozwiązano kwestię zwolnień dla wyznawców judaizmu⁵⁴. Z. Hajn przypuszcza, że powodem takiej regulacji była duża liczba „świąt odbiegających od kalendarza świąt publicznych”, chociaż zauważa jednocześnie, że podobnego uprawnienia pozbawiono np. muzułmanów i karaimów⁵⁵, podobnie zresztą jak grekokatolików.

⁵⁴ Z. Hajn, dz. cyt., s. 121.

⁵⁵ Tamże, s. 124.

M.A. Mielczarek zwraca uwagę na posłużenie się słowem „również” w art. 14 ust. 1 u.s.P.P.A.K.P., które mogłoby sugerować prawo do podwójnego obchodzenia świąt prawosławnych – zgodnie z kalendarzem juliańskim i neojuliańskim. Jego zdaniem chodzi jednak raczej „o ochronę praw wiernych prawosławnych, biorąc pod uwagę funkcjonowanie dwóch kalendarzy liturgicznych”⁵⁶. Autor ten podaje także w wątpliwość sens sformułowania zawartego w art. 14. ust. 2: „jeśli święta te nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy”. Może to oznaczać, że prawo do zwolnienia nie obowiązuje, gdy święta prawosławne zbiegają z dniami ustawowo wolnymi od pracy. Klauzula ta, zdaniem M.A. Mielczarka, jest zbędna⁵⁷.

W przeciwieństwie do KGK w Polsce prawosławni hierarchowie nie rozpatrują możliwości przejścia PAKP na kalendarz gregoriański. Jak pisze Marek Ławreszuk, „współczesna praktyka [...] związana z kalendarzem liturgicznym nie jest jednolita. Kościoły rosyjski, gruziński i serbski, a także monastery Góry Atos przy wyznaczaniu dat świąt cyklu nieruchomego opierają się na kalendarzu juliańskim, natomiast pozostałe Kościoły lokalne opierają się na kalendarzu nowojuliańskim. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny stosuje w przypadku świąt nieruchomych dwa kalendarze”⁵⁸, jednak przytłaczająca większość parafii, bo aż 96%, używa „starego stylu”⁵⁹. Chociaż wśród wiernych toczy się dyskusja nad zmianą kalendarza, w 2014 roku Sobór Biskupów PAKP „wymownie potwierdził tradycyjne ustalenia” w tej kwestii⁶⁰. Warto podkreślić, że prawie dwie trzecie prawosławnej młodzieży w Polsce deklaruje chęć pozostania przy kalendarzu juliańskim⁶¹.

WNIOSKI

W wymiarze praktycznym, uwzględniając sygnały świadczące o dyskryminacji wschodnich chrześcijan w zakresie możliwości obchodzenia przez nich świąt religijnych zgodnie z kalendarzem juliańskim⁶², zasadnym wydaje się przeprowadzenie kampanii informacyjnej w polskich mediach greckokatolickich i prawosławnych na temat przysługującego im prawa. Przekaz powinien

⁵⁶ M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 255.

⁵⁷ Tamże, s. 256.

⁵⁸ M. Ławreszuk, *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, „Elpis” 2012, nr 14, s. 247.

⁵⁹ Komunikat Kancelarii Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 19.03.2014, s. 1, <https://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2014/03/Komunikat.pdf> [dostęp: 12 marca 2021 r.].

⁶⁰ W. Romanowicz, *Współczesne oblicze polskiego prawosławia*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015, nr 3, s. 171.

⁶¹ Tamże, s. 177.

⁶² Patrz: przypisy 34 i 47.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

podkreślać stanowisko doktryny, zgodnie z którym pracodawca jest zobowiązany do udzielenia zwolnienia.

Problem pojawia się w przypadku grekokatolików, ponieważ ustawodawca „zapomniał” o wschodnich katolikach i ich juliańskim kalendarzu, gdy w 1989 roku wymieniał dni świąteczne wolne od pracy w u.s.P.K.K. i nie zmienił tego nawet po odtworzeniu struktur KGK w Polsce. W takim stanie prawnym nie wiadomo, na jaką uroczystość grekokatolik może uzyskać zwolnienie, a na jaką nie. Jeśli kierować się prawem kanonicznym, Kanony Partykularnego Prawa UCGK⁶³ w kan. 114 § 1, w związku z kan. 88o § 2 KKKW, stanowią, że świętami nakazanymi są: wszystkie niedziele, uroczystość Paschy Chrystusowej, święto patrona parafii, dzień św. św. Piotra i Pawła oraz dwanaście wielkich świąt⁶⁴. M.A. Mielczarek uznaje, że do tego katalogu należałoby dodać drugi dzień Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy jako święta zakorzenione w społeczeństwie⁶⁵. W przypadku Narodzenia Pańskiego i Paschy byłoby to rozwiązanie tożsame z uprawnieniami prawosławnych.

Warto przy tym dodać, że w tradycji wschodniej obchodzi się również trzeci dzień obu tych świąt. W przypadku grekokatolików nie można posłużyć się analogią do świąt łacińskich, gdyż część z nich KGK celebruje w innym terminie bądź obchodzi się je w ograniczonym wymiarze, np. dzień Wszystkich Świętych czy uroczystość Bożego Ciała. Punktem odniesienia mogłyby być święta wymienione w u.s.P.P.A.K.P., których znaczenie dla prawosławnych i grekokatolików jest jednakowe. Nie byłoby zasadne, by ci ostatni, wywodzący się z tej samej tradycji i obchodzący te same święta co prawosławni, mieli możliwość częstszego korzystania ze zwolnienia od pracy w oparciu o przepisy prawa kanonicznego.

Wątpliwym rozwiązaniem wydaje się nowelizacja u.s.P.K.K. M.A. Mielczarek uważa, że ustawodawca może podjąć „swobodną decyzję w kwestii zmiany katalogu dni wolnych od pracy w odniesieniu do świąt katolickich” bez zmiany konkordatu, o ile regulacje prawne „nie będą [...] dotyczyć świąt wyłącznie katolickich”⁶⁶. Mało prawdopodobnym wydaje się, żeby kwestia świąt grekokatolickich stała się podstawą do renegotjacji konkordatu, zwłaszcza wobec częściowego rozwiązania problemu, jakim będzie spodziewane przejście KGK

63 Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви, Офіційний сайт Української Греко-Католицької Церкви, 4.04.2018 r., http://ugcc.ua/official/official-documents/kanony/kanoni_partikulyarnogo_prava_ugkts_82426.html [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.].

64 Wspólnych dla prawosławnych i grekokatolików: Narodzenie NMP, Podwyższenie Krzyża, Ofiarowanie NMP, Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie, Ofiarowanie Pańskie, Zwiastowanie NMP, Niedziela Palmowa, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Przemienienie Pańskie, Zaśnięcie NMP.

65 M.A. Mielczarek, dz. cyt., s. 257.

66 Tamże, s. 229.

w Polsce na kalendarz gregoriański. Pozostałe wątpliwości – w drodze oficjalnej wykładni – mogłoby rozwiać stanowisko rządowo-kościelnego zespołu do spraw Kościoła Katolickiego w RP obrządku bizantyjsko-ukraińskiego.

BIBLIOGRAFIA

PRAWO MIĘDZYNARODOWE I EUROPEJSKIE

- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 51, poz. 318.
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, z późn. zm.
- Międzynarodowa Konwencja o odpoczynku tygodniowym w zakładach przemysłowych, przyjęta jako projekt dnia 17 listopada 1921 roku w Genewie na Ogólnej Konferencji Międzynarodowej Organizacji Pracy Ligi Narodów, Dz. U. z 1925 r. Nr 54, poz. 384.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz. Urz. UE L z 2016 r. Nr 119/1.

PRAWO PAŃSTWOWE

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z dnia 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy, Dz. U. z 1999 r. Nr 26, poz. 235.
- Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z dnia 12 listopada 1990 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy, Dz. U. z 1990 r. Nr 82, poz. 481.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Dz. U. z 2014 r., poz. 1726.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

Ustawa z dnia 18 stycznia 1951 r. o dniach wolnych od pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 90, z późn. zm.

Ustawa z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2010 r. Nr 224, poz. 1459.

Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, tekst jedn. Dz. U. z 2016 r., poz. 922, z późn. zm.

PRAWO KANONICZNE

Декрет про перенесення VII Сесії Патріаршого (Всецерковного) Собору, Секретаріат Синоду Єпископів УГКЦ, 28.04.2020, <https://synod.ugcc.ua/data/dekret-pro-perenesennya-vii-sesiy-patriarshogo-vsetserkovnogo-soboru-2989/> [dostęp: 19 marca 2021 r.].

Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви, Офіційний сайт Української Греко-Католицької Церкви, 4.04.2018 r., http://ugcc.ua/official/official-documents/kanony/kanoni_partikulyarnogo_prava_ugkts_82426.html [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.].

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002.

DOKUMENTY

Deklaracja w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/onz/1981.html> [dostęp: 24 lipca 2020 r.].

Komunikat Kancelarii Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 19.03.2014, <https://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2014/03/Komunikat.pdf> [dostęp: 12 marca 2021 r.].

Odpowiedź sekretarza stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji – z upoważnienia prezesa Rady Ministrów – na interpelację nr 4994 w sprawie nierozwiązanego problemu dni wolnych od nauki dla osób należących do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w czasie świąt przez nich obchodzonych a zagwarantowanych w ustawie o stosunku

- Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, 10.10.2008, <http://orka2.sejm.gov.pl/IZ6.nsf/main/01EEDB81> [dostęp: 17 marca 2021 r.].
- Резолюції I Сесії Єпархіального Собору Вроцлавсько-Кошалінської Єпархії проведеного у формі on-line 12 грудня 2020 р., Włodzimierz Roman Juszcak Biskup Eparchii Wrocławsko-Koszalińskiej Kościoła Greckokatolickiego, 1.03.2021, <https://www.cerkiew.net.pl/wp-content/uploads/2021/03/2021.03.01-Soborowi-postulaty-Eparchia-Wroc%5%82awsko-Koszali%5%84ska-pdf.pdf> [dostęp: 21 marca 2021 r.].
- Звернення Владик УГКЦ в Польщі в справі календарного питання, Eparchia Wrocławsko-Gdańska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 8.04.2019, www.cerkiew.home.pl/CerkiewOld/Wiadomosci/wiadomoscjedna.php?polaczenie=wiad_1554740129&cerkiew=cerkiew [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.].

OPRACOWANIA I ARTYKUŁY

- Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*, red. W. Sadłoń, L. Organek, Warszawa 2020.
- Cieciela P., *Wyznania religijne w Polsce 2012-2014*, Warszawa 2016.
- Gudaszewski G., *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski*, Warszawa 2015.
- Hajn Z., *Prawo pracowników należących do mniejszości wyznaniowych do zwolnień od pracy w celu uprawiania kultu religijnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2007, t. 17, s. 117–125.
- Krzysztofek K., *Katalog dni świątecznych Kościoła katolickiego na tle regulacji prawnych w Rzeczypospolitej Polskiej [w:] Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Gniezno 11-12 IX 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010, s. 101–110.
- Liszczyński T., *Prawo pracy*, Warszawa 2020.
- Ławreszuk M., *Paschalia Kościoła prawosławnego: metody obliczania daty Paschy*, „Elpis” 2012, nr 14, s. 217–277.
- Mały rocznik statystyczny Polski*, red. R. Bielak, Warszawa 2020.
- Martuszczyk A., Piecyk K., *Urlopy pracownicze i inne zwolnienia od pracy*, ABC 2010 (LEX).
- Mielczarek M.A., *Realizacja wolności religijnej w zatrudnieniu pracowniczym*, Warszawa 2013.
- Nowak I., *Prawo do zwolnienia od pracy z tytułu świąt religijnych*, „Humanities and Social Sciences” 2015, vol. XX, no. 1, s. 121–139.
- Romanowicz W., *Współczesne oblicze polskiego prawosławia*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015, nr 3, s. 159–180.

Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce

- Sobczak W., *Komentarz do art. 18 „Wolność myśli, sumienia i religii”* [w:] *Międzynarodowy pakt praw obywatelskich (osobistych) i politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, LEX 2012.
- Stefański K., *Czas pracy*, LEX 2013.
- Wojciechowski G., *Status prawny Kościoła „sui iuris”* [w:] *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 61–77.
- Zarzycki Z., *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2006, nr 3 (III), s. 99–117.

INTERNET

- Dotychczas zgłoszone propozycje*, Eparchia Wrocławsko-Gdańska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 1.10.2014, <https://www.cerkiew.net.pl/dotychczas-zgloszone-propozycje/> [dostęp: 24 sierpnia 2020 r.].
- Nowy podział administracyjny Kościoła Greckokatolickiego w Polsce*, Eparchia Wrocławsko-Koszalińska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce, 25.11.2020, <https://www.cerkiew.net.pl/zycie-eparchii/nowy-podzial-administracyjny-kosciola-greckokatolickiego-w-polsce/> [dostęp: 12 marca 2021 r.].

STRESZCZENIE

Artykuł poświęcony jest polskim regulacjom prawnym w zakresie zwolnień od pracy wiernych Kościołów wschodnich w celu celebracji świąt cerkiewnych. Ustalono, że w polskim ustawodawstwie brakuje przepisów precyzyjnie określających uprawnienia wiernych Kościoła greckokatolickiego, w przeciwieństwie do kompleksowej regulacji odnoszącej się do prawosławnych. Istniejąca luka prawna zostanie częściowo wypełniona wraz ze spodziewanym przejściem Kościoła greckokatolickiego w Polsce z kalendarza juliańskiego na gregoriański.

Słowa kluczowe: Kościół greckokatolicki, Kościół prawosławny, święto, zwolnienie od pracy, dzień wolny.

RELEASE FROM WORK ON HOLIDAYS OF EASTERN CHURCHES IN POLAND

The article focuses on Polish legal regulations concerning release from work of believers of eastern churches in order to celebrate religious holidays. It was established that in

Polish law there is a lack of rules precisely defining rights of members of Greek Catholic Church, in contrast to complex regulation regarding the Orthodox. The existing gap in law will be filled partially with expected transition of Greek Catholic Church in Poland from Julian to Gregorian Calendar.

Key words: Greek Catholic Church, Orthodox Church, holiday, release from work, free day.

Katarzyna Pluta

ORCID 0000-0001-6899-1574

Uniwersytet Opolski

kpluta@uni.opole.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.217-239

UDZIELENIE ATEIŚCIE SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH A NARUSZENIE JEGO DÓBR OSOBISTYCH ORAZ ZAKAZU PRZETWARZANIA SZCZEGÓLNYCH KATEGORII DANYCH

WPROWADZENIE

Wolność religijna zaliczana jest do podstawowych praw człowieka. Wolność ta jest uprawnieniem szczególnego rodzaju, gdyż umożliwia zarówno swobodne wyznawanie lub przyjmowanie religii, jej uzewnętrznianie, jak również możliwość nieutożsamiania się z żadnym wyznaniem. Obejmuje zatem również prawo do zmiany aktualnie wyznawanej religii lub przyjęcia poglądów ateistycznych. Gwarancje jej przestrzegania i możliwość korzystania z niej należą do kanonów współczesnej demokracji. Treść i wykładnia tej wolności ulega nieustannej ewolucji, stąd konieczne jest stałe ustalanie jej treści i zakresu, aby nie dochodziło do jej naruszeń.

Problemem analizowanym w niniejszym artykule jest fakt udzielenia osobie deklarującej się jako niewierząca (ateiście) sakramentu namaszczenia chorych w kontekście naruszenia jej dóbr osobistych oraz zakazu przetwarzania szczególnych kategorii danych. Kanwą rozważań stanowią wyroki Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r. (sygn. akt II CSK 1/13)¹ oraz z dnia 12 września 2018 r. (sygn. akt II CSK 536/17)², a także poprzedzające je wyroki Sądu Okręgowego i Sądu Apelacyjnego w Szczecinie. Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania. Pierwsze: czy poddanie osoby nieprzytomnej praktyce przyjętej w religii, której nie wyznaje, godzi w jej wolność sumienia i wyznania, a tym samym czy takie działanie prowadzi do naruszenia dóbr osobistych, niezależnie od intencji sprawcy i wykonywania przez niego posług religijnych zgodnie z prawem wewnętrznym danego związku wyznaniowego? Drugie: czy związki wyznaniowe oraz ich duchowni mogą przetwarzać szczególne kategorie danych osobowych w takiej sytuacji?

¹ Legalis nr 739919.

² Legalis nr 1832796.

W tej kwestii nie bez znaczenia jest zmiana stanu prawnego polegająca na uchyleniu przepisów zawartych w ustawie o ochronie danych osobowych z 1997 r.³ dotyczących przetwarzania danych wrażliwych i zastąpieniu ich nowymi zasadami przetwarzania szczególnych kategorii danych ustanowionych w unijnym rozporządzeniu, tzw. RODO⁴.

I. STAN FAKTYCZNY

Były pacjent jednej z polskich klinik kardiologii, który deklaruje się jako niewierzący⁵, zażądał od tej placówki leczniczej 90 tysięcy złotych zadośćuczynienia za naruszenie jego dóbr osobistych, do którego doszło poprzez udzielenie mu sakramentu namaszczenia chorych⁶. W czasie udzielania namaszczenia chorych powód znajdował się w stanie śpiączki farmakologicznej po przeprowadzonym zabiegu. Fakt udzielenia sakramentu został odnotowany w dokumentacji medycznej. Sam zainteresowany dowiedział się o poddaniu go obrzędowi przypadkiem, w trakcie przeglądania swojej dokumentacji medycznej kilka miesięcy po wypisaniu ze szpitala. Główny zarzut dotyczył naruszenia jego dóbr osobistych. Powód podnosił również, iż doszło do naruszenia jego nietykalności cielesnej. Na wieść, że duchowny katolicki udzielił mu sakramentu, doznał „szoku, załamania nerwowego, pogorszył się jego stan psychiczny i fizyczny, zagrażał mu kolejny zawał serca”⁷.

Sądy niższych instancji (okręgowy i apelacyjny) ustaliły, że powód „nie wykazał szkody w swoich dobrach osobistych, w szczególności nie wystąpił o powołanie biegłego, a jak nie ma szkody, to nie ma też odszkodowania”⁸. Sąd

3 Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, tekst jedn. Dz. U. z 2016 r., poz. 922. Ustawa ta została uchylona 25 maja 2018 r.

4 Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32016Ro679&from=PL> [dostęp: 6 września 2020 r.].

5 W toku sprawy ujawniono, że powód nie dokonał formalnego aktu apostazji. Nie odnotowano tego w żadnej księdze parafialnej.

6 Należy wskazać, że używanie sformułowania „ostatnie namaszczenie” jest błędne, ponieważ tego sakramentu można doświadczyć wielokrotnie. A sam sakrament ma na celu przywrócenie zdrowia, a nie jest jedynie „błogosławieństwem na wypadek śmierci”.

7 Uzasadnienie wyroku SN z dnia 20 września 2013 r. (sygn. akt II CSK 1/13).

8 Tamże. W postanowieniu z dnia 31 maja 1978 r., sygn. akt II CZ 55/78, Legalis nr 20901, SN wskazuje, że „zasądzenie stosownej sumy pieniężnej, jako zadośćuczynienia za doznaną krzywdę, możliwe jest jedynie w sytuacjach unormowanych w przepisach art. 444 i 445 k.c. W przypadku naruszenia dóbr osobistych dochodzenie odszkodowania może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy następstwem tego naruszenia jest szkoda majątkowa (art. 24 par. 2 k.c.)”.

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

Okręgowy w Szczecinie wyrokiem z dnia 24 stycznia 2012 r. (sygn. akt I C 417/11)⁹ oddalił powództwo, uznając, że dobra osobiste powoda nie zostały naruszone, a działanie kapłana było zgodne z prawem kanonicznym. Z kolei wyrokiem z dnia 6 czerwca 2012 r. (sygn. akt I ACa 290/12) Sąd Apelacyjny w Szczecinie¹⁰ oddalił apelację powoda. Uznał bowiem, że zachowanie kapelana szpitalnego można wprawdzie potraktować jako ingerencję w sferę dobra osobistego powoda (wolność sumienia), zakaz zmuszania do udziału w czynnościach religijnych dotyczy bowiem również osoby, która pozostaje formalnie członkiem Kościoła katolickiego. Mając jednak na uwadze charakter sakramentu namaszczenia chorych, przyjął, że nie mogło się ono wiązać z istotnymi dolegliwościami emocjonalnymi i pociągać za sobą ujemnych konsekwencji w prawnie chronionej sferze dóbr osobistych powoda.

Orzekając na skutek skargi kasacyjnej powoda, Sąd Najwyższy wyrokiem z dnia 20 września 2013 r. uchylił wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie i sprawę przekazał temu sądowi do ponownego rozpoznania. Uznał, że poddanie człowieka niewierzącego nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym stanowi naruszenie dóbr osobistych (swobody sumienia) i nie jest zdarzeniem drobnym, banalnym, niezaskługującym na udzielenie ochrony na podstawie art. 23 k.c.¹¹ Ten wyrok SN doczekał się licznych komentarzy w doktrynie. Orzeczenie omówił i aprobująco ocenił P. Wenski¹². Glosy aprobujące opracowali także R. Kaczmarczyk¹³ i W. Brzozowski¹⁴. Glosy krytyczne do komentowanego wyroku opublikowali zaś Z. Strus¹⁵ oraz B. Rakoczy¹⁶, a także T. Jakubiak¹⁷.

Sąd Apelacyjny w Szczecinie, ponownie rozpoznając sprawę, ustanowił dla powoda pełnomocnika z urzędu w postępowaniu apelacyjnym. Wyrokiem z dnia

⁹ Niepublikowany.

¹⁰ Niepublikowany.

¹¹ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740.

¹² P. Wenski, *Rozważania nad standardami opieki duszpasterskiej w polskich szpitalach. Uwagi na tle orzeczenia Sądu Najwyższego z 20 września 2013 r.*, „Prawo i Medycyna” 2015, nr 1, s. 72–86.

¹³ R. Kaczmarczyk, *Ochrona swobody sumienia jako dobra osobistego osoby niewierzącej. Glosa do wyroku SN z dnia 20 września 2013 r.*, II CSK 1/13, „Państwo i Prawo” 2017, z. 3, s. 134–141.

¹⁴ W. Brzozowski, *When anointing becomes annoying: remarks on the Polish Supreme Court's judgment of 20 September 2013 (II CSK 1/13)*, „Wrocław Review of Law, Administration & Economics” 2015, nr 5, s. 70–81.

¹⁵ Z. Strus, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r. w sprawie II CSK 1/13*, „Forum Prawnicze” 2013, nr 5, s. 35–49.

¹⁶ B. Rakoczy, *Glosa do wyroku SN z dnia 20 września 2013 r.*, II CSK 1/13, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2016, t. 1, s. 213–220.

¹⁷ T. Jakubiak, *Intencja przyjęcia sakramentu namaszczenia chorych według wyroku Sądu Najwyższego z uwzględnieniem elementów prawa wyznaniowego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2013, nr 2, 161–178. Szerzej zob. też J. Krzywkowska, A. Bitowt, *Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym [w:] Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisław, A. Abramowicz, M. Czelný, M. Ordon, M. Zawisłak, Lublin 2015, s. 191–203.

23 stycznia 2014 r. (sygn. akt I ACa 855/13)¹⁸ ponownie oddalił apelację powoda, a następnie ustanowił dla powoda pełnomocnika z urzędu w postępowaniu przed Sądem Najwyższym. Sąd Apelacyjny stanął na stanowisku, że szpital bezprawnie naruszył dobro osobiste powoda (swobodę sumienia). Przyjął, że „krzywdą uzasadniającą zasądzenie zadośćuczynienia jest również przemijające zaburzenie w funkcjonowaniu organizmu polegające na znoszeniu cierpień psychicznych”. Powództwo zostało jednak oddalone wobec niewykazania przez powoda rozmiaru krzywdy.

Od tego orzeczenia pełnomocnik powoda wniósł skargę kasacyjną. Jednak Sąd Apelacyjny w Szczecinie wezwał go do usunięcia braków formalnych skargi kasacyjnej poprzez nadesłanie brakującego jej odpisu oraz uiszczenia opłaty od skargi w terminie tygodniowym pod rygorem jej odrzucenia. Pełnomocnik powoda potwierdził odbiór wezwania i wniósł o zwolnienie powoda z obowiązku poniesienia kosztów sądowych. Nie złożył jednak odpisu skargi kasacyjnej w terminie, co skutkowało jej odrzuceniem przez Sąd Apelacyjny (postanowieniem z dnia 30 czerwca 2014 r.), a zażalenie wniesione na to postanowienie zostało przez Sąd Najwyższy oddalone. W tym stanie rzeczy powód wniósł kolejny pozew, tym razem przeciwko swojemu pełnomocnikowi.

Sąd Okręgowy w Szczecinie w wyroku z dnia 27 lipca 2016 r. (sygn. akt I C 606/15)¹⁹ wskazał, że adwokat odpowiada za szkodę wyrządzoną mocodawcy powstałą na skutek zaniedbań i błędów prowadzących do przegrania sprawy, której wynik byłby korzystny dla strony, gdyby pełnomocnik zachował należytą staranność. Uznał, że pozwany w sposób zawiniony nie dochował należytej staranności przy wykonywaniu przyjętego na siebie zobowiązania, nie usuwając w terminie braku formalnego skargi kasacyjnej. Powód nie wykazał jednak, że gdyby pozwany skutecznie wniósł skargę kasacyjną, to uzyskałby kwotę 90 tysięcy złotych tytułem zadośćuczynienia. Ustalenia poczynione przez sądy rozpoznające sprawę przeciwko szpitalowi w ocenie Sądu Okręgowego wskazują, że roszczenie powoda pozbawione było szans powodzenia, skoro powód nie wykazał krzywdy, a nie ma automatyzmu między naruszeniem dobra osobistego, a zasądzeniem zadośćuczynienia²⁰.

Wyrokiem z dnia 26 kwietnia 2017 r. (sygn. akt I ACa 831/16) Sąd Apelacyjny w Szczecinie²¹ oddalił apelację powoda, dzieląc ustalenia faktyczne i rozważania prawne poczynione przez Sąd Okręgowy. Stwierdził, że powód nie dostarczył dowodów, by na skutek zaniedbania pozwanego została mu wyrzą-

¹⁸ Niepublikowany.

¹⁹ Niepublikowany.

²⁰ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 4 października 2013 r., sygn. akt I ACa 855/13, Legalis 1002288.

²¹ Legalis nr 1657738.

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

dzona szkoda (art. 471 k.c.). W szczególności nie wykazał, że skarga kasacyjna zostałaby uwzględniona przez Sąd Najwyższy, a w konsekwencji tego doszłoby do zasądzenia zadośćuczynienia. Odwołał się do stanowiska wyrażonego przez Sąd Apelacyjny w przegranej przez powoda sprawie, wskazując, że sąd nie miał obowiązku zasądzenia zadośćuczynienia, skoro powód nie wykazał krzywdy, a natężenie winy nieumyślnej po stronie pozwanej szpitala było niewielkie²². Po rozpoznaniu skargi kasacyjnej powoda od wyroku Sądu Apelacyjnego na posiedzeniu niejawnym w Izbie Cywilnej w dniu 12 września 2018 r. SN uchylił zaskarżony wyrok w części oddalającej apelację powoda i w tym zakresie przekazał sprawę Sądowi Apelacyjnemu w Szczecinie do ponownego rozpoznania.

II. NARUSZENIE DÓBR OSOBISTYCH

Ustawodawca w Kodeksie cywilnym określa katalog wartości, które przykładowo uznaje za dobra osobiste. Katalog ten znajduje się w art. 23 k.c.²³ i wprost zalicza swobodę sumienia. A dalej określa, że dobra te pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach. Istotna dla niniejszych rozważań jest norma art. 24 k.c., zgodnie z którą ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba że nie jest ono bezprawne. I dalej, że „w razie dokonanego naruszenia może on także żądać, ażeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków, w szczególności ażeby złożyła oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny. Jeżeli wskutek naruszenia dobra osobistego została wyrządzona szkoda majątkowa, poszkodowany może żądać jej naprawienia na zasadach ogólnych. Przepisy powyższe nie uchybiają uprawnieniom przewidzianym w innych przepisach, w szczególności w prawie autorskim oraz w prawie wynalazczym”.

²² Poza tym Sąd Apelacyjny stwierdził, iż wobec niezaktualizowania się wszystkich prawotwórczych przesłanek odpowiedzialności pozwanego przewidzianych w art. 471 k.c. pominięciu podlegały wnioski dowodowe zgłoszone w postępowaniu apelacyjnym, zmierzające do ustalenia krzywdy powoda, która miałaby być mu wyrządzona udzieleniem sakramentu namaszczenia chorych. Dokonywanie ustaleń w tym zakresie nie wpłynęłoby bowiem w jakikolwiek sposób na kierunek rozstrzygnięcia, przez co fakty, które na podstawie dowodów z opinii biegłych miałyby być ustalone, utraciły dla tego rozstrzygnięcia walor istotności, o którym mowa w art. 227 k.p.c. Z poglądem tym nie zgodził się SN i dlatego przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia Sądowi Apelacyjnemu w Szczecinie.

²³ „Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach”.

Ustalenie, czy owa bezprawność ma miejsce, jest kluczowe dla omawianego stanu faktycznego.

Ochronę sumienia, jako szczególnego rodzaju dobra, wzmacniają regulacje ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²⁴, zwłaszcza jej pierwszego działu. Zaś w kontekście opisanego wyżej stanu faktycznego zastosowanie znajdzie również ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta²⁵, w szczególności art. 36²⁶ i 37²⁷. Pod rozwagę należy brać również przepisy Kodeksu prawa kanonicznego²⁸ (dalej: KPK) jako prawa obowiązującego wierznych Kościoła katolickiego. Takim przepisem bez wątpienia podlegał kapelan udzielający sakramentu namaszczenia chorych. Określają one także materię, formę oraz sposób udzielania tego sakramentu. Zdaniem Z. Strusa²⁹ obowiązek sądów badania treści norm prawa kanonicznego wynika z art. 91 Konstytucji RP³⁰, ponieważ przepisy prawa kanonicznego po ratyfikacji konkordatu³¹ stały się częścią prawa krajowego wraz z obowiązkiem ich interpretacji w dobrej wierze. Z kolei B. Rakoczy³² zaznacza, że obowiązek odwołania się od przepisów prawa kanonicznego wynika z art. 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³³. Wreszcie K. Niedziałkowski zauważa, że „SN nie przytoczył żadnego konkretnego kanonu, na którym opierał swoje twierdzenia ponadto w analizowanym wyroku podniósł, iż w momencie przyjęcia do szpitala powód nie poinformował nikogo, że jest

- 24 Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U z 2017 r., poz. 1153.
- 25 Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 849. Ustawodawca gwarantuje m.in. prawo pacjenta do wyrażenia zgody na udzielenie świadczenia zdrowotnego, *a contrario* – prawo wyrażenia sprzeciwu, prawo do informacji o stanie zdrowia, prawo do zapoznania się z dokumentacją medyczną, prawo do odstąpienia od leczenia, prawo do informacji o prawach pacjenta, prawo do poszanowania godności intymności, prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, prawo do opieki duszpasterskiej, prawo do zachowania tajemnicy danych związanych z leczeniem, prawo do dodatkowej opinii lub zwołania konsylium, ochrony danych osobowych.
- 26 „Pacjent przebywający w podmiocie leczniczym wykonującym działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej ma prawo do opieki duszpasterskiej”.
- 27 „W sytuacji pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia podmiot, o którym mowa w art. 33 ust. 1, jest obowiązany umożliwić pacjentowi kontakt z duchownym jego wyznania”.
- 28 *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii Papae II promulgatus* wprowadzony na mocy konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges* z dnia 25 stycznia 1983 r., AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, tekst dwujęzyczny, tłum. E. Szafrowski i komisja naukowa pod red. K. Dynarskiego, Poznań 2008.
- 29 Z. Strus, dz. cyt., s. 47.
- 30 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.
- 31 Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- 32 B. Rakoczy, dz. cyt., s. 215.
- 33 Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

osobą niewierzącą, ale należy podkreślić, że nie prosił on także o udzielenie sakramentu przed operacją³⁴.

Zdecydowanie należy jednak podkreślić, że prawo kanoniczne, jako prawo wewnętrzne Kościoła, nie powinno stanowić podstaw wyroku sądu cywilnego³⁵. Żaden z aktów prawa powszechnie obowiązującego nie normuje omawianego zagadnienia i moim zdaniem w opisanym stanie faktycznym nie należało łączyć dwóch odrębnych od siebie porządków prawnych – prawa cywilnego w odniesieniu do ochrony dóbr osobistych i prawa kanonicznego w zakresie udzielania sakramentu namaszczenia chorych. Jak słusznie podkreślił Sąd Apelacyjny w Szczecinie: „problem wykładni norm prawa kanonicznego nie miał znaczenia dla rozstrzygnięcia. Odwołanie się kapłana do regulacji prawa kanonicznego nie mogło służyć uzasadnieniu tezy o braku bezprawności w jego działaniu nawet przy uwzględnieniu faktu, iż powód formalnie nie wystąpił z Kościoła katolickiego”³⁶. Poza tym warto zauważyć, że również ustawodawca kościelny w kan. 220 stanowi, że nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności. Jako działanie wprost sprzeczne z tą normą należy uznać udzielenie sakramentu osobie nieprzytomnej, niejako „na wszelki wypadek” i „dla jej dobra”³⁷.

Według KPK kapelanem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego (kan. 564, 566). Z kolei na mocy uregulowań prawa polskiego stosunek prawny łączący kapelana i szpital zależy od tego, czy strony łączy jakaś konkretna umowa, np. umowa o pracę (jak w omawianym przypadku) czy umowa cywilno-prawna lub też posługa kapelana w danym szpitalu ma

³⁴ K. Niedziałkowski, *Udzielenie sakramentu namaszczenia chorych bez zgody przyjmującego - aspekty cywilno-kanoniczne*, „Kościół i Prawo” 2017, nr 2, s. 169.

³⁵ Tak np.: A. Gill, *Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 3 lipca 2000 r. (II SA 1128/99)*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2001, z. 12, s. 606; G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce (na styku prawa kanonicznego i prawa cywilnego)*, „Rejent” 2003, nr 7/8, s. 132; M. Jasiakiewicz, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00*, „Rejent” 2005, nr 1, s. 130; M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 8, s. 22; P. Stanisz, *Proboszcz jako reprezentant parafii rzymskokatolickiej w stosunkach majątkowych* [w:] *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11-12 IX 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010, s. 199; A. Mezglewski, *Opinia prawna dotycząca problemu obowiązywania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 252; A. Januchowski, *Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszcza na gruncie prawa kanonicznego i polskiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 11, s. 222–224; D. Walencik, *Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie*, „Przegląd Sądowy” 2013, nr 5, s. 11–25.

³⁶ Uzasadnienie wyroku SN z dnia 20 września 2013 r., sygn. akt II CSK 1/13.

³⁷ Z. Strus stwierdza, że „namaszczenie osoby bez udziału jej świadomości nie powinno być tłumaczone rozszerzająco jako postać »zmuszania« mającego odmienny sens”. Zob. Z. Strus, dz. cyt., s. 41.

charakter zwyczajowy, normowany zasadami współżycia społecznego tradycją danej społeczności. Fakt ten niejednokrotnie umykał dotychczasowym komentatorom. Lektura wyroku nie wyjaśnia, dlaczego pozwany został szpital, który jako jednostka organizacyjna nie jest kompetentny do udzielania posług religijnych³⁸, a nie kapelan – główny sprawca zdarzenia³⁹. Wszak „kompetencja w zakresie oceny, czy należy udzielić sakramentu namaszczenia chorych w razie utraty przytomności, należy do szafarza, co ma bezpośredni wpływ na przesłankę bezprawności wymaganą przy ustalaniu odpowiedzialności za naruszenie dobra osobistego, stosownie do art. 24 k.c.”⁴⁰.

W omawianej sprawie wykładnia przepisów prawa kanonicznego, które dotyczą udzielania i przyjmowania sakramentu namaszczenia chorych, jak również obrzędu stosowanego w czasie sprawowania tego sakramentu należy do odpowiedniej władzy kościelnej (kan. 841, 842), a nie do składów orzekających⁴¹. Dla stwierdzenia naruszenia dobra osobistego powoda ważność i godziwość sprawowanego obrzędu nie mają znaczenia. Ponieważ o naruszeniu dobra osobistego decydują normy k.c., a nie KPK, zatem działanie kapelana w ramach przepisów KPK nie wyłącza bezprawności jego działania w rozumieniu przepisów k.c.

Jak już zostało wspomniane, prawo kanoniczne jest jedynie prawem wewnętrznym Kościoła katolickiego i jeżeli jego przepisy nie zostaną wprost lub przynajmniej w sposób dorozumiany recypowane do polskiego porządku prawnego, nie ma podstaw, by je stosować i by wiązały one składy orzekające sądów powszechnych. Na marginesie należy zauważyć, że zgodnie z normami KPK sakramentów udziela się niejako „na wniosek” wiernego⁴². Stąd działanie kapelana szpitala należy uznać za przekroczenie jego kompetencji. Uzasadnieniem takiego toku rozumowania jest kan. 1006, który stanowi, że „sakramentu należy udzielać chorym, którzy - będąc przytomni na umyśle - przynajmniej

³⁸ Być może zastosowano konstrukcję art. 120 Ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1320.

³⁹ Zwraca na to uwagę również P. Wenski. Zob. P. Wenski, dz. cyt., s. 73.

⁴⁰ Z. Strus, dz. cyt., s. 48.

⁴¹ Szerzej na temat przebiegu samego obrzędu namaszczenia chorych zob. kan. 998, 1000, 1003 KPK. Sakrament namaszczenia chorych udzielony wbrew woli przyjmującego jest nieważny i nie przynosi duchowych ani prawnych skutków.

⁴² Zgodnie z kan. 843 § 1 KPK Święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio dysponowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania. Zdaniem kanonistów „Osoba, która po osiągnięciu używania rozumu utraci je z różnych przyczyn – tak, że nie jest już świadoma swojego działania – może sakrament namaszczenia chorych ważnie otrzymać, jeśli ma przynajmniej habitualną intencję jego otrzymania. Nie musi być ona uczyniona wyraźnie. Wystarczy intencja pośrednia, tj. zawarta w innych czynach”. Zob. T. Jakubiak, dz. cyt., s. 172. Z tezą tą należy się zgodzić, pod warunkiem że dana osoba jest wiernym Kościoła katolickiego i praktykuje swoją religię.

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

pośrednio o niego prosili”⁴³. Przyjęcie sakramentu jest oczywiście dla wiernego Kościoła katolickiego czynnością, przez którą dochodzi do kontaktu człowieka z Bogiem. Dla osoby wierzącej jest to zatem akt niezwykle doniosły, choć sama czynność prowadząca do jego dokonania ma wymiar raczej symboliczny, w tym sensie, że nie wiąże się z jakąś istotną ingerencją w integralność fizyczną i psychiczną osoby, której sakrament jest udzielany. Przyjęcie sakramentu jest niewątpliwie praktyką religijną, a zatem udzielenie go osobie, która sprzeciwia się swojemu udziałowi w tej czynności, należy uznać za formę poddania jej praktyce religijnej wbrew jej woli.

W orzecznictwie dość mocno zarysował się pogląd, iż wolność sumienia, swobodę wyznania, wolność religijną należy zaliczać do dóbr osobistych⁴⁴. Zdaniem SN stanowi ono „odrębne dobro osobiste, podlegające ochronie prawnej [...]. Uczucia religijne innych osób, to wyraz ich stosunku do określonego wyznania religijnego”⁴⁵. Zaś, jak stwierdził Trybunał Konstytucyjny, „uczucia religijne ze względu na ich charakter podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są bowiem z wolnością sumienia i wyznania, stanowiącą wartość konstytucyjną. Potwierdzają to także akty międzynarodowe, np. Deklaracja o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodu religii lub przekonań”⁴⁶.

Jak słusznie podkreślił SN w uzasadnieniu wyroku z dnia 20 września 2013 r. (sygn. akt II CSK 1/13): „Dobrem osobistym podlegającym ochronie jako »swoboda sumienia« jest swoboda w zakresie przyjęcia określonego światopoglądu. Osoba, która deklaruje się jako niewierząca, nie może wprawdzie oczekiwać, że nie będzie miała kontaktu z osobami wierzącymi, ich praktykami i symbolami

43 „Słowa i gesty składające się na sakrament namaszczenia w swej warstwie naturalnej świadczą o dostrzeganiu osoby chorej, trosce o nią i woli obdarowania pokojem, odwagą, wybaczeniem ewentualnych win. Namaszczenie olejem nawiązuje do znaków pradawnych (starotestamentalnych) i wskazuje, że cierpiąca osoba nie jest osamotniona w wędrówce przez życie, w jakiej uczestniczyło przed nią wiele pokoleń. Jest to przesłanie ważne dla osób w podeszłym wieku i chorych. Człowiek w takiej sytuacji często odczuwa osłabienie sił duchowych i deficyt miłości lub przyjaźni [...]”. Celebrację, treść i cel sakramentu namaszczenia chorych wyjaśnia opracowany po soborze powszechnym watykańskim II Katechizm Kościoła Katolickiego, podkreślając wstawiennictwo całego Kościoła za osobami chorymi – z prośbą, aby Pan ich „»podźwignął i zbawił«. Zob. Z. Strus, dz. cyt., s. 44 i 48.

44 Być może przyjęcie jednakowej treści pojęć „swoboda sumienia”, „wolność sumienia”, „wolność religii”, „wolność sumienia i wyznania” w procesach o ochronę dóbr stanowi nadmierne uproszczenie, jednak dla przejrzystości wyводу autorka nadaje ww. wyrażeniom podobne znaczenia. Szerzej zob. np. E. Ferenc-Szydełko, *Wolność sumienia jako dobro prawne* [w:] *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis: księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Włodzimierzowi Kaczorowskiemu*, red. E. Kozerska, M. Maciejewski, P. Stec, Opole 2015, s. 671–689.

45 Postanowienie SN z dnia 5 marca 2015 r., sygn. akt III KK 274/14, Legalis nr 1330104.

46 Orzeczenie TK z dnia 7 czerwca 1994 r., sygn. akt K 17/93, Legalis nr 10212. Zob. też wyrok Sądu Okręgowego w Gdańsku z dnia 22 grudnia 2015 r., sygn. akt I C 279/12, <https://www.saos.org.pl/judgments/content/199663.html> [dostęp: 6 września 2020 r.].

religijnymi, bo w życiu społecznym byłoby to równoznaczne z ograniczeniem swobody sumienia osób wierzących, ale może oczekiwać, że nie będzie poddawana praktykom religijnym wbrew swej woli, czy zmuszana do udziału w nich albo do posługiwania się symbolami religijnymi [...]. Przyjęcie pewnego światopoglądu, na który składa się wyznawanie określonej religii albo jej odrzucenie oraz udział w czynnościach, które ten wybór manifestują, ma znaczenie dla poczucia tożsamości każdego człowieka, dla poczucia spójności między wartościami, które wyznaje i tymi, którym odpowiadają jego zachowania. Przyjęcie sakramentu jest dla osoby wierzącej aktem o doniosłym wymiarze duchowym. Czynność, przez którą akt ten się dokonuje nie staje się banalna i nieznacząca w warunkach wykonania jej wobec osoby niewierzącej i deklarującej wobec niej swój sprzeciw. Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym nie jest zatem zdarzeniem drobnym, banalnym, niezaskładującym na udzielenie ochrony na podstawie art. 23 k.c.". Należy zauważyć, że „obraza uczuć religijnych, godzenie w te uczucia w rozumieniu art. 24 k.c., jest takim zachowaniem sprawy, które w odczuciu konkretnej osoby lub grupy osób, a także w ocenie obiektywnej, odbierane jest jako obelżywe i poniżające ich uczucia religijne”⁴⁷. We wspomnianym uzasadnieniu wyroku z dnia 20 września 2013 r. (sygn. akt II CSK 1/13) Sąd Najwyższy wskazuje, że do treści prawa osobistego określanego jako swoboda sumienia należy oczekiwanie osoby niewierzącej, iż nie będzie poddawana praktykom religijnym wbrew swej woli czy zmuszana do udziału w nich.

Zastosowanie art. 24 k.c. wymaga jednoznacznego stwierdzenia, czy nastąpiło naruszenie dóbr osobistych, a dopiero w przypadku pozytywnej odpowiedzi ustalenia, czy naruszenie było spowodowane działaniem bezprawnym. Przesłanka bezprawności działania jest przesłanką konieczną do udzielenia ochrony o charakterze niemajątkowym i ujmowana jest w prawie cywilnym szeroko. „Przepis ten nie wymaga, by naruszenie było zawinione [...]. O bezprawności decyduje zatem wyłącznie kryterium obiektywne”⁴⁸. Według SN „pojęcie

⁴⁷ Wyrok Sądu Okręgowego w Gdańsku z dnia 22 grudnia 2015 r., sygn. akt I C 279/12.

⁴⁸ M. Pazdan, *Komentarz do art. 24 [w:] Kodeks cywilny*, t. 1: *Komentarz do art. 1-449(10)*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2020, Legalis <https://sip-legalis-ipl-uxo226zx1118.han.uni.opole.pl/document-view.seam?documentId=mjxw62zogi3damrwm3dmmz0obqxlrvgu4tcnbzgi4q> [dostęp: 6 września 2020 r.]. Na temat obiektywnej i subiektywnej teorii dóbr osobistych zob. np. Z. Radwański, *Prawo cywilne - część ogólna*, Warszawa 2009, s. 156; M. Pazdan, *Komentarz do art. 23 k.c. [w:] Kodeks cywilny*, t. 1: *Komentarz do art. 1-449(10)*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2011, s. 119–120. Zob. też Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 26 listopada 2014 r., sygn. akt V ACA 729/14, Legalis nr 1331335, w którym stwierdzono, że „nie można oceniać zachowań innych ludzi przez pryzmat własnych odczuć, odbiegających od ogólnie akceptowanych, usprawiedliwiających poczucie krzywdy związanej z naruszeniem dobra osobistego. Art. 24 k.c. chroni bowiem dobra osobiste tylko wtedy, gdy ingerencja innej osoby przekracza społecznie akceptowane granice [...]. Gdyby do owej oceny stosować subiektywne kryterium, a więc subiektywnie odczuwaną i wynikającą z właściwej danej jednostce wrażliwości,

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

bezprawności należy rozumieć szeroko jako sprzeczność z obowiązującym porządkiem prawnym, przez który należy rozumieć nie tylko ustawodawstwo, ale również obowiązujące w społeczeństwie zasady współżycia społecznego⁴⁹. Za bezprawne uważa się więc „działanie naruszające dobro osobiste, jeżeli nie zachodzi żadna ze szczególnych okoliczności, usprawiedliwiających takie działanie”⁵⁰. Do okoliczności wyłączających bezprawność naruszenia dóbr osobistych zalicza się m.in. prawidłowo wyrażoną zgodę uprawnionego⁵¹ (np. zgodę na zabieg medyczny), działanie na podstawie przepisu lub w wykonaniu prawa podmiotowego⁵² (np. przeszukanie mieszkania), inne (np. działanie w obronie uzasadnionego interesu społecznego lub prywatnego)⁵³.

W wyroku z dnia 19 października 1989 r. (sygn. akt II CR 419/89) SN stwierdził, że aby uwolnić się od odpowiedzialności, pozwany musi wykazać, że zachodzi któraś z okoliczności wyłączających bezprawność. „I nie jest w tym względzie wystarczające subiektywne przekonanie, ale ocena obiektywna odwołująca się do doświadczenia życiowego i powszechnie akceptowanych wartości i norm postępowania”⁵⁴. Dodatkowo według Sądu Apelacyjnego w Katowicach dobra osobiste podlegają ochronie, jeżeli przesłanki przewidziane w omawianym przepisie są spełnione łącznie. Odpowiedzialność odszkodowawcza warunkowana jest faktem wyrządzenia szkody, który to fakt udowodnić ma strona dochodząca odszkodowania (art. 6 k.c.), a przesłanką tej odpowiedzialności jest zawinione działanie sprawcy szkody (art. 415 k.c.)⁵⁵. „Ocena czy roszczenie

potrzebę ochrony integralności intelektualnej, obyczajowej, kulturowej, religijnej itp., nie sposób byłoby ocenić czy i kiedy jakieś działanie narusza dobra osobiste. Wrażliwość każdego człowieka jest przecież inna i każdy może te same działania oceniać inaczej w kontekście naruszenia dóbr osobistych”.

- 49 Wyrok SN z dnia 23 stycznia 2015 r., sygn. akt V CSK 189/14, *Legalis* nr 1186795. Przykładów bezprawności ze względu na sprzeczność z regułami postępowania wypływającymi z zasad współżycia społecznego dostarcza judykatura (naruszenie zasad współżycia społecznego jako przyczynę bezprawności powołano m.in. w wyroku SN z dnia 13 sierpnia 1975 r., sygn. akt I CR 452/75, *Legalis* nr 18927; z dnia 19 lipca 1982 r., sygn. akt I CR 225/82, *Legalis* nr 23249; z dnia 25 października 1982 r., sygn. akt I CR 239/82, *Legalis* nr 23387; z dnia 20 września 1999 r., sygn. akt III CKN 939/98, „*Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna*” 2000, nr 3, poz. 56. M. Pazdan, *Komentarz do art. 24...*, dz. cyt.
- 50 Wyrok SN z dnia 19 października 1989 r., sygn. akt II CR 419/89, *Legalis* nr 26806.

51 Brak sprzeciwu nie stanowi wyrażenia zgody.

52 Tak np. wyrok SN z dnia 24 stycznia 2000 r., sygn. akt III CKN 553/98, *LEX* nr 52737.

53 Wzajemność naruszeń nie stanowi okoliczności wyłączającej bezprawność i ochronę na podstawie art. 24 k.c. Szerzej na temat teorii wzajemnych naruszeń dóbr osobistych zob. np. wyrok SN z dnia 11 sierpnia 2010 r., sygn. akt I CSK 649/09, *Legalis* nr 367088; wyrok SN z dnia 8 maja 2019 r., sygn. akt I PK 35/18, *Legalis* nr 1967685.

54 Tamże. Zob. też wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 12 listopada 2014 r., sygn. akt VI ACa 126/14, *LEX* nr 1665875.

55 Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 16 stycznia 2014 r., sygn. akt I ACa 941/13, *Legalis* nr 776421. „Przewidziana w art. 24 ochrona dobra osobistego przysługuje w razie powstania stanu zagrożenia jego naruszenia lub w sytuacji gdy doszło do naruszenia dobra osobistego. Skutki te – jak to wynika z art. 24 § 1 – mają być wynikiem »cudzego działania«. Nie musi to być jednak działanie zawinione. Wywołanie stanu zagrożenia lub spowodowanie naruszenia cudzego dobra

o ochronę dóbr osobistych jest uzasadnione, wymaga pozytywnego ustalenia, że nastąpiło naruszenie dobra osobistego w konsekwencji zachowania sprawcy [...]. Jednakże dopiero uznanie, że działanie naruszające dobra osobiste było bezprawne pozwala na uwzględnienie roszczeń zmierzających do ochrony tych dóbr i usunięcia skutków naruszenia [...]. To pozwany chcąc uwolnić się od odpowiedzialności, może wykazywać, że jego działanie nie nosi cech bezprawności. Z powołanego przepisu wynika bowiem w sposób jednoznaczny, że ochrona przysługuje wyłącznie przed działaniem bezprawnym. Bezprawność jest więc konieczną przesłanką do udzielenia ochrony”⁵⁶.

W omawianej sprawie zdaniem Sądu Apelacyjnego w Szczecinie namaszczenie chorych stanowi – niezależnie od ocen na płaszczyźnie religijnej – „akt symboliczny o pozytywnym przesłaniu, związany z próbą wsparcia osoby, której życie jest zagrożone”. Wobec niestwierdzenia naruszenia dobra osobistego sąd ten nie rozważał szerzej okoliczności dotyczących ewentualnego zawinienia kapelana. Zdaniem Sądu Apelacyjnego w Szczecinie działanie kapelana było zgodne z nakazami prawa kanonicznego, któremu to prawu – jako osoba ochrzczona – podlegał także powód. Co więcej, zdaniem tego sądu, nawet w przypadku przyjęcia, że doszło do naruszenia dobra osobistego, naruszenie takie nie było bezprawne, gdyż kapelan „wykonywał swoje prawo podmiotowe w warunkach niewskazujących na jego nadużycie”. Ponadto działanie takie było podyktowane „potrzebą ochrony wartości nadrzędnych”.

Należy jednak zadać pytanie, które wartości zdaniem sądu są nadrzędne – życie i zdrowie czy wolność sumienia i religii? Warto także podkreślić, że jak słusznie wskazał SN, intencje, z jakimi działał kapelan, nie mają znaczenia z punktu widzenia stwierdzenia naruszenia dobra osobistego, jak i też jego bezprawności. „W przypadku poddania praktyce religijnej osoby niewierzącej nie chodzi o skutek sakramentu jako takiego (np. pojednanie z Bogiem), ale o negatywne skutki związane z przymusowym uczestnictwem w samej praktyce religijnej, które mogą przejawiać się znacznym dyskomfortem psychicznym, prowadzącym w konsekwencji nawet do rozstroju zdrowia”⁵⁷.

Sąd Najwyższy stwierdził, że dobra osobiste są czymś szczególnie cennym, trzeba więc dążyć do zapewnienia ich ochrony w każdym przypadku, w którym odniesiony na nich uszczerbek znajduje potwierdzenie nie tylko w odczuciu

osobistego nie musi być objęte zamiarem sprawcy zagrożenia lub naruszenia. Jednakże ochrona przysługuje jedynie przeciwko takiemu zachowaniu, które może być uznane za działanie sprawcy. Jeżeli sprawca jest osobą fizyczną, liczy się tylko zachowanie zdeterminowane przez jego wolę”. M. Pazdan, *Komentarz do art. 24...*, dz. cyt.

⁵⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 16 stycznia 2018 r., sygn. akt I ACa 853/17, <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/i-aca-853-17-domniemanie-bezprawnosci-naruszenia-dobra-522627372> [dostęp: 6 września 2020 r.].

⁵⁷ P. Wenski, dz. cyt., s. 80.

Udzielenie ateście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

samego zainteresowanego, ale i w zobiektywizowanej ocenie zewnętrznej. Nie można jednak nadużywać instrumentów prawnych właściwych tej ochronie dla przypadków drobnych, incydentalnych, dotyczących wyłącznie subiektywnych przeżyć samego powoda. Jest to argument, z którym nie sposób się nie zgodzić. Skoro zatem namaszczenie zostało udzielone przez duchownego choremu w stanie śpiączki farmakologicznej, ale bez jego woli (wyrażonej chociażby w sposób pośredni) i wiedzy, to niezależnie od tego, że dla osób wierzących jest to akt niezwykle doniosły, dla osób niewierzących będzie stanowił formę poddania praktyce religijnej wbrew ich woli. Nie jest to przy tym zdarzenie drobne, banalne czy incydentalne.

Wykonywanie obowiązków nałożonych na osobę duchowną przez prawo związku wyznaniowego, do którego przynależy, nie może prowadzić do uchylecia obowiązków i wymagań stawianych takiej osobie przez system prawa powszechnie obowiązującego i w konsekwencji nie może także uchylać bezprawności danego działania. Trudno też zgodzić się ze spostrzeżeniami sądów niższych instancji, że kapelan w swoim działaniu kierował się dobrymi intencjami, nie zmierzał do nawrócenia powoda czy też zmiany jego światopoglądu, a raczej do niesienia pomocy.

III. OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH

Sprawa, choć miała miejsce w 2009 r., obecnie, pomimo upływu lat, nadal ma ogromne znaczenie również dla ochrony danych osobowych, zwłaszcza z uwagi na wejście w życie przepisów ogólnego rozporządzenia o ochronie danych (RODO) oraz w kontekście prawa do milczenia na temat swoich przekonań religijnych, filozoficznych i światopoglądowych.

Obowiązująca wówczas ustawa o ochronie danych osobowych z 1997 r. wskazywała w art. 27 ust. 1, że „zabrania się przetwarzania danych ujawniających [...] przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność wyznaniową [...], jak również danych o stanie zdrowia [...]”. A dalej, że „przetwarzanie danych, o których mowa w ust. 1, jest jednak dopuszczalne, jeżeli: przetwarzanie takich danych jest niezbędne do ochrony żywotnych interesów osoby, której dane dotyczą, lub innej osoby, gdy osoba, której dane dotyczą, nie jest fizycznie lub prawnie zdolna do wyrażenia zgody, do czasu ustanowienia opiekuna prawnego lub kuratora; jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań kościołów i innych związków wyznaniowych, stowarzyszeń, fundacji lub innych niezależnych organizacji lub instytucji o celach [...], religijnych, filozoficznych [...], pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych organizacji lub instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty

w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych (art. 27 ust. 2 pkt 3 i 4)⁵⁸.

W omawianym przypadku nie sposób doszukać się usprawiedliwienia dla działań kapelana wobec przytoczonych wyżej przesłanek art. 27 ustawy o ochronie danych osobowych. Pozwany ich po prostu nie spełnił, gdyż pacjent nie był ani fizycznie, ani prawnie (był w stanie śpiączki farmakologicznej) zdolny do wyrażenia zgody. Takiej zgody nie uzyskano również w momencie przyjęcia powoda do szpitala. A ponadto, jak się później okazało, pacjent, pomimo przyjęcia chrztu, nie uważał się za członka Kościoła katolickiego (choć formalnie nie dokonał aktu apostazji) i nie utrzymywał z nim stałych kontaktów w związku z jego działalnością.

Na marginesie należy zauważyć, że prawodawca kościelny nie reguluje w sposób szczególnie formalności związanych z ewidencjonowaniem sakramentu namaszczenia chorych, w przeciwieństwie do udzielenia sakramentu chrztu, bierzmowania czy święceń. Tym bardziej dziwi fakt, że informacja o jego udzieleniu została zamieszczona w dokumentacji medycznej, co nie znajduje podstawy w żadnym przepisie prawa polskiego.

Obecnie RODO zezwala w pewnym zakresie na przetwarzanie danych osobowych pacjentów bez ich zgody. Może mieć to miejsce, kiedy jest to uzasadnione ochroną innych praw podstawowych pacjenta. Placówka medyczna nie będzie musiała pozyskiwać takiej zgody, kiedy przetwarzanie danych będzie dotyczyło:

- a) profilaktyki zdrowotnej,
- b) medycyny pracy,
- c) diagnozy medycznej i leczenia,
- d) zapewnienia opieki zdrowotnej oraz zarządzania systemami i usługami opieki zdrowotnej,
- e) zapewnienia zabezpieczenia społecznego oraz zarządzania systemami i usługami zabezpieczenia społecznego.

Przepisy wskazują, że dane muszą być adekwatne do celu ich przetwarzania i ograniczone do tego, co jest niezbędne dla realizacji celu zdrowotnego. Jasno podkreślono, że przetwarzanie danych osobowych pacjentów jest możliwe tylko przez osoby do tego upoważnione i jednocześnie zobowiązane do zachowania tajemnicy zawodowej na mocy prawa, np. personel medyczny. Wobec faktu, iż co do zasady kapelana ze szpitalem nie łączy żaden stosunek prawny (zwłaszcza umowa o pracę), to nie jest on związany tajemnicą zawodową, a tym samym nie jest osobą uprawnioną do przetwarzania danych pacjenta⁵⁹. W tej sytua-

⁵⁸ Szerzej na ten temat zob. D. Walencik, *Opinia prawna w sprawie przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe w Polsce*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 251–263.

⁵⁹ <https://www.prawo.pl/zdrowie/kiedy-mozna-przetwarzac-dane-osobowe-pacjenta-bez-jego-zgody-rodo,261694.html> [dostęp: 19 września 2020 r.].

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

cji nie należy bowiem do personelu medycznego danej placówki medycznej. W przypadku zaś zatrudnienia kapelana w danym podmiocie leczniczym na podstawie umowy o pracę czy umowy cywilnoprawnej również trudno go uznać za członka personelu medycznego (co najwyżej personelu pomocniczego bądź innych pracowników podmiotu leczniczego), uprawnionego do przetwarzania danych osobowych pacjentów i zobowiązanego do zachowania tajemnicy zawodowej. Niemniej możliwe jest przetwarzanie bez zgody pacjenta danych w celach innych niż zdrowotne, na podstawie m.in. art. 6 ust. 1 lub art. 9 ust. 2 lit. d RODO⁶⁰.

W omawianym przypadku, gdyby sytuacja miała miejsce po wejściu w życie RODO, to nadal nie byłyby spełnione przesłanki określone w wyżej wymienionych przepisach. Artykuł 9 ust. 2 RODO stanowi, że „ust. 1 nie ma zastosowania, jeżeli spełniony jest jeden z poniższych warunków: [...] d) przetwarzania dokonuje się w ramach uprawnionej działalności prowadzonej z zachowaniem odpowiednich zabezpieczeń przez fundację, stowarzyszenie lub inny niezarobkowy podmiot o celach [...], światopoglądowych, religijnych lub związkowych, pod warunkiem że przetwarzanie dotyczy wyłącznie członków lub byłych członków

⁶⁰ „Będą to w szczególności przypadki, gdy: przetwarzanie jest niezbędne do wykonania umowy, której stroną jest osoba, której dane dotyczą, lub do podjęcia działań na żądanie osoby, której dane dotyczą, przed zawarciem umowy; przetwarzanie jest niezbędne do wypełnienia obowiązku prawnego ciążącego na administratorze; przetwarzanie jest niezbędne do ochrony żywotnych interesów osoby, której dane dotyczą, lub innej osoby fizycznej; przetwarzanie jest niezbędne do wykonania zadania realizowanego w interesie publicznym lub w ramach sprawowania władzy publicznej powierzonej administratorowi; przetwarzanie jest niezbędne do celów wynikających z prawnie uzasadnionych interesów realizowanych przez administratora lub przez stronę trzecią, z wyjątkiem sytuacji, w których nadrzędny charakter wobec tych interesów mają interesy lub podstawowe prawa i wolności osoby, której dane dotyczą, wymagające ochrony danych osobowych, w szczególności gdy osoba, której dane dotyczą, jest dzieckiem; przetwarzanie jest niezbędne do ochrony żywotnych interesów osoby, której dane dotyczą, lub innej osoby fizycznej, a osoba, której dane dotyczą, jest fizycznie lub prawnie niezdolna do wyrażenia zgody; przetwarzanie jest niezbędne do ustalenia, dochodzenia lub obrony roszczeń lub w ramach sprawowania wymiaru sprawiedliwości przez sądy; przetwarzanie jest niezbędne ze względów związanych z ważnym interesem publicznym, na podstawie prawa Unii lub prawa państwa członkowskiego, które są proporcjonalne do wyznaczonego celu, nie naruszają istoty prawa do ochrony danych i przewidują odpowiednie i konkretne środki ochrony praw podstawowych i interesów osoby, której dane dotyczą; przetwarzanie jest niezbędne ze względów związanych z interesem publicznym w dziedzinie zdrowia publicznego, takich jak ochrona przed poważnymi transgranicznymi zagrożeniami zdrowotnymi lub zapewnienie wysokich standardów jakości i bezpieczeństwa opieki zdrowotnej oraz produktów leczniczych lub wyrobów medycznych, na podstawie prawa Unii lub prawa państwa członkowskiego, które przewidują odpowiednie, konkretne środki ochrony praw i wolności osób, których dane dotyczą, w szczególności tajemnicę zawodową; przetwarzanie jest niezbędne do celów archiwalnych w interesie publicznym, do celów badań naukowych lub historycznych lub do celów statystycznych zgodnie z art. 89 ust. 1, na podstawie prawa Unii lub prawa państwa członkowskiego, które są proporcjonalne do wyznaczonego celu, nie naruszają istoty prawa do ochrony danych i przewidują odpowiednie, konkretne środki ochrony praw podstawowych i interesów osoby, której dane dotyczą”, <https://www.prawo.pl/zdrowie/kiedy-mozna-przetwarzac-dane-osobowe-pacjenta-bez-jego-zgody-rodou,261694.html> [dostęp: 19 września 2020 r.].

tego podmiotu lub osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z jego celami oraz że dane osobowe nie są ujawniane poza tym podmiotem bez zgody osób, których dane dotyczą”. W omawianej sprawie powód nie wykazywał stałych kontaktów ze wspólnotą religijną, chociaż formalnie (*de iure*) nadal był jej członkiem. Niemniej fakt udzielenia sakramentu namaszczenia chorych został odnotowany w dokumentacji medycznej, czyli nastąpiło ich ujawnianie poza podmiotem o celach religijnych (Kościołem katolickim) bez zgody osoby, której dane dotyczą.

Zdaniem P. Wenskiego, „możliwe jest także przeniesienie na grunt działań kapelanów konstrukcji tzw. zgody domniemanej. Przykładowo w sytuacji, gdy do szpitala trafia prosto z wypadku nieprzytomny pacjent mający przy sobie różaniec lub krzyżyk katolicki na szyi, założenie, że osoba taka życzyłaby sobie wizyty kapelana i ewentualnie przyjęcia sakramentu, wydaje się uprawnione”⁶¹. Trudno jednak zgodzić się z tym rozumowaniem. „W ramach współczesnej kultury europejskiej nie budzi raczej wątpliwości, że wybór religii czy światopoglądu stanowi świadomy wybór człowieka jako wolnej jednostki, działającej oczywiście pod wpływem różnych czynników społecznych czy kulturowych, jednak ostatecznie wolnej. Wyboru tego nie można domniemywać [...]”⁶². I ten wniosek zasługuje na aprobatę.

Wobec problemów związanych z odpowiednim dokumentowaniem praktyk religijnych oraz regulacji chroniących dane osobowe, m.in. nagłośnionych omawianą sprawą, powołano do życia Radę do spraw współpracy z Kościołami i związkami wyznaniowymi w sprawach przetwarzania przez nie danych osobowych. Podmiot leczniczy nie ma bowiem podstaw do żądania informacji na temat przekonań pacjenta, mimo iż ciąży na nim obowiązek zapewnienia mu opieki duszpasterskiej. Wprawdzie ustawa o Rzeczniku Praw Pacjenta stanowi o prawie pacjenta do opieki duszpasterskiej, a w sytuacji pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia podmiot leczniczy jest obowiązany umożliwić pacjentowi kontakt z duchownym jego wyznania, ale nie uprawnia to placówek leczniczych do przekazywania danych dotyczących wyznania czy przekonań światopoglądowych pacjentów osobom trzecim⁶³.

Jedną z kwestii omawianych przez Radę w czerwcu 2019 r. były m.in. zasady przekazywania danych osobowych przez placówkę medyczną Kościołom i innym związkom wyznaniowym. „Ustalono, że do udzielania sakramentu chorych

61 P. Wenski, dz. cyt., s. 85.

62 Tamże, s. 83.

63 https://www.prawo.pl/prawo/dane-osob-umierajacych-sa-tajemnica-szpitala-ksieza-nie-moga-ich,390192.html?utm_medium=email&utm_source=WKPL_MSG_NSL_NRODO-26-03-19-WKC0117018_EML&utm_campaign=WKPL_MSG_NSL_NRODO-26-03-19-WKC0117018_OTH [dostęp: 13 września 2020 r.].

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

gromadzenie danych osobowych nie jest niezbędne zważywszy na to, że przede wszystkim: sakrament namaszczenia chorych może zostać udzielony danemu pacjentowi bez potrzeby gromadzenia jego danych osobowych przez związek wyznaniowy. Pozyskanie danych osobowych pacjenta jest konieczne wyłącznie do identyfikacji danej osoby, której udzielana jest posługa duszpasterska; z informacji posiadanych przez organy administracji rządowej wynika, iż przypadki zgłaszania przez pacjentów naruszenia ich dóbr osobistych i przysługujących im praw poprzez udzielenie danemu pacjentowi sakramentu namaszczenia chorych wbrew jego woli, mają charakter ekstraordynaryjny i zdarzają się incydentalnie. Ponadto wprowadzenie przepisu nakładającego obowiązek gromadzenia przez podmioty wykonujące działalność leczniczą danych o wyznaniu pacjenta, a następnie przekazywania ich właściwym kościołom lub związkom wyznaniowym stanowić będzie dodatkowe i nieproporcjonalne obciążenia o charakterze administracyjnym dla ww. podmiotów i zatrudnianego przez nie personelu medycznego. Mając na uwadze powyższe, ustalono, że podjęcie działań legislacyjnych nie jest konieczne⁶⁴.

Brak konieczności podjęcia działań legislacyjnych uzasadniono obecną już w art. 28 ust. 1 pkt 1 ustawy o działalności leczniczej normą, zgodnie z którą podmiot leczniczy wykonujący działalność leczniczą jest obowiązany w razie pogorszenia się stanu zdrowia pacjenta, powodującego zagrożenie życia (lub w razie jego śmierci), niezwłocznie zawiadomić wskazaną przez pacjenta osobę lub instytucję, lub przedstawiciela ustawowego. Tym samym w aktualnym stanie prawnym pacjent może przy przyjęciu do podmiotu leczniczego lub w trakcie jego pobytu wskazać, że w przypadku pogorszenia stanu zdrowia chce, by zawiadomić określony związek wyznaniowy lub wskazaną osobę duchowną. Jeżeli tego nie zrobi, dopóki był przytomny, nie jest możliwe przyjmowanie następnie jakichkolwiek domniemań dotyczących wyznawanej przez niego religii.

Rada zauważyła również że „inną kwestią są dobra osobiste pacjenta, które poprzez udzielenie sakramentu wbrew jego woli mogą zostać naruszone”⁶⁵, jednak na spotkaniu ustalono, że ta kwestia wykracza poza kompetencje Rady. Kolejnego posiedzenia od tego czasu nie zwołano⁶⁶.

⁶⁴ Z Zaproszenia na III posiedzenie Rada do Spraw Współpracy z Kościołami i Związkami Wyznaniowymi w sprawach przetwarzania przez nie danych, <https://mc.bip.gov.pl/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-2019/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych-2019.html> [dostęp: 6 września 2020 r.]

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Szerzej na temat Rady zob. <https://www.gov.pl/web/cyfryzacja/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych> [dostęp: 25 września 2020 r.]; <https://mc.bip.gov.pl/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-2019/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych-2019.html> [dostęp: 6 września 2020 r.].

ZAKOŃCZENIE

Mając na uwadze powyższe analizy, należy stwierdzić, że poddanie osoby praktyce przyjętej w religii, której nie wyznaje, godzi w jej wolność sumienia, a tym samym prowadzi do naruszenia dóbr osobistych niezależnie od intencji sprawcy. Zagrożenie lub naruszenie dobra osobistego określanego jako swoboda sumienia w opisywanym przypadku jest bowiem zależne od skutków, które mogło spowodować lub spowodowało działanie sprawcy (kapelana). Zarówno kapelan, jak i personel podmiotu leczniczego nie mogą domniemywać, że skoro większość społeczeństwa jest wyznawcami danej religii, to kolejny pacjent również z tą religią się utożsamia. Nawet działanie w dobrej wierze niesienia pomocy duchowej, do której pacjent ma prawo, nie stanowi przyczyny uchylenia bezprawności działania kapelana, który udziela posług religijnych pacjentowi wbrew jego woli.

Opisana sprawa jednak „nie może stać się pretekstem do narzucenia wszystkim wierzącym dodatkowych obowiązków biurokratycznych utrudniających procedury lecznicze i, co najważniejsze, sprzecznych z zasadą proporcjonalności, przyjmowaną jednoznacznie przez Trybunał Konstytucyjny”⁶⁷. Z punktu widzenia celu prowadzenia dokumentacji medycznej nie wydaje się możliwe umieszczanie w niej informacji dotyczącej udzielonego pacjentowi sakramentu namaszczenia chorych, ponieważ kwestie takie powinny być wewnętrzną sprawą danego Kościoła lub związku wyznaniowego, do którego pacjent należy. Ponadto umieszczenie w dokumentacji medycznej informacji o udzieleniu pacjentowi, bez jego zgody, sakramentu namaszczenia chorych stanowi naruszenie przepisów RODO.

Wobec tego działania kapelana opisane w przytoczonym stanie faktycznym godzą w wolność sumienia i wyznania osoby poddanej nieakceptowanej (o którą nie prosiła i na którą nie wyraziła zgody) przez nią praktyce religijnej. Tym samym prowadzą do naruszenia jej dóbr osobistych, niezależnie od intencji sprawcy i wykonywania przez niego posług religijnych zgodnie z prawem wewnętrznym danego związku wyznaniowego. Ponadto jego działania nie mieściły się w przesłankach dopuszczających legalne przetwarzanie szczególnych kategorii danych ani na mocy ustawy o ochronie danych osobowych z 1997 r., ani na mocy przepisów RODO. Co więcej, wejście w życie przepisów RODO wzmacniło ochronę przetwarzania takich danych.

67 Z. Strus, dz. cyt., s. 49.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii Papae II promulgatus* wprowadzony na mocy konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges* z dnia 25 stycznia 1983 r., AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, tekst dwujęzyczny, tłum. E. Sztafrowski i komisja naukowa pod red. K. Dynarskiego, Poznań 2008.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:32016R0679&from=PL> [dostęp: 6 września 2020 r.].
- Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 849.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740.
- Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1320.
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, tekst jedn. Dz. U. z 2016 r., poz. 922.

ORZECZNICTWO

- Orzeczenie TK z dnia 7 czerwca 1994 r., sygn. akt K 17/93, Legalis nr 10212.
- Postanowienie SN z dnia 5 marca 2015 r., sygn. akt III KK 274/14, Legalis nr 1330104.
- Postanowienie SN z dnia 31 maja 1978 r., sygn. akt II CZ 55/78, Legalis nr 20901.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 16 stycznia 2014 r., sygn. akt I ACa 941/13, Legalis nr 776421.

- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 4 października 2013 r., sygn. akt I ACa 855/13, Legalis 1002288.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 16 stycznia 2018 r., sygn. akt I ACa 853/17, <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/i-aca-853-17-domniemanie-bezprawnosci-naruszenia-dobra-522627372> [dostęp: 6 września 2020 r.].
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 6 czerwca 2012 r., sygn. akt I ACa 290/12 [niepublikowany].
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 23 stycznia 2014 r., sygn. akt I ACa 855/13 [niepublikowany].
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 26 kwietnia 2017 r., sygn. akt I ACa 831/16, Legalis nr 1657738.
- Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 12 listopada 2014 r., sygn. akt VI ACa 126/14, LEX nr 1665875.
- Wyrok Sądu Okręgowego w Gdańsku z dnia 22 grudnia 2015 r., sygn. akt I C 279/12, <https://www.saos.org.pl/judgments/content/199663.html> [dostęp: 6 września 2020 r.].
- Wyrok Sądu Okręgowego w Szczecinie z dnia 24 stycznia 2012 r., sygn. akt I C 417/11 [niepublikowany].
- Wyrok Sądu Okręgowego w Szczecinie z dnia 27 lipca 2016 r., sygn. akt I C 606/15 [niepublikowany].
- Wyrok SN z dnia 8 maja 2019 r., sygn. akt I PK 35/18, Legalis nr 1967685.
- Wyrok SN z dnia 11 sierpnia 2010 r., sygn. akt I CSK 649/09, Legalis nr 367088.
- Wyrok SN z dnia 12 września 2018 r., sygn. akt II CSK 536/17, Legalis nr 1832796.
- Wyrok SN z dnia 13 sierpnia 1975 r., sygn. akt I CR 452/75, Legalis nr 18927.
- Wyrok SN z dnia 19 lipca 1982 r., sygn. akt I CR 225/82, Legalis nr 23249.
- Wyrok SN z dnia 19 października 1989 r., sygn. akt II CR 419/89, Legalis nr 26806.
- Wyrok SN z dnia 20 września 1999 r., sygn. akt III CKN 939/98, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna” 2000, nr 3, poz. 56.
- Wyrok SN z dnia 20 września 2013 r., sygn. akt II CSK 1/13, Legalis nr 739919.
- Wyrok SN z dnia 23 stycznia 2015 r., sygn. akt V CSK 189/14, Legalis nr 1186795.
- Wyrok SN z dnia 24 stycznia 2000 r., sygn. akt III CKN 553/98, LEX nr 52737.
- Wyrok SN z dnia 25 października 1982 r., sygn. akt I CR 239/82, Legalis nr 23387.

LITERATURA

- Brzozowski W., *When anointing becomes annoying: remarks on the Polish Supreme Court's judgment of 20 September 2013 (II CSK 1/13)*, „Wrocław Review of Law, Administration & Economics” 2015, nr 5, s. 70–81.

Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

- Ferenc-Szydełko E., *Wolność sumienia jako dobro prawne* [w:] *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, nuntia vetustatis: księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Włodzimierzowi Kaczorowskiemu*, red. E. Kozerska, M. Maciejewski, P. Stec, Opole 2015, s. 671–689.
- Gill A., *Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 3 lipca 2000 r. (II SA 1128/99)*, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 2001, z. 12, s. 605–608.
<https://mc.bip.gov.pl/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-2019/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych-2019.html> [dostęp: 6 września 2020 r.].
- <https://www.gov.pl/web/cyfryzacja/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych> [dostęp: 25 września 2020 r.].
- https://www.prawo.pl/prawo/dane-osob-umierajacych-sa-tajemnica-szpitala-ksieza-nie-moga-ich,390192.html?utm_medium=email&utm_source=WKPL_MSG_NSL_NRODO-26-03-19-WKC0117018_EML&utm_campaign=WKPL_MSG_NSL_NRODO-26-03-19-WKC0117018_OTH [dostęp: 13 września 2020 r.].
- <https://www.prawo.pl/zdrowie/kiedy-mozna-przetwarzac-dane-osobowe-pacjenta-bez-jego-zgody-rodo,261694.html> [dostęp: 19 września 2020 r.].
- <https://www.prawo.pl/zdrowie/kiedy-mozna-przetwarzac-dane-osobowe-pacjenta-bez-jego-zgody-rodo,261694.html> [dostęp: 19 września 2020 r.].
- Jakubiak T., *Intencja przyjęcia sakramentu namaszczenia chorych według wyroku Sądu Najwyższego z uwzględnieniem elementów prawa wyznaniowego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2013, nr 2, s. 161–178.
- Januchowski A., *Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszcza na gruncie prawa kanonicznego i polskiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 11, s. 211–236.
- Jasiakiewicz M., *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00, „Rejent”* 2005, nr 1, s. 122–137.
- Kaczmarczyk R., *Ochrona swobody sumienia jako dobra osobistego osoby niewierzącej. Glosa do wyroku SN z dnia 20 września 2013 r., II CSK 1/13, „Państwo i Prawo”* 2017, z. 3, s. 134–141.
- Krzywkowska J., Bitowt A., *Poddanie człowieka nieakceptowanym przez niego praktykom religijnym* [w:] *Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisławski, A. Abramowicz, M. Czelný, M. Ordon, M. Zawiślak, Lublin 2015, s. 191–203.
- Mezglewski A., *Opinia prawna dotycząca problemu obowiązywania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 251–258.

- Niedziałkowski K., *Udzielenie sakramentu namaszczenia chorych bez zgody przyjmującego – aspekty cywilno-kanoniczne*, „Kościół i Prawo” 2017, nr 2, s. 163–175.
- Pazdan M., *Komentarz do art. 23 k.c.* [w:] *Kodeks cywilny, t. 1: Komentarz do art. 1-449(10)*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa 2011, s. 119–120.
- Pazdan M., *Komentarz do art. 24* [w:] *Kodeks cywilny, t. 1: Komentarz do art. 1-449(10)*, red. K. Pietrzykowski, wyd. 10, Warszawa 2020, Legalis <https://sip-1legalis-1pl-1ux0226zx1118.han.uni.opole.pl/document-view.seam?documentId=mjxw62zogi3damrwm3dmmzooobqxalrvgu4tcnbzgi4q> [dostęp: 6 września 2020 r.].
- Pietrzak M., *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 8, s. 16–31.
- Radecki G., *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce (na styku prawa kanonicznego i prawa cywilnego)*, „Rejent” 2003, nr 7/8, s. 127–155.
- Radwański Z., *Prawo cywilne - część ogólna*, Warszawa 2009.
- Rakoczy B., *Glosa do wyroku SN z dnia 20 września 2013 r., II CSK 1/13*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2016, t. 8, s. 213–220.
- Stanisz P., *Proboszcz jako reprezentant parafii rzymskokatolickiej w stosunkach majątkowych* [w:] *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11-12 IX 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010, s. 191–200.
- Strus Z., *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r. w sprawie II CSK 1/13*, „Forum Prawnicze” 2013, nr 5, s. 35–49.
- Walencik D., *Opinia prawna w sprawie przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe w Polsce*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 251–263.
- Walencik D., *Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie*, „Przegląd Sądowy” 2013, nr 5, s. 11–25.
- Wenski P., *Rozważania nad standardami opieki duszpasterskiej w polskich szpitalach. Uwagi na tle orzeczenia Sądu Najwyższego z 20 września 2013 r.*, „Prawo i Medycyna” 2015, nr 1, s. 72–86.
- Zaproszenie na III posiedzenie Rada do Spraw Współpracy z Kościołami i Związkami Wyznaniowymi w sprawach przetwarzania przez nie danych*, <https://mc.bip.gov.pl/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-2019/rada-do-spraw-wspolpracy-z-kosciolami-i-zwiazkami-wyznaniowymi-w-sprawach-przetwarzania-przez-nie-danych-2019.html> [dostęp: 6 września 2020 r.].

Udzielenie ateście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych...

STRESZCZENIE

Problemem analizowanym w niniejszym artykule jest fakt udzielenia ateście sakramentu namaszczenia chorych w kontekście naruszenia jego dóbr osobistych oraz zakazu przetwarzania szczególnych kategorii danych. Podstawę rozważań stanowią wyroki Sądu Najwyższego z dnia 20 września 2013 r. (sygn. akt II CSK 1/13) oraz z dnia 12 września 2018 r. (sygn. akt II CSK 536/17), a także poprzedzające je wyroki Sądu Okręgowego i Sądu Apelacyjnego w Szczecinie. Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytania:

- 1) Czy poddanie osoby nieprzytomnej praktyce przyjętej w religii, której nie wyznaje, godzi w jej wolność sumienia i wyznania, a tym samym czy takie działanie prowadzi do naruszenia jej dóbr osobistych, niezależnie od intencji sprawcy i wykonywania przez niego posług religijnych zgodnie z prawem wewnętrznym danego związku wyznaniowego?
- 2) Czy związki wyznaniowe oraz ich duchowni mogą przetwarzać szczególne kategorie danych osobowych w takiej sytuacji?

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania, namaszczenie chorych, naruszenie dóbr osobistych, RODO, przetwarzanie danych osobowych.

GIVING THE ATHEIST THE ANOINTING OF THE SICK AND INFRINGEMENT
OF HIS PERSONAL RIGHTS AND THE PROHIBITION OF PROCESSING
SPECIAL CATEGORIES OF DATA

The problem analyzed in this article are the fact that the atheist was given the anointing the sick in the context of the violation of his personal rights and the prohibition of processing special categories of data. The considerations are based on the judgements of the Supreme Court of September 20, 2014 (file reference number II CSK 1/13) and of September 12, 2018 (file reference number II CSK 536/17), as well as the preceding judgements of the regional court and the Court of Appeal in Szczecin. The aim of the article is to indicate:

- 1) If subjecting an unconscious person to practice adopted in a religion that He Or she does not profess violates his freedom of conscience and religion, and whether such action leads to violation of personal rights, regardless of the intention of the perpetrator and the performance of religious services in accordance with the internal law of a given union religious?
- 2) Can religious associations and their clergy process special categories of personal data in such a situation?

Keywords: freedom conscience and religion, anointing, infringement of personal rights, processing of personal data, GDPR.

Mieczysław Róžański

ORCID 0000-0003-3345-1740

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
roza4@poczta.onet.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.241-265

PROBLEMATYKA NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE W DEBACIE PARLAMENTARNEJ NAD KONSTYTUCJĄ MARCOWĄ Z 1921 R.

WPROWADZENIE

U progu istnienia II Rzeczypospolitej jednym z elementów kształtowania relacji państwa do Kościołów były prawa i wolności obywatelskie, a wśród nich nauczanie religii w szkołach. System szkolnictwa w nowo powstającym państwie był odzwierciedleniem istniejących w poszczególnych zaborach stosunków ekonomicznych, społecznych i politycznych¹. Szkolnictwo elementarne było najslabiej rozwinięte w zaborze rosyjskim. Jego charakterystyka jest potrzebna, gdyż teren znajdujący się w czasie I wojny światowej pod okupacją niemiecko-austro-węgierską stał się podstawą do tworzenia podwalin pod nowy polski system szkolnictwa.

Tymczasem w tym zaborze brak było sieci szkolnej i przymusu szkolnego. Nie istniały jednolite przepisy dotyczące czasu i zakresu nauki, która odbywała się zasadniczo w języku rosyjskim. W modelu szkolnictwa działającego w Królestwie Polskim szkoły elementarne i średnie zakładała i utrzymywała gmina, która mogła starać się o dotacje ze skarbu państwa. Niezależnie od szkół państwowych działały szkoły prowadzone przez Kościoły, zwłaszcza Cerkiew prawosławną. Zadaniem tych szkół było wspomaganie władz oświatowych w procesie rusyfikacji². Także ludność żydowska prowadziła i utrzymywała z własnych funduszy osobne szkoły typu religijnego, tzw. chedery i talmudtory³.

-
- 1 Szerzej: K. Trzebiatowski, *Szkolnictwo powszechne w Polsce w latach 1918-1932*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 19-27; M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977. Podstawowe akty prawne*, Warszawa 1978, s. 17-25.
 - 2 *Statystyka polska*, t. 1: *Stan szkolnictwa powszechnego z grudnia 1917 r.*, Warszawa 1919, s. 2.
 - 3 N. Gąsiorowska, *O sytuacji w szkolnictwie ludowym w Królestwie Polskim* [w:] PPS - Lewica 1906-1918. *Materiały i dokumenty*, t. 2: 1911-1914, Warszawa 1962, s. 465; cheder – żydowska elementarna szkoła religijna przeznaczona dla dzieci najuboższych rodziców, a także sierot, których nie stać było na opłacenie nauki u prywatnych nauczycieli; talmudtor – szkoła żydowska o charakterze religijnym utrzymywana przez gminę religijną; Cheder [w:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje - kultura - religia*

Uzupełnieniem sieci szkolnej było szkolnictwo prywatne, które na tym terenie funkcjonowało od 1905 r. Szkoły prywatne prowadziły organizacje (w tym Kościoły – katolicki i ewangelickie), instytucje społeczne, nauczyciele i osoby prywatne. W 1914 r. na 5050 szkół powszechnych było 833 szkół prywatnych. Dla porównania w grudniu 1917 r. na terenach okupowanych przez wojska niemieckie i austro-węgierskie na 8883 szkoły było 6788 szkół publicznych i 2095 szkół prywatnych⁴.

W czasie I wojny światowej kształtowały się podstawy relacji pomiędzy Kościołem katolickim a przyszłym państwem polskim. Władze Kościoła dążyły do odzyskania właściwej pozycji prawnej. Chciały uzyskać taką, która dawałaby możliwość realizacji funkcji i zadań duszpasterskich Kościoła. Problematyka dotycząca funkcjonowania szkół, religijnego wychowania młodzieży i nauki religii była obecna na obradach Konferencji Biskupów Prowincji Warszawskiej w czasie wojny. Podczas nich wypracowano decyzje dotyczące *missio canonica* do nauczania religii dla nauczycieli świeckich. Biskupi opowiedzieli się za utrzymaniem czterech godzin nauczania religii. Wypracowano stanowisko Kościoła dotyczące nauczania religii w szkołach elementarnych, wizytacji lekcji religii, osób wizytujących, misji kanonicznej do nauczania religii, nauczania religii przez osoby świeckie, wykształcenia nauczycieli, szkoły wyznaniowej, programu do nauczania religii w szkołach elementarnych i średnich⁵.

Po wydaniu manifestu 5 listopada 1916 r. utworzono w Warszawie Tymczasową Radę Stanu (TRS), której przyznano kompetencje doradcze i opiniodawcze. Miała ona współdziałać przy tworzeniu administracji państwowej w Królestwie Polskim⁶. Deklaracja ta była zapowiedzią stworzenia nowego państwa, a nie aktem kreacyjnym. Nie powoływała ona żadnych organów. Także TRS nie był organem, tylko instytucją obywatelską powołaną przez władze okupacyjne do współdziałania z nimi w pracach nad utworzeniem państwa polskiego⁷.

-ludzie, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, t. 1, Warszawa 2003, s. 281–283; J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata w pracach Sejmu Ustawodawczego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 138.

4 *Statystyka polska...*, dz. cyt., s. 3.

5 Hospes [A.J. Nowowiejski], *Konferencje Episkopatu Prowincji Warszawskiej 1906-1918*, „Ateneum Kapłańskie” 1927, nr 20, s. 226–227; J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967, s. 59–60; M. Różański, *Problematyka szkolna w obradach Konferencji Episkopatu Prowincji Warszawskiej w okresie niewoli narodowej (1906 – 1918)*, „Saeculum Christianum” 2007, nr 1(14), s. 128–131.

6 Rozporządzenie generalnego gubernatora warszawskiego oraz c. i k. generalnego gubernatora wojskowego z dnia 6 grudnia 1916 r. o tymczasowej Radzie Stanu w Królestwie Polskiem, *Dziennik Rozporządzeń dla Jeneralnego Gubernatorstwa Warszawskiego* z 1916 Nr 55, poz. 210; *Dziennik Rozporządzeń c. i k. Jeneralnego Gubernatorstwa Wojskowego dla Austryacko-Węgierskiego Obszaru Okupowanego w Polsce* z 1916, cz. 19, poz. 120.

7 W. Komarnicki, *Polskie prawo polityczne*, Warszawa 1922, s. 21–24.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

Przystąpiono do jej organizacji i wyboru członków. W jego gremium wchodzili także duchowni katoliccy – ks. Henryk Przeździecki i Bolesław Szto Bryn⁸. Podczas prac nad tworzeniem TRS władze okupacyjne wyraziły wstępną zgodę do przekazania spraw związanych ze szkolnictwem nowo tworzonemu rządowi polskiemu⁹. Rada utworzyła tzw. Komisję Przejściową, która przyjęła zarząd nad szkolnictwem na terenach okupowanych przez Niemców i Austriaków z ziem byłego Królestwa Kongresowego. Podstawą prawną działania tej Komisji było rozporządzenie generała gubernatora warszawskiego H. Beselera z 12 września 1917 r.¹⁰ Takie samo rozporządzenie wydał generał gubernator austriacki w Lublinie 26 września 1917 r.¹¹

Pierwsze prace nad konstytucją rozpoczęte zostały w 1917 r. Zainicjowane zostały przez Radę Regencyjną, a ich efektem był projekt konstytucji Komisji Sejmowej Konstytucyjnej Tymczasowej Rady Stanu¹². W projekcie tym po raz pierwszy wskazano na zasady wyznaniowe, a wśród nich na nauczanie religii w szkole. Norma ta zawarta została w art. 136 projektu, który brzmiał: „nauka religii w szkołach początkowych i średnich ogólnokształcących jest obowiązkiem dla uczniów właściwego wyznania. Kierownictwo nauki religii w szkołach spoczywa w rękach właściwego Kościoła lub związku religijnego, w zakresie zgodności z zasadami odpowiedniego wyznania. Sprawa kosztów nauki religii będzie unormowana w drodze ustawodawczej”¹³.

W przepisie tym zawarto przymusową naukę religii w szkołach początkowych i średnich ogólnokształcących oraz zasadę podwójnego kierownictwa nad procesem nauczania i wychowania dzieci i młodzieży, dokonując jasnego rozgraniczenia kompetencji władz kościelnych i państwowych. Powrócono także do sprawy funkcjonowania szkoły wyznaniowej. Zasadę tę wpisano do art. 137: „W szkole początkowej, nauczyciel w miarę możliwości, powinien być wyznania większości dzieci”¹⁴.

⁸ J. Szczepanik, *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w szkole w latach 1918-1927*, Kraków 1997, s. 77. Propozycję wejścia w jej skład otrzymał abp warszawski Aleksander Kakowski. Odmówił uczestnictwa w jej pracach; A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, Kraków 2000, s. 341-342.

⁹ K. Konarski, *Dzieje szkolnictwa w b. Królestwie Kongresowym 1915-1918*, Kraków 1923, s. 15-16.

¹⁰ Dziennik Rozporządzeń Generalnego Gubernatora Warszawskiego Nr 87, poz. 378.

¹¹ Rozporządzenie ogólne dotyczące oddania zarządu szkolnictwa Komisji Przejściowej Tymczasowej Rady Stanu, Dziennik Urzędowy Departamentu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 1917 Nr 1, 23-24.

¹² T. Mroziuk, *Projekt konstytucji Państwa Polskiego Tymczasowej Rady Stanu z 1917 r. na tle polskiej tradycji ustrojowej*, „Rocznik Historyczny Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego” 2019, nr 35, s. 49-91.

¹³ *Projekt konstytucji państwa polskiego opracowany przez komisję sejmową konstytucyjną TRS królestwa Polskiego* [w:] *Projekty konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1920, s. 135.

¹⁴ Tamże.

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. i po rozpoczęciu prac sejmowych uchwalono Małą Konstytucję¹⁵, a w ramach działalności parlamentarnej pracowano nad pełnym aktem normatywnym. W tym celu utworzono Komisję Konstytucyjną, która miała pracować nad projektami przyszłej ustawy zasadniczej¹⁶.

Problematyka powstawania konstytucji jest obecna w polskiej bibliografii naukowej. Omawiając te zagadnienia, autorzy kładli przede wszystkim nacisk na podstawowe zasady ustrojowe i nie skupiali się na zagadnieniach, które nie znajdowały się w głównej optyce tematyki politycznej¹⁷. Treścią tego artykułu będzie ukazanie debaty sejmowej nad zagadnieniem nauczania religii w szkołach – jakie były poglądy poszczególnych kół poselskich oraz jaka był finalna treść artykułu omawiającego to zagadnienie w Konstytucji z 17 marca 1921 r. Dlatego tekst opiera się przede wszystkim o materiały źródłowe wytworzone przez Sejm Ustawodawczy.

- 15 Uchwała Sejmu z dnia 20 lutego 1919 r. o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa, Dz. Pr. P. 1919 Nr 19, poz. 226.
- 16 Tymczasowy regulamin obrad Sejmu Ustawodawczego RP, Warszawa 1919, art. 49; T. Rzepecki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919*, Poznań 1920, s. 46, 273–274.
- 17 Zob. m.in. S. Krukowski, *Geneza konstytucji z 17 marca 1921*, Warszawa 1977; J. Falski, B. Jacek, *Zasada równości w polskich konstytucjach (1791-1935)*, „Państwo i Prawo” 1997, R. 52, nr 1, s. 3–16. B. Sokolnicki, *Samorząd terytorialny w polskich konstytucjach [w:] W kręgu zagadnień konstytucyjnych. Profesorowi Eugeniuszowi Zwierzchowskiemu w darze*, Katowice 1999, s. 315–330; J. Czajowski, *Senat w konstytucjach z 1921 i 1997 r. [w:] Ciągłość a zmiana w systemach ustrojowych: szkice o instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Kraków 1999, s. 43–59; M. Grzybowska, *Kształtowanie systemu samorządu terytorialnego i koncepcji samorządowych w II Rzeczypospolitej (1918-1933) [w:] Ciągłość a zmiana w systemach ustrojowych: szkice o instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Kraków 1999, s. 89–99; P. Fiedorczyk, A. Nowakowski, *Pozycja prawnoustrojowa Zgromadzenia Narodowego w polskich konstytucjach (1921, 1989-1997) [w:] Miscellanea Iuridico-Historica. In memoriam Irena Kwiatkowska-Malinowska*, red. A. Nowakowski, Białystok 1999, s. 77–90; M. Pietrzak, *Prezydent w konstytucjach polskich XX wieku [w:] Silne państwo*, red. M. Szyszkowska, Białystok 1999, s. 39–62; P. Sarnecki, *Konstytucja marcowa a rozwój konstytucjonalizmu polskiego*, „Przegląd Sejmowy” 2001, R. 9, z. 2, s. 21–40; M. Pietrzak, *Konstytucja 17 III 1921 r. z perspektywy 80 lat*, „Przegląd Sejmowy” 2001, R. 9, z. 2, s. 9–20; J. Czajkowski, *Model dwuizbowości w konstytucjach polskich z 1921 i 1997 r. [w:] Szkice o zasadach i instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej*, red. J. Czajkowski, M. Grzybowski, Kraków 2002, s. 43–54; A. Sylwestrzak, *Instytucja praw i wolności obywatelskich w konstytucjach polskich (1791-1935)*, „Studia Prawnoustrojowe” 2006, t. 6, s. 5–33; T. Szulc, *Własność w konstytucjach II Rzeczypospolitej [w:] Własność i jej ograniczenia w prawie polskim*, red. K. Skotnicki, K. Winiarski, Częstochowa 2004, s. 13–18; *Konstytucje polskie. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, t. 1–2, Warszawa 1990. M. Pietrzak, *Uchwalenia konstytucji marcowej (17 marca 1921) [w:] Tryby uchwalania polskich konstytucji*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 1989, s. 43–53.

I. NAUCZANIE RELIGII W SZKOŁACH PODCZAS PIERWSZEGO CZYTANIA PROJEKTU KONSTYTUCJI

Pierwsze czytanie deklaracji konstytucyjnej według projektu rządowego z dnia 3 maja 1919 r. odbyło się w ramach punktu pierwszego porządku dziennego na 33. posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego w dniu 6 maja 1919 r.¹⁸ Projekt ten napisany był językiem archaicznym, nawiązującym do Konstytucji 3 maja. W rozdziale XII zatytułowanym *Kościół i wiara* zawierał regulacje dotyczące relacji z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Rząd przekazał także projekt konstytucji opracowany przez Komisję Ankiety. Zakładał on nauczanie religii zgodnie z zasadami wyznania¹⁹.

Podczas obrad sejmu projekt przedstawił minister spraw wewnętrznych Stanisław Wojciechowski. Określił on, że podczas opracowania projektu konstytucji rządem kierowała odpowiedzialność za naród, która opiera się na rodzimej myśli społeczno-politycznej nawiązującej do czasów wolności Rzeczypospolitej. Przypomnił podstawowe elementy ustrojowe i instytucje państwowe, wskazał jednocześnie, że „projekt nasz kładzie wielki nacisk na samodzielnie obywateli jak największy rozwój samorządu”²⁰.

Podczas tego samego posiedzenia poseł Maciej Rataj (PSL Wyzwolenie²¹) wniósł w imieniu klubu poselskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie” projekt konstytucji *Podstawa ładu Rzeczypospolitej Polskiej*²² i prosił marszałka, by ten projekt był również poddany pierwszemu czytaniu i dyskusji²³. Projekt zawierał w rozdziale XII (*Kościół*) zagadnienia religijne. Wprost wskazywał na powszechne nauczanie religii w szkole („nauczanie wiary w szkołach obywatelom zabezpieczy”) bez żadnych dalszych uszczegółowień. Projekt ten przestawił sejmowi poseł Juliusz Poniatowski (PSL Wyzwolenie)²⁴.

Dyskusja nad deklaracją konstytucyjną rządu i klubu PSL „Wyzwolenie” odbyła się na posiedzeniach sejmu w dniach od 6 do 13 maja 1919 r.²⁵ Ten pierwszy dyskurs o charakterze ustrojowym w parlamencie skupiony był na podstawowych instytucjach ustrojowych w państwie i tylko w niewielkim stopniu odnosił się do zagadnień religijnych, które koncentrowały się wokół

18 Sejm Ustawodawczy (dalej SU), druk 443A, wniesiony w dniu 5 maja 1919 r.

19 SU, druk 443B; J. Szablicka-Żak, dz. cyt, s. 113–114; A. Balicki, *Problematyka pozycji religii w szkole w pracach Sejmu Ustawodawczego 1919-1922*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, nr 12, s. 286.

20 Stenogram Posiedzeń SU (dalej: SU, sten. pos.) 33 z 6 maja 1919 r., l. 4–6.

21 Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie”.

22 SU, druk 443.

23 SU, sten. pos. 33 z 6 maja 1919 r., l. 6–8.

24 SU, sten. pos. 35, l. 70–81.

25 SU, sten. pos. 33 z 6 maja 1919 r., l. 3–8; pos. 35 z 9 maja 1919 r., l. 60–93; pos. 36 z 10 maja 1919 r., l. 13–57; pos. 37 z 13 maja 1919 r., l. 3–68.

pozycji Kościoła katolickiego w państwie i budowaniu relacji z Kościołami i związkami religijnymi.

Deбата parlamentarna, przeprowadzona w tych dniach, ukazała nie tylko elementy formalne dotyczące omawianych projektów, ale także na jej podstawie ujawnione zostały podstawowe założenia konstytucyjne stronnictw politycznych dotyczące ustroju społecznego. Wykazała także przepaść między lewicą a prawicą w zakresie unormowań wyznaniowych, zwłaszcza pozycji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych, w tym Kościoła katolickiego²⁶. Obydwa projekty odesłane zostały do Komisji Konstytucyjnej²⁷.

II. NAUCZANIE RELIGII W SZKOLE W PROJEKTACH KONSTYTUCJI KLUBÓW POSELSKICH

Brak pełnego rządowego projektu konstytucji stał się impulsem do przedstawienia własnych projektów przez kluby sejmowe, które były odzwierciedleniem programów poszczególnych partii politycznych w kwestii religijności, w tym także na zagadnienie nauczania religii w szkole²⁸. Projekty te nie były dyskutowane na posadzeniach sejmowych, tylko zostały bezpośrednio przesyłane do Komisji Konstytucyjnej. Jako pierwszy, 27 maja 1919 r., projekt złożył klub Związku Polskich Posłów Socjalistycznych (ZPPS)²⁹ autorstwa M. Niedziałkowskiego. Zawierał on przepisy dotyczące relacji z Kościołami i związkami religijnymi. Stanowił on o ich rozdziale od państwa, przy czym ich pozycja prawna miała być taka sama jak stowarzyszeń (art. 19). Konsekwencją tego uznania Kościołów byłby m.in. brak nauczania religii w szkołach³⁰.

Następny chronologicznie projekt wniesiony do łaski marszałkowskiej pochodził od Związku Ludowo-Narodowego (ZLN) autorstwa S. Głąbińskiego³¹.

²⁶ S. Krukowski, dz. cyt., s. 100.

²⁷ SU, sten. pos. 37 z 13 maja 1919 r., l. 68.

²⁸ Szerzej o programach partii politycznych zob. m.in. A. Belcikowska, *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce. Charakterystyka, dane historyczne, programy, rezolucje, organizacje partyjne, prasa przywódcy*, Warszawa 1925; J. Belcikowski, *Charakterystyki i programy stronnictw politycznych na terenie Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1923; tenże, *Stronnictwa, partie, unie, federacje, kluby polityczne na ziemiach polskich i ich programy w roku 1921*, Warszawa–Lwów 1921; J. Hozer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974; tenże, *Polska Partia Socjalistyczna w latach 1917–1919*, Warszawa 1962; E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy (1919–1928)*, Lublin 2000; A. Wątor, *Działalność Związku Ludowo-narodowego w latach 1919–1922*, Szczecin 1992; *Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918–1939*, oprac. E. Orlof, A. Pasternak, Rzeszów 1993; *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919–1993*, red. J. Jachimiek, Lublin 1995; A. Balicki, dz. cyt., s. 271–277.

²⁹ SU, druk 443C.

³⁰ J. Osuchowski, dz. cyt., s. 84.

³¹ SU, druk 443D; wpłynął 30 maja 1919 r.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

Zawierał on szczegółowe rozwiązania dotyczące relacji wyznaniowych w rozdziale I (*Prawa i obowiązki obywateli*) w art. 15–21. W art. 21 projekt proponował obowiązek nauczania religii w szkołach powszechnych (podstawowych i średnich) – wówczas kierownictwo nauki religii należałoby do właściwego Kościoła lub związku religijnego – a także zasadę, że w miarę możliwości w początkowej szkole powszechnej nauczyciel powinien być wyznania większości dzieci. Tego samego dnia zgłoszony został projekt J. Buzka³². Zagadnienia dotyczące spraw religijnych zamieszczone zostały w projekcie w rozdziale I (*Naród i ziemia*), w art. 28–32. Brak jest w nim przepisów dotyczących omawianej problematyki. Z większych klubów poselskich będących w Sejmie Ustawodawczym nie złożyły projektów PSL „Piast” i PSL Lewica.

W projektach złożonych przez partie polityczne tylko projekt ZLN zawierał wprost przepisy nakazujące nauczania religii w szkołach powszechnych z podwójnym podporządkowaniem procesu nauczania – władzom kościelnym i władzom państwowym.

III. NAUCZANIE RELIGII W SZKOLE W PROJEKCIE SEJMOWEJ KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ

Wszystkie przedstawione sejmowi projekty ustawy zasadniczej zostały przesłane do Komisji Konstytucyjnej, która powstała na początku kadencji sejmu, 25 lutego 1919 r. Komisja pracowała nad wszystkimi wyżej przedstawionymi wnioskami, łącznie z projektami poprawek wniesionych do sejmu w rządowym projekcie konstytucji z 1 listopada 1919 r. i wniesionych poprawek z 31 stycznia 1920 r.³³ Nie udało się w niej uzyskać zgody do przyjęcia jednego z projektów jako podstawy do dalszych prac ustawodawczych. Dlatego Komisja wypracowała własny projekt, który został przedstawiony sejmowi w postaci projektu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Przesłany został do Sejmu Ustawodawczego 12 czerwca 1920 r. i otrzymał nr druku 1883³⁴.

W projekcie problematyka nauczania religii znajdowała się w rozdziale V (*Powszechne obowiązki i prawa obywatelskie*), w projektowanym art. 125, który

³² SU, druk 443E; wpłynął 30 maja 1919 r.

³³ SU, druk nr 443F, 1353.

³⁴ SU, druk nr 1883, s. 3–5; we wstępie sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej zamieszczony został opis dotyczący prac i złożonych projektów. W konkluzji przewodniczący i sprawozdawca E. Dubanowicz wskazywał że „projekt ten nie jest bynajmniej wynikiem jednomyślnych uchwał komisji. W bardzo wielu i to o najistotniejszych punktach projektu (konstrukcja Ciała Ustawodawczego, sposób wyboru głowy państwa, sprawą organizacji pracy i własności) uchwały obowiązujące doszły do skutku tylko większością głosów i to czasami większością bardzo nieznaczną. Podając wszystkie wota mniejszości obok tekstu ustalonego przez większość przedłożonym projekcie. Komisja oddaje Wysokiemu Sejmowi pełną możliwością rozpatrzenia się w kierunku i celu wylonionych przeciwieństw”.

brzmiał: „W szkole początkowej i średniej, utrzymywanej w całości lub części przez państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii obowiązkową. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego, z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”³⁵. Treść tego artykułu opierała się na art. 21 projektu S. Głębińskiego³⁶. Komisja podtrzymała zasadę obowiązku nauki religii w szkołach początkowych i średnich, które były przynajmniej częściowo utrzymywane przez państwo lub samorządy, a nadzór nad nauką religii miały sprawować władze właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem wyższego nadzoru państwowych władz szkolnych³⁷.

Do takiego zapisu artykułu wnioski mniejszości zgłoszone zostały przez dwa ugrupowania. PPS wskazało, że należy ten artykuł skreślić, a Związek Ludowo-Narodowy proponował nadać mu trochę inny zakres. Postulował, aby zamiast wyrazów „W szkole początkowej i średniej, utrzymywanej”, znajdujących się na początku omawianego artykułu, wstawić sformułowanie o charakterze bardziej ogólnym, niekwantyfikującym rodzaju szkoły, w brzmieniu następującym: „W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, utrzymywanym”.

Treść tego artykułu po dokonaniu poprawek sugerowanych przez Związek Ludowo-Narodowy wyglądałaby następująco: „W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, utrzymywanym w całości lub części przez państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii obowiązkową. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego, z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”.

IV. DEBATA PARLAMENTARNA NAD NAUCZANIEM RELIGII W SZKOLE W CZASIE II CZYTANIA PROJEKTU KONSTITUCJI

Debata nad projektem konstytucji rozpoczęła się 8 lipca 1920 r.³⁸. Początkowo omawiano rozdziały 1–3 i 6, następnie 4 i 5³⁹. Szczegółową analizę artykułów

³⁵ SU, druk nr 1883, s. 45.

³⁶ SU, druk nr 443D; art. 21 „W szkole powszechnej początkowej nauczyciel powinien być w miarę możliwości wyznania większości dzieci. Naukę religii w szkole powszechnej, tak początkowej jak średniej, jest obowiązkowa. Kierownictwo nauki religii w szkołach należy do właściwego kościoła lub związku religijnego”.

³⁷ S. Krukowski, dz. cyt., 137–138.

³⁸ SU, sten. pos. 160 z 8 lipca 1920 r., l. 4–49.

³⁹ SU, sten. pos. 179 z 28 października 1920 r., l. 32–59; pos. 180 z 29 października 1920 r., l. 22–58; pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 4–55; pos. 185 z 16 listopada 1920 r., l. 20–65; pos. 186 z 17 listopada 1920 r., l. 3–66; pos. 187 z 19 listopada 1920 r., l. 8–63; pos. 188 z 23 listopada 1920 r., l. 8–63; pos. 191 z 30 listopada 1920 r., l. 31–64; pos. 192 z 2 grudnia 1920 r., l. 5–55.

poprzedziła debata ogólna. Podczas niej ujawniły się główne treści sporne w relacjach religijnych dotyczących stosunku państwa do wyznań, a w szczególności do Kościoła katolickiego⁴⁰. Potrzebne było także rozstrzygnięcie, czy w szkole ma być obowiązkowa nauka religii. Na postawę posłów nacisk wywierali przedstawiciele środowisk nauczycielskich, z których niektóre, np. Związek Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych i Związek Zawodowy Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych opowiadały się za szkołą międzywyznaniową, a Polska Macierz Szkolna i Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych za szkołą wyznaniową z obowiązkową nauką religii⁴¹.

Stanowisko przeciwne zwłaszcza Kościołowi katolickiemu wygłosił podczas swoich dwóch przemówień poseł K. Czapiński (PPS⁴²)⁴³. W drugim z nich stwierdził, że występując przeciwko klerykalizacji państwa i szkoły, nie występuje przeciwko religii jako takiej ani przeciwko Kościołowi jako takiemu, ale występuje tylko przeciwko hierarchii kościelnej, o ile ona występuje przeciwko interesom narodu polskiego rozumianego jako nowoczesny ruch socjalny oraz nowoczesny ruch umysłowy⁴⁴.

Odnosił się do omawianego zagadnienia nauczania religii. Wskazywał, że to rodzice mają o tym decydować, czy dziecko będzie na nią uczęszczać⁴⁵. Jednocześnie, omawiając metodykę nauczania religii w szkole, stał na stanowisku, że prowadzona jest ona metodą scholastyczną i dogmatyczną, która jest przestarzała i prowadzi do zabijania indywidualności dziecka⁴⁶. Te tezy potwierdzał poseł Józef Putek (PSL Lewica). Uznał on, że określenie praw Kościoła w konstytucji zagraża suwerenności państwa. Wypowiadał to w obraźliwych dla katolików słowach⁴⁷.

Przeciwko zarysowanym wyżej koncepcjom wypowiedzieli się w debacie ogólnej posłowie ks. Kazimierz Lutosławski (ZLN⁴⁸)⁴⁹, ks. Józef Lubelski (SKL⁵⁰)⁵¹ i Artemiusz Ludomił Czerniewski (NCSP⁵²)⁵³. Drugi

40 S. Krukowski, dz. cyt., s. 278.

41 J. Szablicka-Żak, dz. cyt., s. 120–121.

42 Polska Partia Socjalistyczna.

43 SU, sten. pos. 180 z 29 października 1920 r., l. 22–35; pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 30–36.

44 SU, sten. pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 30.

45 Tamże, l. 34–35.

46 Tamże, l. 35.

47 SU, sten. pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 20–30; „Polskimi oczyma musimy spoglądać na przepisy prawa kanonicznego, a nie oczyma rzymskich fagasów” (l. 22).

48 Związek Ludowo-Narodowy.

49 SU, sten. pos. 180 z 29 października 1920 r., l. 53–58.

50 Stronnictwo Katolicko-Ludowe.

51 SU, sten. pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 4–9.

52 Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Pracy.

53 SU, sten. pos. 181 z 4 listopada 1920 r., l. 9–20.

z nich wskazywał, że już wcześniej w szkołach powszechnych i średnich nauka religii była obowiązkowa oraz że w szkołach tych nauczyciele byli tego samego wyznania co większość uczniów. Jednocześnie w sprawach nauczania religii panuje jednomyślność w narodzie polskim, który chce, aby była ona obowiązkowa⁵⁴. Poseł Czerniewski odniósł się nie bezpośrednio do nauczania religii w szkole, ale do prowadzenia szkoły wyznaniowej. Twierdził, że każdy obywatel na prawo do kształcenia i wychowania swoich dzieci w szkołach powszechnych przez nauczycieli tego samego wyznania, co jednocześnie jednoczy dzieci⁵⁵.

Dyskusja szczegółowa nad artykułami dotyczącymi spraw religijnych odbyła się na posiedzeniach w dniach 17, 19 i 23 listopada 1920 r.⁵⁶. Ogólnie należy stwierdzić, że koncepcji socjalistycznych bronił Kazimierz Czapiński (PPS)⁵⁷ razem z J. Putkiem (PSL Lewica)⁵⁸. Za współpracą państwa z Kościołami opowiadali się posłowie Kazimierz Brownsfeld (ZLN)⁵⁹, ks. Marceli Nowakowski (ZLN)⁶⁰, abp Józef Teodorowicz (ZLN)⁶¹, S. Gumowski (ZLN)⁶² i Alfred Halban (KPK⁶³)⁶⁴. Poniżej przedstawione zostaną tylko te wypowiedzi posłów, którzy odnieśli się w swoich przemówieniach do zagadnień nauczania religii w szkołach.

Poseł Albin Nowicki (NCSP) wskazywał, że wszystkie dzieci bez różnicy wyznań powinny uczęszczać do szkoły, co będzie prowadzić do jednolitości nauczania i wychowania, a państwu dawałoby to kontrolę nad wszystkimi szkołami⁶⁵. Wspomniał, że w Niemczech nawet Wolny Związek żąda jednolitej szkoły państwowej z udziałem religii⁶⁶.

Poseł ks. K. Lutosławski (ZLN) podkreślał możliwość całkowitej swobody działania rodziców w procesie wychowania dziecka. Uważał, że w szkołach państwowych powinna być nauka religii. Może jej nie być w innych szkołach, czyli szkołach prywatnych czy eksperymentalnych⁶⁷. W odniesieniu do art. 125 ks. K. Lutosławski przedstawił stanowisko Związku Ludowo-Narodowego, który uważał, że nauka religii musi być obowiązkowa w szkole, jeśli jest utrzymywana

54 Tamże, l. 8.

55 Tamże, l. 15.

56 SU, sten. pos. 186 z 17 listopada 1920, l. 38–66; pos. 187 z 19 listopada 1920, l. 8–61; pos. 188 z 23 listopada 1920, l. 8–29.

57 SU, sten. pos. 186 z 17 listopada 1920 r., l. 53–66.

58 SU, sten. pos. 188 z 23 listopada 1920 r., l. 15–23.

59 SU, sten. pos. 186 z 17 listopada 1920 r., l. 38–53.

60 SU, sten. pos. 187 z 19 listopada 1920 r., l. 25–32.

61 Tamże, l. 33–60.

62 Tamże, l. 32–33.

63 Klub Pracy Konstytucyjnej.

64 SU, sten. pos. 187 z 19 listopada 1920 r., l. 8–21.

65 SU, sten. pos. nr 188 z 23 listopada 1920 r., l. 45.

66 Tamże, l. 47.

67 Tamże, l. 51–52.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

przez państwo lub przez ciała samorządowe. Jednocześnie wskazał, że określenie artykułu „początkowej i średniej” nie jest wystarczające, dlatego że brak było definicji, co to jest szkoła średnia, a co to jest szkoła wyższa. Dlatego lepszą rzeczą byłoby, aby wskazać element temporalny, czyli że nauka religii jest dla młodzieży do lat 18, a szkoła jest przeznaczona dla młodzieży⁶⁸.

Kolejny mówca, poseł Antoni Chudy (PPS), wskazywał na brak konsekwencji u swojego przedmówcy, który mówił o tym, że to wola rodziców dotycząca wychowania religijnego jest najważniejsza. Temu, jak twierdził poseł, przeczy projektowany art. 125, który wprost mówił o obowiązkowości nauki religii. Argumentował, że nie można pogodzić woli rodziców z przymusem religijnym. Dalej stwierdzał, że większość społeczeństwa polskiego jest za przymusowym wychowaniem religijnym i za przymusem nauki religii w szkole, ale ono samo, czyli społeczeństwo, nie jest religijne. To buduje dość dziwną konstrukcję: „z tego by wypadało, że przymusowość nauki religii w szkole nie pogłębia uczucia religijnego, przeciwnie każda przymusowość osłabia uczucie religijne”⁶⁹. Jednocześnie wskazał, że konstrukcja art. 125 nie występuje w innych konstytucjach⁷⁰. Tłumaczył, że nauka religii w szkole jest przedmiotem najtrudniejszym do nauczenia i najciężej przyswajalnym przez młodzież „zwłaszcza w szkołach powszechnych”. Jako przyczynę wskazał na metodę nauczania i stan społeczeństwa, które jest areligijne. Młodzież nie przenosi z domu do szkoły uczuć religijnych, a w szkole uczy się religii teoretycznie. W domu słyszy co innego, co znajduje się w sprzeczności między tym, co słyszy, a tym, czego się uczy, a do tego w późniejszych latach nauki dochodzą sprzeczności relacji religii z nauką świecką.

Oprócz tego poseł wskazywał, że nauka religii jest nauczana przestarzałą scholastyczną i średniowieczną metodą, a na przedmiotach świeckich stosuje się metody współczesne, które polegają na kształtowaniu wyobraźni i sądu, czyli na kształceniu myślowym człowieka. Dlatego, konstatował, w wyższych klasach szkół średnich spotyka się bardzo często zanik uczuć religijnych młodzieży. Dalej tłumaczył, że przezorna młodzież wije się i zdradzać się z tym nie może. Ona udaje wiarę z powodu przymusu religijnego. Nie może być szczerą względem siebie, czyli powstaje u niej dwulicowość i wypaczenie charakteru. Poseł dalej troszczył się o tę młodzież, która wykonuje praktyki religijne, a jednocześnie popełnia świętokradztwo. Wyciąga z tego wniosek, który warto zacytować: „do tego prowadzi bezwzględny przymus nauki religii w szkole”.

Dawał przykład, że w Galicji, gdzie był przymus nauczania religii, dzieci rodziców bezwyznaniowych musiały udawać w szkole katolików. Przywoływał

⁶⁸ Tamże, l. 54.

⁶⁹ Tamże, l. 58.

⁷⁰ Tamże.

przykład ks. G. Piramowicza, który nie wprowadził nauki religii do szkoły, a wprowadził naukę moralności. Poseł twierdził, że te dwie rzeczy nie są ze sobą połączone. Postulował zatem, żeby religię uczyniono w szkole przedmiotem nieobowiązkowym i nie ucierpiałaby na tym etyka⁷¹. Wniósł poprawkę do art. 125, aby po słowach „nauka religii jest obowiązkowa” dodać słowa „dla dzieci, których rodzice lub opiekunowie wyrażają w tym kierunku zgodę”⁷².

Kolejne mowy poselskie odbyły się na 191. posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego. Jako pierwszy głos zabrał poseł P. Bobek (PSL „Piast”), który poruszył problematykę nauczania religii łącznie ze zagadnieniami szkoły wyznaniowej. Przychylał się do twierdzeń posła A. Chudego (PPS), że przymuszanie do nauki religii oraz przymuszanie do praktyk religijnych „jest środkiem, który nieraz pobudza wychowanków do bezreligijności”. Stwierdzał, że takie twierdzenie jest słuszne tylko wówczas, gdy nie dokonuje się głębszej analizy. Kwestia ta dotyczy wychowania etycznego. Poseł wskazał, że sama wiedza o moralności nie prowadzi do życia moralnego. Podtrzymał tezę dotyczącą spraw dydaktycznych. Nauka religii należy do przedmiotów zaniedbanych pod względem pedagogicznym. Jest najgorszym przedmiotem pod względem poziomu nauczania. Konstatując, podkreślał, że stoi na stanowisku obowiązkowej nauki religii, bo uważa, że jest to czynnik potrzebny do wychowania etycznego⁷³.

Po nim wystąpił poseł K. Czapiński (PPS). W swoim wywodzie odniósł się do przykładów szkoły francuskiej i belgijskiej, gdzie zagwarantowano prawo rodziców do nieposyłania dziecka na naukę religii, oraz szkoły amerykańskiej, gdzie w niektórych stanach istniał zakaz czytania Biblii w szkole. Tłumaczył, że w nowoczesnych konstytucjach, np. „czeskiej”, w art. 119⁷⁴, czytamy, że nauka w szkole powinna być prowadzona zgodnie z duchem badań naukowych. Wspominał niemiecką, która określała, że nauka ta powinna być prowadzona w duchu narodowym, a jednocześnie w duchu zgody międzynarodowej. W Polsce natomiast, jak klarował poseł, następuje klerykalizacja państwa. Na to wskazywały art. 125 i 126 projektu *Nauczanie religii w szkole i szkoła wyznaniowa*. Dowodził, że to jest działanie, które ma doprowadzić do tego „że nie państwo, lecz kościół ma decydować w społeczeństwie”⁷⁵. Ugrupowanie posła nie uważało za stosowne, aby szkoła w państwie stała się drogą do uzyskania przez Kościół supremacji nad państwem. Dalej odnosił się do metod pedagogiki. Główną cechą nowoczesnej pedagogiki było według niego kształtowanie w uczniach

⁷¹ Tamże, l. 61.

⁷² Tamże, l. 63.

⁷³ SU, sten. pos. 191 z 30 listopada 1920 r., l. 34–35.

⁷⁴ Poseł miał na myśli Kartę Konstytucyjną Republiki Czechosłowackiej, par. 119: „Veřejné vyučování budiž zařizeno tak, aby neodporovalo výsledkům vědeckého bádání”; Zákon ze dne 29. února 1920, kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky; 121/1920 Sb.

⁷⁵ SU, sten. pos. 191 z 30 listopada 1920 r., l. 39–40.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

i uczennicach ducha inicjatywy, przedsiębiorczości i samodzielności, a tego brakowało w nauczaniu religii⁷⁶.

Wskazywał na elementy sprzeczności pomiędzy zapisami w Piśmie Świętym a zdobyczami nauki, co może budzić u młodego człowieka „sprzeczność duchową, która wytwarza w końcu nieszczerłość całego usposobienia”. Podawał przykład z Białej w Galicji, gdzie dziecko miało przynosić kartkę potwierdzającą obecność na mszy świętej w swoim kościele, co, zdaniem posła, prowadzi do nieszczerości i buduje trudny typ niewierzącego klerykała⁷⁷. Stwierdzał, że religia wychowuje dziecko na obywatela rzymskiego, a nie obywatela polskiego. „W całej mojej argumentacji nie ma nie tylko nic takiego co byłoby skierowane przeciw religii jako takiej, lecz koledzy z prawicy mogą wierzyć lub nie wierzyć, sądzą oczywiście w moim własnym imieniu, że osobiście mam najgłębszy szacunek dla religii jak i sumienia i wewnętrznego wierzenia każdego człowieka [...] ale [...] wydaje mi się niesłusznym, żeby narzucać przedwcześnie dziecku w formie scholastyki czy dogmatyki to, co zrozumieć może podrastając⁷⁸ – kończył poseł.

Następnie głos zabrał poseł A. Nowicki (NCSP), który wskazywał na cztery koncepcje szkolnictwa: szkołę bezreligijną, szkołę symultanną, czyli międzywyznaniową ze wspólnym nauczaniem religii, szkołę symultanną z oddzielnym nauczaniem religii i szkołę wyznaniową.

Scharakteryzował każdy z rodzajów szkół, wskazując, że dzieci polskie, przychodząc do szkoły, przynoszą ze sobą zespół uczuć, wyobrażeń i pojęć religijnych, których nauczyły się w domu rodzinnym. Jeśliby nauczyciel zignorował te wyobrażenia, to, jak twierdził poseł, „z punktu widzenia psychologicznego i pedagogicznego popełniłby najkarygodniejszy błąd⁷⁹”. Dlatego sugerował, że należy odrzucić szkołę bezreligijną. Uczenie jednej religii wszystkich – katolików, żydów i mahometan – jest niemożliwe. Możliwość szkoły międzywyznaniowej, gdzie osobno naucza się religii, było już wypraktykowane. Tak było w byłej dzielnicy pruskiej, gdzie dążono do wynarodowienia. Jego zdaniem szkoła powinna nie tylko wpajać pewne wiadomości, ale także zajmować się wychowaniem dzieci, a wówczas nauczyciel powinien także na innych lekcjach nawiązywać do nauki religii, dlatego najlepszym rozwiązaniem byłaby szkoła wyznaniowa.

Opowiadał się za działaniem szkoły wyznaniowej, a dla tych, którzy obawiali się klerykalizacji, wskazywał na Pomorze, gdzie nauczyciel przy składaniu egzaminu nauczycielskiego otrzymywał aprobatę od biskupa upoważniającą do nauczania religii w szkole. Poseł tłumaczył, że takie stanowisko jest stanowiskiem całego nauczycielstwa Pomorza i przyłącza się do niego klub NPR. Dlatego

⁷⁶ Tamże, l. 41.

⁷⁷ Tamże, l. 43.

⁷⁸ Tamże, l. 50.

⁷⁹ Tamże, l. 55.

deputowani tego klubu będą głosować za projektowanym art. 125 w brzmieniu większości Komisji, a także za art. 126 dotyczącym szkół wyznaniowych⁸⁰.

Kolejna część dyskusji odbyła się na 192. posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego w dniu 2 grudnia 1920 r. Przemówienia rozpoczął poseł ks. Władysław Mąkowski (ZSLN⁸¹). Główne jego tezy dotyczyły polemiki z głosem posła K. Czapińskiego (PPS), który stawiał w negatywnym świetle duchowieństwo i stawiał tezę o klerykalizacji szkolnictwa w Polsce. Wskazywał: „jeżeli prefekt, udzielając religii w danej szkole ma tam większy lub mniejszy wpływ, to zależy to tylko od jego osobistych zalet, od niczego więcej. Ma on taki sam głos co i inni nauczyciele pracujący w danej szkole powszechnej i średniej”⁸². Dalej odniósł się do głosu partii socjalistycznych, które żądają usunięcia nauki religii ze szkoły jako przedmiotu wykładowego i czynnika wychowawczego. Odwołał się do uchwał z Halle z 1890 r., w których zawarta była myśl żądania szkół świeckich, tzw. bezwyznaniowych. Wskazywał, że chcą oni zastąpić religię nauką tzw. moralności humanitarnej, ogólnoludzkiej albo demokratycznej i dalej odniósł się do słów posła K. Czapińskiego (PPS), że oni nie walczą z religią jako taką, a on nie występuje przeciw Kościołowi katolickiemu, ale walczy z klerykalizmem⁸³. Torpedował także inny zarzut tego posła, mówiący o metodzie nauczania religii w szkole. Twierdził, że jest to problematyka dyskutowana na różnych zjazdach i kursach, a wszystko po to, aby doprowadzić metodykę nauki religii do stanu nowoczesnych wymagań pedagogicznych⁸⁴. Odnosił się do sytuacji, która miała miejsce we Francji, gdzie zniesiono najpierw szkoły i kongregacje, potem usunięto duchownych, a w końcu nauczanie religii⁸⁵.

Odpowiadał także na wątpliwości innych posłów, którzy przedtem zabierali głos. Na przykład posłowi Chudemu (PPS), który wskazywał na ks. G. Piramowicza, każącego nauczać moralności. Mąkowski wskazywał, że ów poseł nie zna dzieł ks. G. Piramowicza dotyczących powinności nauczyciela⁸⁶ oraz ustawy o Komisji Edukacji Narodowej, gdzie wskazane były powinności nauczania religii i potrzeba wpajania młodzieży pobożności. Te obowiązki dotyczyły wszystkich nauczycieli. Każdy nauczyciel powinien dawać swoim wychowankom przykład pobożności i spełniania praktyk religijnych.

⁸⁰ Tamże, l. 60–62.

⁸¹ Związek Sejmowy Ludowo-Narodowy.

⁸² SU, sten. pos. 192 z 2 grudnia 1920 r., l. 8.

⁸³ Tamże, l. 9.

⁸⁴ Tamże, l. 10.

⁸⁵ Tamże, l. 11.

⁸⁶ G. Piramowicz, *Powinności Nauczyciela, mianowicie zaś w Szkołach parafialnych, i sposoby ich dopełnienia. Dzieło użyteczne pasterzom, panom i ich namiestnikom, o dobro ludu troskliwym, rodzicom i wszystkich edukacją bawiącym się*, Warszawa 1787.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

Kolejny mówca, który odnosił się do problematyki nauczania religii, to ks. Kazimierz Kotula (SKL). Podkreślał on, że w projektowanym art. 125 konstytucji Komisja przyjęła obowiązkową naukę religii w szkole początkowej i średniej, a zapomniała o szkołach zawodowych. Ponieważ w dawnym zaborze austriackim w szkołach zawodowych nie było obowiązkowego nauczania religii i zaczęto ją wprowadzać dopiero przed I wojną światową. Dlatego uważał, że aby nie popełnić tego samego błędu, w art. 125 po słowach „w szkole początkowej” dodać słowo „zawodowej”. Wyjaśniał przy tym, że „ten wniosek lepiej zadość uczyni celowi, aniżeli wniosek ZLN żądający, ażeby naukę religii wprowadzić we wszystkich szkołach, które mają uczniów do roku 18”⁸⁷. Odniósł się także do głosu posła mówiącego o fakultatywnym nauczaniu religii. Dokonał rozbioru krytycznego wskazanych argumentów:

- a) Odniósł się do twierdzenia, że duchowieństwo polskie wprowadziło obowiązkowe nauczanie religii w szkole i zrobiło z tego nietykalne tabu, tak by nikt nie miał odwagi wystąpić z krytyką takiego systemu. Zadał przy tym pytanie, kiedy w Polsce sam kler decydował o sprawach wychowania. Odwołał się do ustaw sejmów epoki przedrozbiorowej, Konstytucji 3 maja, Komisji Edukacji i stwierdził, że to razem duchowni i świeccy uchwalali ustawy dotyczące obowiązkowego nauczania religii w szkołach.
- b) Zarzut dotyczył tego, że „wychowanie religijne i gwałci uczucia religijne”. Argumentował, że ci, którzy twierdzą, że religia jest jakimś uczuciem, są w błędzie. Wskazywał, że opiera się ona na dwóch władzach duszy: rozumie i woli.
- c) Kolejnym argumentem był ten, „że naukę religii należy ze szkół wyrugować dlatego, że nauka religii jest przedmiotem najtrudniejszym”. Poseł stawiał pytanie, czy faktycznie nauka religii jest przedmiotem najtrudniejszym dla wszystkich dzieci. Nie odnajdował odpowiedzi, dlatego stwierdził, że wysuwanie takiego argumentu jest niebezpieczne, bo gdyby dzieciom postawiono kwestionariusz, by wskazały najtrudniejsze przedmioty w szkole, a potem na jego podstawie można byłoby usuwać te przedmioty, to taki mechanizm może budować niebezpieczną praktykę obniżania poziomu nauczania⁸⁸.
- d) Przy kolejnym argumencie, że „naukę religii należy usunąć, dlatego że metoda nauczania jest przestarzała scholastyczna, podczas kiedy metoda nauczania innych przedmiotów jest postępową, nowoczesną, przystępną dla innych dzieci”, poseł wskazywał na doświadczenia Małopolski, że nauczyciele dawniejsi stosujący dawne metody więcej nauczyli, niż ci, którzy

⁸⁷ SU, sten. pos. 192 z 2 grudnia 1920 r., ł. 13.

⁸⁸ Tamże, ł. 13–14.

stosują metody nowsze. Dawniej młodzież umiała dobrze pisać i czytać, a teraz, jak mówił, „mamy nową metodę, a młodzież opuszczająca szkoły powszechnie czytać i pisać nie umie”. Metodę nauczania religii można udoskonalać, stosując różne działania pogładowe⁸⁹.

- e) Jeden z posłów lewicy podnosił, „że naukę religii należy ze szkół usunąć dlatego, że między nauką religii a życiem młodzieży widzi rozdźwięk”. Faktycznie, jak stwierdził poseł, nie wszyscy katolicy żyją według zasad etyki katolickiej, ale wina takiego ich życia nie leży w nauce religii. Ona wzywa młodzież do takiego życia, aby rozdźwięku między tym, czego nauczy się młodzież, a tym, co czyni w życiu, nie było. Wskazywał, że nie tylko pomiędzy religią a rzeczywistością istnieją takie kontrasty. Dotyczą one także i innych przedmiotów nauczanych w szkole, one są krytykowane i podpowiada się, że są niepotrzebne, ale nikt z tego powodu nie żąda ich usunięcia⁹⁰.
- f) Wskazywał, że wskutek usunięcia nauki religii ucierpi etyka i twierdził, że etyka nie ma nic wspólnego z nauką religii. Odnosił się do tego, że etykę mają także korsarze, złodzieje i że etyka jest zależna od samego ludzkiego rozumu i rozwoju kulturalnego społeczeństwa, a nie od religii. Poseł Kotuła stwierdził, że etyka katolicka opiera się na powadze Boga, który przekazał prawdy etyczne mające charakter ponadczasowy, i ta etyka jest niewzruszalna⁹¹.
- g) Argument, że ks. G. Piramowicz wprowadził do szkoły tylko naukę etyki, a pominął naukę wiary, uznał za częściowo prawdziwy. Ks. G. Piramowicz faktycznie kładł nacisk na naukę etyki, ale nie wykluczał nauki religii. Chciał, żeby przy wykładzie nauki etyki uwzględniano naukę objawioną⁹².
- h) Uznał, że stwierdzenie posła z lewicy że „państwo to musi wychowywać dobrych obywateli a nie dobrych katolików” nie jest sprzeczne z nauką religii, gdyż wychowanie katolickie nie przeszkadza dobremu wychowaniu obywatelskiemu, a nawet przyczynia się do niego. Na zakończenie przemówienia ks. Kotuła opowiedział się przeciwko fakultatywności nauczania religii w szkołach. Tłumaczył, że „gdybyśmy się poświadczyli za fakultatywnością nauki religii w szkole, popełnilibyśmy ten błąd przeciw któremu i mówcy z lewicy się oświadczają, bo byśmy zadawali przymus tej młodzieży, odciągając ją od nauki religii, kiedy ona chce się tej religii uczyć”⁹³.

⁸⁹ Tamże, l. 14–15.

⁹⁰ Tamże, l. 15–16.

⁹¹ Tamże, l. 16–17.

⁹² Tamże, l. 17.

⁹³ Tamże, 12–18.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

Wypowiedź posła ks. Stanisława Maciejewicza (ZM⁹⁴) stanowiło przeciwagę do wcześniejszej wypowiedzi posła K. Czapińskiego (PPS), który w swoim przemówieniu stwierdził, że nie uznaje szkoły „która będzie wychowywać dzieci, tak żeby musiałyby koniecznie uczyć się religii”. Wskazywał, że jeżeli dzieci uczymy trudnych formułek matematycznych, muzyki, gimnastyki, śpiewu, to warto pozwolić, „ażeby religijni rodzice tych dzieci mieli prawo podnieść głos i domagać się, ażeby one były wychowywane jak oni pragną, nie zaś jak chce jakaś partia, która jutro może rozsypać się w proch”⁹⁵. Dlatego poseł stał na stanowisku, że religia powinna być wykładana w szkole, bo tego chce ludność. Jednocześnie odnosił się do tego, że jeśli ktoś uznaje religię, to musi także uznać jej prawa w relacji do dzieci, aby nauczyć jej zasad. Stąd wypływa obowiązkowość nauczania religii, bo „myśmy do tej pory nie ogłosili światu, że jesteśmy antyreligijnym, bezreligijnym czy ateuszowskim narodem”⁹⁶. Odpowiadał także na zarzut dotyczący tego, że kapłani lub nauczyciele religii nie stają na wysokości zadania odpowiedniego nauczania religii. Pytał się, czy każdy ojciec, czy każdy pedagog stoi na wysokości swojego zadania. Wskazywał, że zaborcze władze rosyjskie robiły wszystko, ażeby sponiewierać i ośmieszyć religię katolicką. Część osób została wychowana pod wpływem zarzutów, antagonizmów i uprzedzeń religijnych. Odnosił się także do myślicieli XVIII- i XIX-wiecznych, którzy twierdzili, że bez religii nie można być człowiekiem dobrym i cnotliwym.

Wskazywał na pedagoga Felixa Arkana i racjonalistę Jouffroy, a na koniec przytoczył wydarzenia, które miały miejsce na ziemi mińskiej, gdzie pan Świda założył ok. 300 szkół. Niedługo potem zjawił się o rosyjski *sojusz gorodow* i pozakładał własne szkoły, dając obfite obiady i śniadania uczniom, aby ściągnąć tam dzieci. Gdy się to nie udało, przysłała do pana Świda córka Tołstoja, znanego pisarza, człowieka postępowego i wielkiego demokrata, oświadczając, że „moje szkoły zbankrutowały, bo rodzice przyszli do naszych szkół, które z wami konkurowały i powiedzieli, jeśli w ciągu 3 dni nie będzie krzyża, nie będzie wykładów z religii w polskim języku, rozbijemy wam całą szkołę [...] teraz spostrzegamy, że nasza metoda nie ma żadnego znaczenia, wasza Ewangelia zwyciężyła nas”⁹⁷.

W załączniku do druku projektu konstytucji autorstwa Komisji Konstytucyjnej (druk 1883)⁹⁸ dodano poprawki zgłoszone podczas drugiego czytania na Sejmie Ustawodawczym. Poprawka posła ks. K. Kotuli dodawała po słowach „w szkole początkowej” słowo „zawodowej”, wówczas projektowany art. 125 brzmiałby

⁹⁴ Zjednoczenie Mieszczańskie.

⁹⁵ SU, sten. pos. z 192 z 2 grudnia 1920 r., l.28.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, l. 25–31.

⁹⁸ SU, załącznik do druku 1883.

następująco: „W szkole początkowej, zawodowej i średniej, utrzymywanej w całości lub części przez państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii obowiązkową. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego, z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”.

Druga poprawka zainicjowana została przez posła A. Chudego i postulowała, aby po słowach „jest nauka religii obowiązkową” dodać „dla dzieci (uczniów), których rodzice lub opiekunowie wyrażą w tym kierunku zgodę”. Wówczas omawiany artykuł przyjąłby postać: „W szkole początkowej i średniej, utrzymywanej w całości lub części przez państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii obowiązkową dla dzieci (uczniów), których rodzice lub opiekunowie Wyrażam w tym kierunku zgodę. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego, z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”.

V. SPRAWOZDANIE KOMISJI KONSTITUCYJNEJ

Sejm po drugim czytaniu projektu, na posiedzeniu w dniu 5 lutego 1921 r., odesłał projekt konstytucji do Komisji Konstytucyjnej w celu uwzględnienia zgłoszonych poprawek. Komisja podczas obrad w dniach 10, 25 lutego oraz 1, 2, 4 i 5 marca 1921 r. przygotowała projekt konstytucji, który został w dniu 5 marca 1921 r. skierowany do Sejmu Ustawodawczego⁹⁹. Dokument ten otrzymał druk nr 2561.

Zagadnienia dotyczące nauki religii, podobnie jak i we wcześniejszym projekcie, znajdowały się w rozdziale V (*Powszechne obowiązki i prawa obywatelskie*), w art. 120. Zaproponowano następującą postać tego artykułu: „W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej lat 18, utrzymywanym w całości lub w części przez Państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii dla wszystkich uczniów obowiązkową. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”¹⁰⁰.

Do tej treści artykułu wniosek mniejszości zgłosił PPS, który proponował, aby po słowach „jest nauka religii obowiązkową” dodać słowa „dla dzieci (uczniów), których rodzice lub opiekunowie wyrażą w tym kierunku zgodę”¹⁰¹. Było to powtórzenie poprawki, którą zgłosił podczas drugiego czytania poseł A. Chudy.

⁹⁹ SU, druk nr 2561.

¹⁰⁰ Tamże, s. 44–45.

¹⁰¹ Tamże, s. 44.

VI. NAUKA RELIGII W SZKOLE W TRZECIM CZYTANIU PROJEKTU KONSTYTUCJI I UCHWALENIE USTAWY ZASADNICZEJ

Ostatnie, trzecie czytanie projektu konstytucji odbyło się na marcowych posiedzeniach Sejmu Ustawodawczego. Zagadnienia dotyczące nauczania religii omawiane były na 220. posiedzeniu 16 marca 1921 r. Podczas niego głosowano nad wniesioną w Komisji Konstytucyjnej poprawką PPS. Jej treść przedstawiona została powyżej. Poprawka ta nie uzyskała większości, dlatego nie została uwzględniona.

Następnie poseł Jan Woźnicki (PSL „Wyzwolenie”) zgłosił poprawkę, która polegała na skreśleniu ostatniego zdania proponowanego art. 120, czyli skreśleniu słów: „Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”¹⁰². Poprawka ta także nie zyskała większości. Przegłosowany został zatem art. 120 w wersji zaproponowanej przez Komisję Konstytucyjną. Całość konstytucji została uchwalona na 221. posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego, 17 marca 1921 r.¹⁰³

Przyjęte przepisy przewidywały obowiązkowe nauczanie religii w szkołach publicznych utrzymywanych w całości lub w części przez państwo lub samorząd i kształcących uczniów poniżej 18. roku życia. Nauczanie religii nie było obowiązkowe w szkołach prywatnych i wyższych. Obejmowało wszystkich uczniów szkół publicznych niezależnie od woli ich rodziców lub opiekunów. Nadzór i kierownictwo nad nauczaniem religii przekazane zostały związkom religijnym z zastrzeżeniem nadzoru państwowych władz szkolnych.

ZAKOŃCZENIE

Prezentowana dyskusja parlamentarna Sejmu Ustawodawczego dotycząca problematyki nauczania religii w szkołach prowadzi do wniosków, które wynikają z programów partii politycznych. Środowiska lewicowe i socjalistyczne ówczesnego parlamentu dążyły do tego, by ograniczyć udział Kościoła w procesie kształcenia i wychowania młodzieży. Były przeciwnie nauczaniu religii w szkołach i wpisaniu tego zagadnienia do przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej. Natomiast partie prawicowe opowiadały się za jak najszerzym udziałem Kościoła w procesie wychowania dzieci i młodzieży¹⁰⁴.

¹⁰² SU, sten. pos. 220 z 16 marca 1921 r., l. 22.

¹⁰³ SU, sten. pos. 221 z 17 marca 1921 r., l. 6.

¹⁰⁴ J. Szablicka-Żak, dz. cyt., s. 126. Autorka słusznie twierdzi, że spór dotyczący tego, czy szkoła ma być wyznaniowa, przerodził się w spór dotyczący koncepcji państwa – czy ma ono być świeckie czy wyznaniowe.

Główna dyskusja omawianego zagadnienia odbywała się nad propozycją przedstawioną przez Komisję Konstytucyjną podczas drugiego czytania projektu (art. 125). Brało w niej udział kilku posłów. Argumentacja, która została zaprezentowana przez posłów, dotyczyła płaszczyzny historycznej i współczesnej i odnosiła się do swoiście rozumianej wolności religijnej, opartej na założeniach socjalistycznych, braku przydatności religii, rozdźwięku pomiędzy religią a etyką oraz słabym przygotowaniu merytorycznym nauczycieli religii. Do tego dochodziły jeszcze postulaty ukazujące generalnie wrogość wobec zjawiska religijności.

Ugrupowania prawicowe były za nauczaniem religii w szkołach powszechnych i średnich, które były finansowane lub współfinansowane przez państwo lub samorządy. Odpowiedzi posłów prawicowych koncentrowały się na zbijaniu argumentów swoich adwersarzy. Całościowej odpowiedzi na argumentację posłów K. Czapińskiego (PPS) i J. Putka (PSL Lewica) udzielił ks. Kazimierz Kotuła (SKL).

Po dalszych pracach w Komisji Konstytucyjnej zagadnienie nauczania religii w szkołach znalazło się w art. 120 projektu konstytucji. Podczas trzeciego czytania nie wprowadzono żadnych zmian w treści artykułów i w takiej formie zostały uchwalone w konstytucji 17 marca 1921 r. Odzwierciedlały one charakter ówczesnej polityki oświatowej państwa, która uznawała edukację religijną za ważny czynnik w procesie kształtowania i wychowania dzieci i młodzieży.

BIBLIOGRAFIA

AKTY NORMATYWNE

- Dziennik Rozporządzeń c. i k. Jeneralnego Gubernatorstwa Wojskowego dla Austryacko-Węgierskiego Obszaru Okupowanego w Polsce 1916, cz. 19, poz. 120.
- Dziennik Rozporządzeń Generalnego Gubernatora Warszawskiego Nr 87, poz. 378.
- Rozporządzenie generalnego gubernatora warszawskiego oraz c. i k. generalnego gubernatora wojskowego z dnia 6 grudnia 1916 r. o tymczasowej Radzie Stanu w Królestwie Polskiem, Dziennik Rozporządzeń dla Jeneralnego Gubernatorstwa Warszawskiego z 1916 Nr 55, poz. 210.
- Rozporządzenie ogólne dotyczące oddania zarządu szkolnictwa Komisji Przejściowej Tymczasowej Rady Stanu, Dziennik Urzędowy Departamentu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1917 Nr 1, 23–24.
- Tymczasowy regulamin obrad Sejmu Ustawodawczego RP, Warszawa 1919.

Uchwała Sejmu z dnia 20 lutego 1919 r. o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa, Dz. Pr. P. P. z 1919 Nr 19, poz. 226.

Zákon ze dne 29. února 1920, kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky; 121/1920 Sb.

DRUKI SEJMOWE

Sejm Ustawodawczy, druk nr 433.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 433A.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 433B.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 433C.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 443D.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 443E.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 433F.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 1883.

Sejm Ustawodawczy, druk nr 2561.

Sejm Ustawodawczy, załącznik do druku nr 1883.

Sejm Ustawodawczy, załącznik do druku nr 2561.

SPRAWOZDANIA SEJMU USTAWODAWCZEGO

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 33. z 6 maja 1919 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 35. z 9 maja 1919 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 36. z 10 maja 1919 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 37. z 13 maja 1919 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 160. z 8 sierpnia 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 179. z 28 października 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 180. z 29 października 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 181. z 4 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 185. z 16 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 186. z 17 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 187. z 19 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 188. z 23 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 191. z 30 listopada 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 192. z 2 grudnia 1920 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 220. z 16 marca 1921 r.

Sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 221. z 17 marca 1921 r.

LITERATURA

- Balicki A., *Problematyka pozycji religii w szkole w pracach Sejmu Ustawodawczego 1919-1922, „Studia z Prawa Wyznaniowego”* 2009, nr 12, s. 267–292.
- Bełcikowska A., *Stronnictwa i związki polityczne w Polsce. Charakterystyka, dane historyczne, programy, rezolucje, organizacje partyjne, prasa przywódcy*, Warszawa 1925.
- Bełcikowski J., *Charakterystyki i programy stronnictw politycznych na terenie Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1923.
- Bełcikowski J., *Stronnictwa, partie, unie, federacje, kluby polityczne na ziemiach polskich i ich programy w roku 1921*, Warszawa–Lwów 1921.
- Czajkowski J., *Model dwuizbowości w konstytucjach polskich z 1921 i 1997 r.* [w:] *Szkice o zasadach i instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej*, red. J. Czajkowski, M. Grzybowski, Kraków 2002, s. 43–54.
- Czajkowski J., *Senat w konstytucjach z 1921 i 1997 r.* [w:] *Ciągłość a zmiana w systemach ustrojowych: szkice o instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Kraków 1999, s. 43–59.
- Falski J., Jacek B., *Zasada równości w polskich konstytucjach (1791-1935)*, „Państwo i Prawo” 1997, R. 52, nr 1, s. 3–16.
- Fiedorczyk P., Nowakowski A., *Pozycja prawnoustrojowa Zgromadzenia Narodowego w polskich konstytucjach (1921, 1989-1997)* [w:] *Miscellanea Iuridico-Historica. In memoriam Irena Kwiatkowska-Malinowska*, red. A. Nowakowski, Białystok 1999, s. 77–90.
- Gąsiorowska N., *O sytuacji w szkolnictwie ludowym w Królestwie Polskim* [w:] *PPS – Lewica 1906-1918. Materiały i dokumenty*, t. 2: 1911-1914, Warszawa 1962.
- Grzybowska M., *Kształtowanie systemu samorządu terytorialnego i koncepcji samorządowych w II Rzeczypospolitej (1918-1933)* [w:] *Ciągłość a zmiana w systemach ustrojowych: szkice o instytucjach ustrojowych II i III Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, Kraków 1999, s. 89–99.
- Hospes [A.J. Nowowiejski], *Konferencje Episkopatu Prowincji Warszawskiej 1906-1918*, „Ateneum Kapłańskie” 1927, nr 20, s. 109–126.
- Hozer J., *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974.
- Hozer J., *Polska Partia Socjalistyczna w latach 1917-1919*, Warszawa 1962.
- Kakowski A., *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, Kraków 2000.
- Komarnicki W., *Polskie prawo polityczne*, Warszawa 1922.
- Konarski K., *Dzieje szkolnictwa w b. Królestwie Kongresowym 1915–1918*, Kraków 1923.
- Konstytucje polskie. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, t. 1–2, Warszawa 1990.
- Krukowski S., *Geneza konstytucji z 17 marca 1921*, Warszawa 1977.
- Maj E., *Związek Ludowo-Narodowy (1919–1928)*, Lublin 2000.

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

- Mroziuk T., *Projekt konstytucji Państwa Polskiego Tymczasowej Rady Stanu z 1917 r. na tle polskiej tradycji ustrojowej*, „Rocznik Historyczny Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego” 2019, nr 35, s. 49–91.
- Osuchowski J., *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967.
- Pęcherski M., Świątek M., *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977. Podstawowe akty prawne*, Warszawa 1978.
- Pietrzak M., *Konstytucja 17 III 1921 r. z perspektywy 80 lat*, „Przegląd Sejmowy” 2001, R. 9, z. 2, s. 9–20.
- Pietrzak M., *Prezydent w konstytucjach polskich XX wieku [w:] Silne państwo*, red. M. Szyszkowska, Białystok 1999, s. 39–62.
- Pietrzak M., *Uchwalenia konstytucji marcowej (17 marca 1921) [w:] Tryby uchwalania polskich konstytucji*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 1989, s. 43–53.
- Piramowicz G., *Powinności Nauczyciela, mianowicie zaś w Szkołach parafialnych, i sposoby ich dopełnienia. Dzieło użyteczne pasterzom, panom i ich namiestnikom, o dobro ludu troskliwym, rodzicom i wszystkich edukacją bawiącym się*, Warszawa 1787.
- Polski słownik judaistyczny. Dzieje - kultura - religia - ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, t. 1, Warszawa 2003.
- Programy partii i stronnictw politycznych w Polsce w latach 1918-1939*, oprac. E. Orlof, A. Pasternak, Rzeszów 1993.
- Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1993*, red. J. Jachimiek, Lublin 1995.
- Różański M., *Problematyka szkolna w obradach Konferencji Episkopatu Prowincji Warszawskiej w okresie niewoli narodowej (1906 – 1918)*, „Saeculum Christianum” 2007, nr 1(14), s. 121–134.
- Rzepecki T., *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919*, Poznań 1920.
- Sarnecki P., *Konstytucja marcowa a rozwój konstytucjonalizmu polskiego*, „Przegląd Sejmowy” 2001, R. 9, z. 2, s. 21–40.
- Sokolnicki B., *Samorząd terytorialny w polskich konstytucjach [w:] W kręgu zagadnień konstytucyjnych. Profesorowi Eugeniuszowi Zwierzchowskiemu w darze*, Katowice 1999, s. 315–330.
- Statystyka polska*, Warszawa 1919.
- Sylwestrzak A., *Instytucja praw i wolności obywatelskich w konstytucjach polskich (1791-1935)*, „Studia Prawnoustrojowe” 2006, t. 6, s. 5–33.
- Szablicka-Żak J., *Szkolnictwo i oświata w pracach Sejmu Ustawodawczego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997.
- Szczepanik J., *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w szkole w latach 1918-1927*, Kraków 1997.

- Szulc T., *Własność w konstytucjach II Rzeczypospolitej* [w:] *Własność i jej ograniczenia w prawie polskim*, red. K. Skotnicki, K. Winiarski, Częstochowa 2004, s. 13–18.
- Trzebiatowski K., *Szkolnictwo powszechne w Polsce w latach 1918-1932*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.
- Wątor A., *Działalność Związku Ludowo-narodowego w latach 1919-1922*, Szczecin 1992.

STRESZCZENIE

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. przystąpiono do opracowania konstytucji. W tym celu utworzono w Sejmie Ustawodawczym Komisję Konstytucyjną. Do Komisji tej wpłynęły wnioski z projektami konstytucji opracowanymi przez rząd i kluby poselskie. Z problematyki prawa wyznaniowego w projektach konstytucji były m.in. zagadnienia dotyczące nauczania religii w szkołach. Omówienie tego zagadnienia w czasie debaty konstytucyjnej jest celem tego artykułu.

Pierwsze czytanie projektu rządowego i PSL „Wyzwolenie” odbyło się od 6 do 13 maja 1919 r. Projekty te skierowano do dalszych prac w Komisji Konstytucyjnej, do której wpłynęły także inne projekty klubów parlamentarnych. Komisja opracowała wspólny projekt konstytucji, który otrzymał druk nr 1883. W rozdziale V (*Prawa i obowiązki obywatelskie*) zamieszczony został art. 125, który zawierał obowiązkowe nauczanie religii wyznaniowej dla dzieci i młodzieży. Nadzór nad jej nauczaniem miała sprawować kompetentna władza kościelna z zachowaniem przepisów państwowych. Dyskusja nad tym projektem przebiegała w dwóch torach. Posłowie partii centrowych i konserwatywnych byli za nauką religii, a partii socjalistycznych przeciw. Podczas dyskusji za proponowanym zapisem zgłoszono poprawki, które miały być przedyskutowane na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej.

Komisja Konstytucyjna w lutym i na początku marca 1921 r. przepracowała projekt konstytucji i odbyło się trzecie czytanie. Po korektach artykuł dotyczący nauczania religii otrzymał numer 120 i konstrukcyjnie niewiele różnił się od zaplanowanego wcześniej art. 125. Stanowiska posłów były takie same jak podczas drugiego czytania. Artykuł dotyczący nauczania religii obejmował obowiązkowe nauczanie religii do 18. roku życia w szkołach utrzymywanych całkowicie lub częściowo przez państwo lub władze samorządowe. Kierownictwo i nadzór nad nauką religii należały do właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem nadzoru państwowych władz szkolnych.

Słowa kluczowe: wyznanie, nauka religii, sejm ustawodawczy, Konstytucja z 1921 r.

TEACHING RELIGION IN THE PARLIAMENTARY AT SCHOOL DEBATE
ON THE MARCH CONSTITUTION, 1921

Regained independence of Poland in 1918 resulted in the preparation of the constitution. For this purpose, a Constitutional Committee was established in the Legislative

Problematyka nauczania religii w szkole w debacie parlamentarnej nad konstytucją...

Parliament. The Committee received applications with draft constitution prepared by the government and parliamentary clubs. Issues related to religious education were present in the drafts of the constitution. The purpose of this article is to discuss this issue during the constitutional debate.

The first reading of the bills of the government and of the PSL "Wyzwolenie" (May 6th to 13th, 1919) resulted in submission of the bills for further work in the Constitutional Committee, which also received other drafts of parliamentary clubs. The commission prepared a joint draft of the constitution, which was issued in the form no. 1883. In the title V "Rights to be freely civic bundles" art. 125 was included, which stated compulsory religious education for children and adolescents. Its teaching was to be supervised by the competent ecclesiastical authority in compliance with state regulations. The discussion on this project took place in two stages. Members of the centrist and conservative parties were for teaching religion, and socialists – against. During the discussion on the proposed provision, amendments were tabled, which were to be discussed at the meeting of the Constitutional Committee.

The constitutional commission in February and early March 1921 worked out the draft constitution, and the third reading took place. After corrections, the article on teaching religion was numbered 120. Structurally it did not differ much from the previously planned art. 125. MPs' positions were the same as at the second reading. Art. 120 of the Constitution on religious teaching covered the following scope: compulsory religion education up to the age of 18 in schools fully or partially supported by the state or local government authorities; the direction and supervision of religious instruction belonged to the relevant religious association, subject to supervision by the state school authorities.

Keywords: denomination, religious education, legislative parliament, Constitution of 1921.

Tomasz Sypniewski

DOI: 10.34888/ppw.2021.267-290

ORCID 0000-0003-0667-6047

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy

t.sypniewski@kpsw.edu.pl

POLICJA PAŃSTWOWA WOBEC BYDGOSKIEJ PARAFII POLSKIEGO NARODOWEGO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (1925–1939)

Bydgoszcz to miasto, które praktycznie od samych swoich początków zawsze leżało na pograniczu zróżnicowanym kulturowo, a w pewnym sensie i religijnie. Szczególnie mocno dało się to zauważyć, począwszy od XVI w., kiedy również na ziemiach polskich rozwinął się ruch reformacyjny. Dlatego chyba nikogo nie zaskoczyło, gdy w latach dwudziestych XX w. na terenie Bydgoszczy i jej najbliższych okolic próbował się zainstalować ruch religijny mający wprowadzić swe korzenie na odległym, amerykańskim kontynencie, jednak swoim duchem i kwintesencją ideologii był mocno osadzony w dziewiętnastowiecznym nurcie polskiego patriotyzmu. Chodzi tutaj o Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK), którego początki sięgają przełomu XIX i XX w. Z perspektywy historycznej nie może też nikogo zdziwić fakt, że szczególnie w początkowym okresie ten stosunkowo nowy odłam chrześcijaństwa zyskał sporą rzeszę wiernych, sięgająca niemal 6 tys. osób.

Złożyło się na to wiele czynników, ale jednym z istotniejszych była wspomniana wcześniej tradycja współfunkcjonowania w Bydgoszczy wielu wyznań. Z tej perspektywy takim elementem przygotowującym grunt pod powstanie Kościoła narodowego w Bydgoszczy było utworzenie w kwietniu 1854 r. gminy chrześcijańsko-apostolsko-katolickiej. Wywodziła się ona z niemieckiego prądu narodowego katolicyzmu. Ten nurt religijny został zapoczątkowany przez ks. Jana Czerskiego z Piły. Podstawą dla tego ruchu religijnego były założenia doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego. Zostały one jednak nieco zmodyfikowane, choćby przez zniesienie prymatu papieża i odprawianie mszy świętej w języku narodowym¹.

¹ E. Alabrudzińska, *Polski Narodowy Kościół Katolicki [w:]* tejże, *Mniejszości wyznaniowe w Bydgoszczy w latach 1920-1939*, Toruń 1995, s. 47.

PNKK swoimi początkami również sięga XIX w., a jego powstanie było związane z masową wówczas emigracją polskiej ludności do Stanów Zjednoczonych. Tutaj jednym z podstawowych elementów tworzących się polskich wspólnot były parafie rzymskokatolickie. Funkcjonowanie ich nie było jednak pozbawione elementów konfliktowych. Wiele podstawowych przyczyn kłótni i sporów tkwiło w samych parafianach pochodzących z Polski. Wynikało to głównie z różnic w pochodzeniu społecznym czy choćby w odmiennościach kulturowo-mentalnych pomiędzy poszczególnymi regionami leżącymi na terenach trzech różnych państw zaborczych². Jednakże konflikty i nieporozumienia na tle wewnętrznych różnic udawało się z reguły zażegnować bez większych reperkusji.

Znacznie bardziej brzemiennie w skutkach miało się okazać skonfliktowanie na tle różnic interesów narodowych i ekonomicznych w ramach amerykańskiego Kościoła rzymskokatolickiego. Począwszy od lat 60. XIX w. jego hierarchie podjęli działania mające na celu stworzenie jednolitej, niepodzielonej etnicznie wspólnoty. Starano się więc zacierać wszelkie różnice, i to zarówno w liturgii, obrzędowości, jak i w obyczajach religijnych. Do tego nałożyły się jeszcze konflikty na tle finansowym. Wśród wiernych spore oburzenie wywoływał fakt, iż świątynie przez nich fundowane i utrzymywane nie stanowiły ich własności jako wspólnot parafialnych, lecz były przypisane poszczególnym biskupom, z których zdecydowana większość wywodziła się z Irlandii bądź Niemiec. Taka konstrukcja prawna wynikała ze specyfiki amerykańskich regulacji dotyczących prawa własności. Jednak dla wiernych żyjących w otoczeniu wspólnot protestanckich, gdzie parafianie w istotny sposób decydowali o majątku swojego Kościoła, był to trudny do zaakceptowania fakt. Największe oburzenie wywoływało to, iż wierni nie mieli żadnego wpływu na zarządzanie majątkiem pochodzącym ze wspólnych składek³.

Nawarstwianie się konfliktów na tle tych dwóch spraw zaczęło prowadzić do tworzenia się tzw. parafii niezależnych (czyli nieuznających zwierzchnictwa miejscowego biskupa), które zresztą nie były polskim „wynałazkiem”. Pierwsza taka polska zbuntowana wspólnota powstała w 1873 r. niedaleko osady Polonia. Następne utworzono je m.in. w Detroit, Passaic, Priceburg, Plymouth, Baltimore, Buffalo, Chicago i Scranton⁴. Pewne światło na stosunki wyznaniowo-hierarchiczne panujące w ówczesnym Kościele rzymskokatolickim rzuca wypowiedź biskupa Johna Irelanda⁵, który do studentów w polskim seminarium

2 K. Białecki, *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003, s. 12.

3 T. Sypniewski, *Polski Narodowy Kościół Katolicki na terenie Ziemi Zawkrzeńskiej*, „Ziemia Zawkrzeńska” 2007, t. 11, s. 110–111.

4 K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 13.

5 Stał on od 31 lipca 1884 r. na czele Archidiecezji Saint Paul i Minneapolis.

Policja Państwa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

miał powiedzieć „Zamerykanizujcie mi Polaków to zrobimy was biskupami. [...] Krzyk i hałas powstał wtedy ogromny wśród Polonii amerykańskiej”⁶.

Szczególnie mocno zaogniony konflikt miał miejsce w parafii w Scranton. Począwszy od 1896 r. proboszczem był tam ksiądz Ryszard Aust – Niemiec ze Śląska. Jego gospodarka majątkiem wspólnoty parafialnej wywoływała wiele napięć i konfliktów na linii duszpasterz–wierni. Pomimo wielu prób nie udało się stworzyć komisji rewizyjnej, która miałaby sprawdzić rzetelność rozliczeń finansowych. Również wiele próśb o pomoc w rozwiązaniu nawarstwiających się konfliktów, kierowanych do miejscowego bpa W. O’Hary (Irlandczyka), nie przyniosło żadnego efektu⁷. Większość parafian ze skonfliktowanej wspólnoty na swojego przywódcę obrała miejscowego wikarego ks. Franciszka Hodura⁸.

Kiedy doszło już do takiej eskalacji konfliktu, iż nie było żadnych perspektyw na jego rozwiązanie, podjęto decyzję o wysłaniu delegacji wiernych do Watykanu. Na czele tejże deputacji stanął wspomniany wcześniej ksiądz wikary – F. Hodur. Delegacja ta miała przedstawić Ojcu Świętemu dezyderaty dotyczące m.in. takich spraw jak przekazanie prawa własności nieruchomości majątku parafialnego wspólnotom, z których składek ten majątek został pobudowany, wprowadzenie możliwości wyboru niezależnych od proboszcza i biskupa zarządów czy też inaczej komitetów parafialnych. Ostatni wniosek dotyczył wprowadzenia zwyczaju uzyskiwania przez biskupa wcześniejszej aprobaty społeczności parafialnych dla swoich kandydatów na stanowiska proboszczów.

Dzisiaj można powiedzieć, że żądania te już tak bardzo nie szokują, choć i teraz przynajmniej część z nich trudno byłoby przeforsować. Tym bardziej wówczas były one zupełnie nie do zaakceptowania przez hierarchię Stolicy Apostolskiej. Co ciekawe, delegacja wiernych została przyjęta przez kardynała Mieczysława Ledóchowskiego. Była to jednak tylko pozornie sprzyjająca okoliczność, gdyż kapłan ten niespecjalnie utożsamiał się ze swoim polskim pochodzeniem⁹ i raczej uważał się za ultramontanistę, człowieka całkowicie oddanego sprawom Kościoła rzymskokatolickiego.

Stosunek tego duchownego do przybyłej delegacji najlepiej charakteryzuje jego wypowiedź skierowana do F. Hodura. Stwierdził on wówczas, iż „Wracaj prędko i zapamiętaj to sobie raz na zawsze, że Stolica Święta nie będzie

6 K. Adamus-Darczewska, *Kościół Polskokatolicki, społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*, Wrocław 1967, s. 35.

7 Tamże, s. 39.

8 K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 12.

9 Jako przykład jego poglądów można wskazać na fakt, iż po nominacji w dniu 24 kwietnia 1866 r. na metropolitę poznańsko-gnieźnieńskiego zakazał on śpiewania w podległych mu kościołach pieśni *Boże coś Polskę*. Zobowiązał się również do powstrzymywania Kościoła od wspierania ruchów narodowych. Zakazywał organizowania jakichkolwiek nabożeństw o charakterze narodowym. Zob. Z. Kowalczyk, *Wielcy ludzie Kościoła, Kardynał Mieczysław Halka Ledóchowski*, Kraków 2005, s. 47 i nn.

ustanawiała osobnych praw ani osobnych biskupów dla garści katolików polskiego pochodzenia w Ameryce, skazanych na niezawodne wynarodowienie spośród kulturalnego i bogatego otoczenia. Sentyment wasz nie ma sensu ani najmniejszych widoków na poparcie tutaj. Wybijcie to sobie raz na zawsze z głowy”¹⁰.

Oceniając postawę ówczesnego Ojca Świętego, należy mieć na uwadze fakt, że na nasz dzisiejszy obraz głowy Kościoła bezsprzecznie pozytywne piętno odcisnęła wspañiały i bardzo długi pontyfikat Jana Pawła II. Jako następcą Piotrowy był bardzo zaangażowany w pracę na rzecz zmian i reformy Kościoła, jednocześnie nigdy nie zapomniał o tym, że jest Polakiem, i jeśli tylko mógł, wspomagał swoich rodaków. Wcześniej stosunek Stolicy Apostolskiej do spraw Polski był najczęściej dyktowany szeregiem różnorodnych czynników, w tym i potrzebami bieżącej polityki zagranicznej. Jako przykład można wskazać na encyklikę wydaną 9 czerwca 1832 r. przez papieża Grzegorza XVI, w której to potępił powstanie listopadowe jako bunt przeciwko legalnej władzy¹¹.

Po powrocie delegacji z F. Hodurem na czele do Scranton wydarzenia potoczyły się już lawinowo. Najpierw cała niepokorna wspólnota została obłożona ekskomuniką, która została publicznie, w ramach protestu, na oczach wiernych spalona. Następnie nastąpił systematyczny proces konsolidacji wszystkich parafii niezależnych, skonfliktowanych z wyższą hierarchią kościelną. Początkowo tworząca się wspólnota skupiła się na wprowadzeniu języka polskiego do liturgii zamiast powszechnej wówczas łaciny. Była to wtedy jeszcze jedyna, oprócz oczywiście nieuznawania zwierzchnictwa papieża¹², znaczniejsza różnica między zaczątkami Kościoła narodowego a Kościołem rzymskokatolickim. Dopiero w późniejszym czasie zaczął się kształtować zupełnie nowy kanon założeń ideowych i doktrynalnych¹³. W ogóle nowa wspólnota religijna upodobniała się coraz bardziej do pozostałych Kościołów określanych jako tzw. starokatolickie¹⁴. Niewątpliwie wpływ na to miało przyjęcie w 1904 r. PNKK do Unii Utrechckiej¹⁵.

Począwszy od 1918 r. Kościół narodowy podjął akcję misyjną na terenach Polski. Pierwsza parafia rozpoczęła swoją działalność na początku lat dwudziestych w Krakowie. W dużej mierze pozyskiwani wierni wywodzili się ze środowisk wiejskich, gdzie Kościół ten zdobywał sobie wiernych poprzez głoszenie, stosunkowo radykalnych jak na tamte czasy, poglądów w zakresie

¹⁰ E. Warchoł, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922-1952)*, Radom 1995, s. 17–18.

¹¹ J. Gaworski, *Niepodległa, bo katolicka? O kościele czasów zaborów*, Sulejówek 2019, s. 24–25.

¹² K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 14.

¹³ T.R. Majewski, *Album Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1989, s. 41–47.

¹⁴ T.R. Majewski, *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*, Warszawa 1987, s. 115–138.

¹⁵ K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 14–15.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

konieczności przeprowadzenia reformy rolnej oraz np. niepobierania opłat za posługi kapłańskie. Również ośrodki miejskie, choć nie w takim stopniu jak wieś, były miejscem pozyskiwania nowych wyznawców. Najwięcej wiernych skupiały wspólnoty położone w Małopolsce oraz na Lubelszczyźnie.

Charakterystyczną cechą działalności misyjnej Kościoła narodowego była stosunkowo bliska współpraca z lewicowymi odłamami ruchu ludowego i partii socjalistycznych. Należy tu jednak zaznaczyć, że nie chodziło o wsparcie skrajnych ruchów lewicowych, czyli np. komunistów. Problem sympatii politycznych wydaje się jednak bardziej złożony. Znany jest szereg przykładów dobrej współpracy z działaczami i politykami wywodzącymi się z kręgów sanacyjnych, jak to miało miejsce choćby w Mławie¹⁶. Zanotowano również przykład rozstrzelania przez oddział Armii Ludowej proboszcza jednej z parafii narodowych na Lubelszczyźnie, w okolicach Modliborzyc, za jego współpracę z Narodowymi Siłami Zbrojnymi¹⁷.

Stosunkowo dynamiczny rozwój Kościoła został zahamowany dopiero na początku lat trzydziestych, kiedy to doszło w jego ramach do ostrego konfliktu i faktycznego rozłamu za sprawą bpa Władysława Farona. Podjął on działania mające na celu uniezależnienie struktur kościelnych znajdujących się w Polsce od ośrodków decyzyjnych w Stanach Zjednoczonych. Podział ten przetrwał aż do wybuchu wojny, lecz stopniowo malała liczba duchownych i wiernych popierających dążenia rozłamowców¹⁸.

W okresie powojennym PNKK przez kilka pierwszych lat działał w miarę niezależnie i był tolerowany przez ówczesne władze. Jego oficjalne uznanie nastąpiło na podstawie dekretu z 1 lutego 1946 r., ostatecznie legalizującego ten związek religijny. Dekret został wydany przez Departament Wyznaniowy Administracji Publicznej, a podpisał się pod nim podsekretarz stanu dr. A. Żaruk-Michalski. W dekrecie wskazano, iż podstawą do uznania tej grupy religijnej za publicznoprawny związek religijny był art. 116 Konstytucji z 17 marca 1921 r. Zastrzeżono jednak, iż relacje pomiędzy państwem a nowo uznanym Kościołem będą szczegółowo ustalone w drodze osobnej ustawy oraz innych aktów normatywnych¹⁹. Pierwsza istotniejsza regulacja w tym obszarze miała miejsce 13 maja 1947 r., kiedy to przyznano moc dowodową księgom rejestracyjnym dla urodzeń, zgonów i małżeństw²⁰.

¹⁶ T. Sypniewski, dz. cyt., s. 120–121.

¹⁷ Z. Baranowski, *Rys historyczny miejscowości powiatu janowskiego*, Lublin 2001, s. 81–82.

¹⁸ S. Włodarski, *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1964, s. 180 i nn.

¹⁹ E. Warchoń, dz. cyt., s. 121–122.

²⁰ Uregulowano tę kwestię w rozporządzeniu Ministra Administracji Publicznej o przyznaniu mocy dowodowej księgom przeznaczonym do rejestracji urodzeń małżeństw i zgonów prowadzonych przez Polski Narodowy Kościół Katolicki. Co ważne, zalegalizowano wówczas księgi prowadzone

Władze PRL bardzo ambiwalentnie podchodziły do tego związku wyznaniowego. Z jednej strony traktowały go jako naturalną konkurencję dla Kościoła rzymskokatolickiego, z drugiej niechętnie patrzyły na fakt, iż na czele Kościoła stały władze mające siedzibę w USA. Dlatego też pomimo ważnego kroku, jakim było oficjalne uznanie statusu tego Kościoła, kapłani i wierni nie mogli czuć się bezpiecznie²¹. W 1951 r. na osobiste polecenie płk Juli Brystygierowej dokonano aresztowania bpa Józefa Padewskiego – administrującego Kościołem w imieniu amerykańskiej centrali – oraz jego najbliższych współpracowników, księży Franciszka Koca i Edwarda Narbutowicza²². Zostali oni poddani brutalnemu śledztwu²³ i 10 maja 1951 r. Radio Wolna Europa podało informację, iż „Ks. Bp. Józef Padewski został śmiertelnie zakatowany przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa”. Jako oficjalną przyczynę zgonu podano zawał serca, czemu zupełnie przeczyły rozległe rany na ciele powstałe w wyniku pobicia i przypalania (sic!)²⁴. Ks. E. Narbutowicz otrzymał krótko potem wieloletni wyrok więzienia. Warto zaznaczyć, iż polski zwierzchnik PNKK był jedynym biskupem chrześcijańskim, który w okresie stalinizmu poniósł w Polsce taką śmierć²⁵.

Na czele Kościoła od tej chwili stanęły osoby całkowicie podporządkowane nowym władzom, które przeprowadziły autokefalizację polskich struktur Kościoła narodowego od jego dotychczasowej centrali w Stanach Zjednoczonych. Zmieniono wówczas nazwę na Kościół Polskokatolicki. Od tego momentu stał się on w praktyce narzędziem w rękach nowych władz, przeznaczonym głównie do prób budowy przeciwwagi i do zwalczania Kościoła rzymskokatolickiego²⁶.

Wspólnota Kościoła narodowego pojawiła się w Bydgoszczy najprawdopodobniej w marcu 1925 r., czyli zaledwie kilkanaście miesięcy po utworzeniu pierwszych struktur w Małopolsce. Osobą, która przyczyniła się do rozpropagowania tej idei i zarazem do zorganizowania jej zwolenników w strukturę parafialną,

.....
przed 1 stycznia 1946 r. Powstała swoista luka prawna dotycząca wpisów dokonanych w styczniu 1946 r., czyli tuż przed oficjalną legalizacją tej wspólnoty religijnej.

- 21 B. Borówka, *Zarys historii powstania Kościoła Polskokatolickiego na tle Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, „Veritati et Caritati” 2013, t. 1, s. 224.
- 22 K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 59.
- 23 Postawiono im zarzuty dotyczące naruszenia regulacji Dekretu Prezydenta RP z dnia 26 kwietnia 1936 r. o obrocie pieniężnym z zagranicą i obrocie krajowymi i zagranicznymi środkami pieniężnymi. Oprócz tego pojawił się zarzut współpracy z Gestapo oraz wywiadami brytyjskim i amerykańskim. Zob. K. Białecki, *Lepsi katolicy? Ingerencja organów państwa w życie Kościoła polskokatolickiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku*, „Biuletyn IPN” 2004, nr 3(38), s. 33.
- 24 K. Białecki, *Lepsi katolicy?...*, dz. cyt., s. 33.
- 25 Tamże.
- 26 Utrzymywanie w miarę silnych struktur Kościoła Polskokatolickiego było m.in. elementem nacisku na kardynała S. Wyszyńskiego, niepozwalającym podjąć mu zbyt radykalnych działań wobec organizacji tzw. księży patriotów.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

był ks. Stanisław Zawadzki²⁷, który wcześniej pełnił krótko funkcję proboszcza PNKK w Toruniu²⁸. 18 marca odbył się pierwszy odczyt – wiec zwolenników nowego nurtu religijnego. Miał on miejsce przy ul. Dolina 2 w tamtejszej sali Domu Robotniczego. Według źródeł Policji Państwowej (PP)²⁹ wzięło w nim udział ponad 600 osób³⁰. Na zebraniu tym ukonstytuowały się też pierwsze bydgoskie władze narodowej wspólnoty religijnej – parafii p.w. Zmartwychwstania Pańskiego³¹. W ich skład weszli m.in. F. Rybczyński, Jan Chlebowski oraz Bąkowski³². Po kilku miesiącach, ze względów prawno-proceduralnych, wynikających głównie z problemów z oficjalną rejestracją i legalizacją nowo utworzonego związku wyznaniowego, postanowiono nadać bydgoskim strukturom nieco inną formułę prawną. Utworzono i zarejestrowano wówczas Towarzystwo Oświatowe Dzwon Wolności³³. Do zarządu tej nowej struktury obok wcześniej wspomnianych osób dokooptowano jeszcze Wincentego Adamskiego, Józefa

- 27 Ks. Stanisław Maksymilian Zawadzki był proboszczem bydgoskiej parafii PNKK w latach 1925–1929. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1911 r. w Utrechcie, w tamtejszym centrum starokatolicyzmu. W latach 1920–1924 prowadził posługę duszpasterską w parafii Scranton. Przez pewien czas wspierał bpa Franciszka Bończaka w administrowaniu strukturami Kościoła narodowego w Polsce. W 1924 r. objął administrowanie parafii w Toruniu, równolegle udało mu się też utworzyć i zorganizować wspólnoty w Grudziądzu, Jarocinie, Lipnie i Bydgoszczy. W konflikcie między generalnym wikariuszem Władysławem Faronem a bp. F. Hodurem stanął po stronie tego drugiego. Spotkały go za to represje administracyjne polegające m.in. na przeniesieniu z Bydgoszczy – silnej i okrzepłej parafii – do nowoutworzonej wspólnoty w Borysławiu. Bezpośrednim pretekstem do przeniesienia było zorganizowanie przez ks. S. Zawadzkiego w listopadzie 1928 r. konferencji okręgowej w Grudziądzu, gdzie sformułowano tezy skierowane przeciwko działaniom W. Farona. Później jeszcze przez jakiś czas pełnił funkcję rektora seminarium duchownego PNKK w Krakowie, proboszcza tamtejszej parafii oraz redaktora naczelnego „Polski Odrodzonej”. Ostatecznie w 1930 r. w wyniku nasilającej się walki frakcyjnej został on pozbawiony wszelkich funkcji i skierowany do miejscowości Malinowo Nowe k. Ostrołęki, gdzie miał zorganizować zupełnie nową parafię. W 1931 r. zmienił swoje wyznanie i przeszedł pod jurysdykcję Kościoła prawosławnego. Zmarł najprawdopodobniej w 1932 r. Zob. E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 52–53; I. Sadowski, *Polski Narodowy Kościół Katolicki, wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 1985, t. 7, s. 192–218; S. Włodarski, dz. cyt., s. 170–171.
- 28 E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 47.
- 29 W latach 1919–1939 pionierem Policji Państwowej, który zajmował się tematyką omawianą w niniejszym opracowaniu, przechodził szereg zmian organizacyjnych i związanych z tym korekt nazewnictwa. Działania monitorująco-śledcze realizowano kolejno w ramach Defensywy Politycznej, Wydziału IV D, Służby Informacyjnej, Policji Politycznej i Służby Śledczej. W celu pewnego uproszczenia i unifikacji pojęciowej, poprawiającej przejrzystość i czytelność tekstu postanowiłem przy omawianiu poszczególnych zagadnień posługiwać się ujednoliconymi pojęciami „defensywy policyjnej” i „policji politycznej” (podobnie jak np. K. Halicki, *Policja polityczna w Polsce w okresie międzywojennym* [w:] *Wywiad i kontrwywiad wojskowy II RP, Studia i materiały z działalności Oddziału II SG WP*, red. T. Dubicki, Łomianki 2010, s. 295).
- 30 Archiwum Państwowe w Bydgoszczy (dalej: APB), Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, raport PP z 19 marca 1925 r.
- 31 K. Białecki, *Kościół...*, dz. cyt., s. 282.
- 32 Niestety na podstawie obecnie dostępnych materiałów źródłowych nie zawsze można ustalić pełne dane osobowe (czyli pełne brzmienie imienia i nazwiska).
- 33 „Dziennik Bydgoski” 1925, nr 137, s. 7.

Faca i Jana Kaczmarka³⁴. Wśród bardziej aktywnych działaczy wyróżniali się jeszcze Jan Gaca, Jan Kroskowski, Franciszek Nidzgórski, Jan Ławniczak, Stefan Cierzniewski oraz Konrad Lewiński³⁵.

Warto w tym miejscu wspomnieć o sytuacji prawnej nowo utworzonego związku wyznaniowego. W ówczesnym porządku prawnym, ażeby dany związek wyznaniowy mógł otrzymać pełnię praw wynikających choćby z zapisów art. 113, 115 i 116 konstytucji z 17 marca 1921 r., musiał uzyskać akceptację o randze ustawy. W innym przypadku był on niejako tolerowany w ramach zapewnionej w art. 111 i 112 ustawy zasadniczej indywidualnej wolności wyznaniowej. PNKK w tej sytuacji nie przysługiwały żadne uprawnienia dotyczące choćby ochrony prawnej przysługującej innym związkom religijnym posiadającym osobowość prawną. Niosło to też za sobą pewne praktyczne konsekwencje, takie jak brak możliwości prowadzenia aktów stanu cywilnego, tworzenia swoich własnych cmentarzy wyznaniowych czy wpisywania ocen z religii na świadectwach szkolnych³⁶. Trochę inaczej kształtowała się ta sytuacja na terenach różnych byłych zaborów, gdzie jeszcze częściowo obowiązywało inne prawodawstwo. Najgorsza sytuacja była na obszarze dawnego zaboru rosyjskiego, gdzie udzielane przez księży PNKK śluby i rozwody czy też wystawiane metryki nie miały żadnej mocy prawnej³⁷.

Trochę bardziej łagodnie podchodzono do wyznawców tego obrządku w Małopolsce. Tutaj wskazano, iż do momentu oficjalnego uznania tej wspólnoty religijnej mogą oni odprawiać tzw. nabożeństwa domowe przy czym określono, iż podstawą do tego typu praktyk ma być ustawodawstwo austriackie z 1867 r. Problem jednak polegał na braku precyzyjnej, prawnej definicji takiego rodzaju nabożeństwa. Tutaj wiele zależało od urzędników dokonujących oceny konkretnych zdarzeń. Pojawiało się sporo rozbieżności, o czym mogą choćby świadczyć działania wojewody krakowskiego, który w 1923 r. upomniął podległych sobie starostów, iż w wielu wypadkach zbyt liberalnie interpretują to pojęcie. Wskazał, że w „nabożeństwie domowym” może brać udział wyłącznie sama rodzina oraz zamieszkująca z nią służba³⁸. To radykalne zawężenie definicji nie spotkało się jednak z akceptacją władz centralnych i jeszcze w tym samym roku minister spraw wewnętrznych zalecił, ażeby „Pan Wojewoda [...] dopuścił również do wspólnego wykonywania domowych ćwiczeń religijnych

³⁴ E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 48.

³⁵ S. Włodarski, dz. cyt., s. 210.

³⁶ I. Sadowski, dz. cyt., s. 191–192.

³⁷ Orzeczenie Sądu Najwyższego z 10 października 1933 r., sygn. akt K 697/33 OSP T.12, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 1924, t. 3, nr 79.

³⁸ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: MWRiOP) 1917–1939, Departament Wyznań Religijnych (dalej: DWR), sygn. 1383, Pismo wojewody krakowskiego i Komendanta Okręgowego PP w Krakowie z 6.06.1923 r.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

szersze grono wyznawców o ile właściciel danego mieszkania imiennie zaprosi i poręczy spokój i bezpieczeństwo publiczne³⁹.

Nic więc dziwnego, że od samego początku jednym z głównych zmartwień hierarchów Kościoła narodowego była legalizacja ich związku wyznaniowego i umożliwienie mu legalnego podejmowania szeregu działań choćby z zakresu prawa cywilnego i administracyjnego. Pierwszy wniosek wpłynął do właściwych władz centralnych już 10 sierpnia 1921 r.⁴⁰ Kolejne petycje w tej sprawie były wysyłane do władz jeszcze m.in. w 1922, 1926 i 1928 r. Zwracano w nich uwagę na rozbieżne traktowanie wiernych PNKK w różnych województwach. Wskazano np., że „[...] w Województwie lwowskim, lubelskim, pomorskim władze polityczne I i II instancji przekraczają swoje kompetencje i nie zastosowują się do ustaw zasadniczych [...] względnie przepisów Konstytucji marcowej”⁴¹. W przesyłanych petycjach podkreślano również, że wiele istotnych kwestii, takich jak udzielanie chrztów, ślubów, organizowanie pogrzebów, tworzenie kaplic i wiele innych, było uregulowanych w ustawach państw zaborczych, cały czas jeszcze w dużej mierze obowiązujących na terenie Polski⁴². Jednak władze administracyjnie ich często nie uwzględniały lub, stosując różne wybiegi, sabotowały⁴³. Jak stwierdził ks. Franciszek Bończak „Ogólnie można zauważyć, że władze sądowe [...] są liberalniejsze i [...] wydają wyroki uwalniające”⁴⁴.

Działo się tak pomimo tego, że w wielu opracowaniach zalecano wręcz stosowanie przepisów karnych. Przykładem tutaj może być były zabór rosyjski, gdzie wskazywano konieczność stosowania wobec księży nowego obrządku, sprawujących posługę duszpasterską w szatach liturgicznych, norm prawnych określonych w art. 97 i 138 Kodeksu karnego, tzw. Kodeksu Tagancewa. W przypadku zastosowania sankcji określonych we wskazanej ustawie karnej kapłanowi Kościoła narodowego w skrajnych wypadkach mogła grozić kara pozbawienia wolności nawet do lat sześciu. Jednak zarówno prokuratury, jak i sędziowie unikali stosowania tak rygorystycznych sankcji i co najwyżej orzekano kary grzywny lub krótkotrwałego aresztu⁴⁵.

³⁹ AAN, MWRiOP 1917–1939, DWR, sygn. 1383, Telefonogram MSW do wojewody krakowskiego z 24.12.1923 r.

⁴⁰ Wniosek złożył ks. Antoni Ptaszek.

⁴¹ AAN, MWRiOP 1917–1939, DWR, sygn. 1383, Pismo bpa F. Bończaka do Ministerstwa Sprawiedliwości z 30.06.1926 r.

⁴² E. Warchoł, dz. cyt., s. 99–100.

⁴³ W tych działaniach organy administracji z reguły wspierały się na wyroku Sądu Najwyższego z 16 lutego 1924 r., gdzie m.in. orzeczono, iż wszelkie prawa zaborców sprzeczne z Konstytucją marcową przestały obowiązywać. Zob. „Orzecznictwo Sądów Polskich” 1924, t. 3, s. 7.

⁴⁴ AAN, MWRiOP 1917–1939, DWR, sygn. 1383, Pismo bpa F. Bończaka do Ministerstwa Sprawiedliwości z 30.06.1926 r.

⁴⁵ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Opinia prawna – Odbitka z „Prawdy Katolickiej” pt. *Prawodawstwo polskie*

Funkcjonowanie nowego wyznania jedynie w oparciu o ogólną regulację konstytucyjną, jak pokazała praktyka, było możliwe, niosło jednak za sobą szereg problemów natury formalno-prawnej. Jako przykład można tu wskazać fakt, że ok. 5 tys. ochrzczonych w PNKK dzieci nie widniało w systemie ewidencji ludności. Również ok. 2 tys. związków małżeńskich formalnie nie było zarejestrowanych i uznawanych w ramach regulacji prawa cywilnego. Podobnie jeśli chodzi o zgony. Tutaj na skutek tej swoistej luki prawnej ok. 2 tys. zmarłych w rejestrach stanu cywilnego widniało jako wciąż żyjący. Niosło to za sobą szereg problemów choćby w zakresie prawa spadkowego, ale również w takich prozaicznych sprawach jak ubezpieczenie w Kasie Chorych, gdzie musiano swoich współmałżonków wpisywać jako utrzymanków, a dzieci jako urodzone z nieprawego łoża⁴⁶.

Nowo utworzone w Bydgoszczy stowarzyszenie odbywało spotkania najczęściej w sali wynajmowanej od Christliche Gemeinschaft Innerhalb der Landeskirche położonej przy ul. Marcinkowskiego 8b⁴⁷. W związku z tym, że wszystkie spotkania zwolenników PNKK spotykały się ze sporym zainteresowaniem i gromadziły za każdym razem po kilkuset uczestników, władze miejskie podjęły, niewątpliwie z inspiracji hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego, działania mające na celu delegalizację nowo założonego stowarzyszenia. Doszło do tego 14 lipca 1925 r., kiedy to na ręce ks. S. Zawadzkiego wpłynęło pismo od Prezydenta Bydgoszczy Bernarda Śliwińskiego zakazujące dalszej działalności tej struktury organizacyjnej⁴⁸. Jednak wszelkie zakazy prezydenta miasta zostały cofnięte na skutek interwencji wojewody poznańskiego, który upomniął włodarza Bydgoszczy i nakazał mu zaprzestanie bezprawnego blokowania działalności nowego wyznania⁴⁹.

Zapewne wpływ na taką decyzję miało orzeczenie Sądu Najwyższego z 1 lipca 1925 r., gdzie wprost stwierdzono, iż „Kościół Narodowy ma prawo urządzać nabożeństwa publiczne bez zaproszeń z tym zastrzeżeniem, by o nich były powiadamiane władze państwowe”⁵⁰. Już wówczas bydgoska wspólnota zrzeszała

a sekta Hodura. Uwagi prawnika na temat używania szat katolickich, odprawiania nabożeństw i udzielania sakramentów przez hodurowców z 05.10.1936 r., s. 4.

46 E. Warchoń, dz. cyt., s. 110–111.

47 W niektórych materiałach policyjnych pojawia się adres 8a. Być może wynika to z faktu, iż w latach dwudziestych dokonano administracyjnych zmian numeracji adresowej.

48 APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Informacja o działalności Kościoła narodowego i S. Zawadzkiego z 2.04.1926 r.

49 Podobne zarządzenie, gwarantujące pewne minimum swobody religijnej, wydał 6 marca 1924 r. wojewoda pomorski Jan Brejski, który powołał się w nim na pruskie prawo o stowarzyszeniach. Zob. Z. Waszkiewicz, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Toruniu (1923-1939)*, „Rocznik Toruński” 1994, t. 22, s. 155.

50 „Polska odrodzona. Dwutygodnik poświęcony Idei Kościoła Narodowego w Polsce”, R. 3, nr 5, s. 9.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

według różnych szacunków od 3 do 4 tys. wiernych⁵¹. W 1927 r. odnotowano w sprawozdaniu kasowym przychód ze składek członkowskich 10 374 złote 11 groszy, a rozchód 9 360 złotych 83 grosze, jednocześnie w księgach parafialnych zapisano 8 ślubów, 9 pogrzebów i 16 chrztów⁵². Jeszcze lepszy pod kątem finansowym okazał się rok 1930, kiedy to zanotowano przychód w wysokości 14 396 złotych, a rozchód w wysokości 11 400 złotych 65 groszy⁵³. Przy parafii, oprócz wspomnianego wcześniej stowarzyszenia Dzwon Wolności, utworzono jeszcze inne wspierające struktury. Były to np. takie organizacje jak Młodzież Zmartwychwstania, Towarzystwo im. Fryderyka Chopina⁵⁴ czy też Towarzystwo Wychowania Fizycznego im. Józefa Piłsudskiego, którego członkowie na uroczystościach kościelnych występowali w szarych rogatywkach z czerwonym otokiem⁵⁵.

W sierpniu 1925 r. udało się przekonać narodowego duszpasterza do przeprowadzki do grodu nad Brdą, gdzie też najprawdopodobniej na przełomie sierpnia i września została odprawiona pierwsza msza w starokatolickim obrządku⁵⁶. Wtedy też ostatecznie uformowała się struktura parafii. Jej władzę administracyjną stanowił proboszcz oraz Komitet Parafialny, w niektórych źródłach określani również jako Zarząd. Ten organ kolegialny był wybierany przez Walne Zgromadzenie parafian i przed takowym też zdawał relacje ze swojej działalności. Zadaniem jego było przede wszystkim administrowanie organizacyjno-gospodarcze gminą, ewidencjonowanie wiernych i pozyskiwanie środków materialnych niezbędnych do działalności wspólnoty. Bydgoska parafia PNKK została przyporządkowana do dekanatu (senioratu) poznańsko-pomorskiego⁵⁷.

Jednak rozwój Kościoła narodowego w Bydgoszczy to nie tylko dynamiczny rozkwit, ale również i konflikty. Problem wewnętrznych tarć, i to na bardzo różnorodnym tle, towarzyszył wyznawcom tego obrządku praktycznie od samego początku jego funkcjonowania na terenie Polski. Również i Bydgoszcz nie była wolna od tego swoistego fatum. Pierwsze problemy pojawiły się w marcu 1926 r., kiedy to część działaczy⁵⁸ reaktywowanego po próbie delegalizacji stowarzy-

⁵¹ S. Włodarski, dz. cyt., s. 209.

⁵² Tamże, s. 210.

⁵³ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Kopia sprawozdania finansowego za 1930 r.

⁵⁴ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport Komendy Miejskiej PP w Bydgoszczy z 8.04.1926 r.

⁵⁵ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport Komendy Miejskiej PP w Bydgoszczy z 15.01.1928 r.

⁵⁶ E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 48–49.

⁵⁷ Tamże, s. 49.

⁵⁸ Byli to: Jan Gaca, Józef Fac, Bryliński i Wincenty Adamski. Zob. APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport PP

szczenia Dzwon Wolności podjęło ostrą krytykę ks. S. Zawadzkiego. Zarzucono mu zbytnią łagodność i barak radykalizmu, szczególnie w relacjach z Kościołem rzymskokatolickim. Ostatecznie tak zmieniono statut organizacji, że wyłączono ją spod jurysdykcji władz parafii i nadano jej zupełnie świecki charakter⁵⁹.

Wkrótce pojawiły się jednak znacznie groźniejsze konflikty, gdyż prowadzące do podziału wspólnoty wiernych. Pierwszy miał miejsce w styczniu 1927 r.⁶⁰, kiedy to część wiernych przeszła do wspólnoty utworzonej dwa lata wcześniej przez ks. Andrzeja Husznę⁶¹, a mianowicie do Polskiego Prawosławnego Kościoła Narodowego (PPKN)⁶². Jednak znacznie poważniejszy konflikt zaistniał w styczniu 1928 r. Był on najprawdopodobniej pokłosiem narastającego sporu między ks. S. Zawadzkim i bpem W. Faronem. Wówczas to jeden z parafian Kazimierz Molski wystosował nawet skargę do polskiego zwierzchnika Kościoła, podpisaną przez grupę 90 wiernych. Zarzuty dotyczyły nierzetelnego prowadzenia spraw finansowych przez proboszcza i zarząd parafii. Na podstawie obecnie dostępnych materiałów źródłowych nie można ocenić, jak długo trwał był ten konflikt. Wiadomo jedynie, że przez pewien czas część wiernych spotykała się osobno w sali Domu Robotniczego przy ul. Dolina 2. Co ciekawe, w spotkaniach tych często uczestniczył proboszcz parafii PNKK w Toruniu, ks. A. Walichniewicz⁶³.

Jednak konfliktem, który pociągnął za sobą najdalej idące konsekwencje, był spór z przełomu lat 1931–1932. Stanowił on swoistą emanację tarć i walk frakcyjnych, jakie miały wówczas miejsce we władzach naczelnych PNKK w Polsce. To wówczas doszło do trwałego podziału parafii. Większa część wiernych opowiedziała się za frakcją bpa W. Farona, tym przewodził ks. R. Milewski⁶⁴, natomiast pozostała część parafian nadal była pod jurysdykcją kościelną bpa F. Hodura, a na ich czele stał ks. C. Skibiński. Mimo tego podziału to wówczas, na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w., nastąpiło apogeum rozwoju personalnego tegoż związku wyznaniowego. Jak się ocenia w różnych źródłach,

z 10.06.1926 r.

⁵⁹ E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 49.

⁶⁰ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1922–1931, działalność sekt wyznaniowych w Bydgoszczy, sygn. 705/65, Zestawienie statystyczne z 13.04.1927 r.

⁶¹ Ks. Andrzej Huszno (ur. 6 listopada 1892, zm. 4 kwietnia 1939 r.) początkowo był wyświęcony jako kapłan Kościoła rzymskokatolickiego. Jednak bardzo szybko wszedł w konflikty na bardzo różnorodnym tle z hierarchią i podporządkował się jurysdykcji PNKK. Jednak i tutaj popadł w spory interpersonalne, czego efektem było kolejne odejście i założenie PPKN.

⁶² W Bydgoszczy wspólnota ta była początkowo prowadzona przez ks. Kocylowskiego. Zob. E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 50.

⁶³ Tamże, s. 50–51.

⁶⁴ Był on absolwentem seminarium PNKK. Święcenia kapłańskie otrzymał w maju 1929 r. z rąk bpa J. Jasińskiego. Zob. S. Włodarski, dz. cyt., s. 306.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

liczba wiernych oscylowała od 5 do 6 tys. osób⁶⁵. Można zaryzykować tezę, że pod względem liczby wiernych bydgoska placówka PNKK była wówczas o ile nie najsilniejszym, to na pewno jednym z najsilniejszych ośrodków Kościoła narodowego w Polsce.

Te wszystkie spory, kłótnie i wynikające z nich podziały miały też swoje konsekwencje, jeśli idzie o liczbę wiernych. Ta radykalnie się obniżała i tak w 1934 r. odnotowywano 864 wiernych, a w 1936 r. już tylko 300 osób⁶⁶. Zmieniali się też kapłani pełniący w Bydgoszczy posługę duszpasterską. Po odejściu ks. S. Zawadzkiego posługę kapłańską pełnił ks. Teofil Bartnicki⁶⁷. Gdy wyjechał do Stanów Zjednoczonych w celu pozyskania środków na budowę kościoła, zastępował go ks. Kalinowicz⁶⁸. Jego następcą był wspomniany wcześniej ks. C. Skibiński, po którym opiekę duchową nad wspólnotą przejął ks. F. Lachmayr. Po nim z miejscowości Ruda Opalin trafił do Bydgoszczy kolejny kapłan – ks. J. Madziarz. Pogorszyła się wówczas znacznie sytuacja lokalowa wspólnoty religijnej. Żeby odprawić nabożeństwa, musiano wynajmować salę hotelową. Po trzech latach pracy ksiądz ten zrezygnował z kapłaństwa. Na jego miejsce wydelegowano wówczas ks. Konstantego Milewskiego⁶⁹, jednak ze względów zdrowotnych dosyć szybko zastąpił go ks. J. Dobrochowski. Tuż przed wybuchem wojny parafię objął z kolei ks. W. Szwed⁷⁰.

Mimo spadku liczby wiernych przy bydgoskiej placówce PNKK funkcjonowało cały czas kilka stowarzyszeń. W 1938 r. były to organizacje: Niewiast Polskich ANS, Obrońców PNKK oraz Towarzystwo Śpiewacze⁷¹. Można odnieść wrażenie, że spadek liczby wiernych nie rzutował nadmiernie na obniżenie aktywności organizacyjnej pozostałych wiernych tego obrządku. Warto też wspomnieć o pięknej postawie ostatniego przedwojennego duszpasterza Kościoła narodowego.

W październiku 1939 r., na mocy dwóch dekretów, włączono część polskich ziem bezpośrednio do III Rzeszy. Na tym bezprawnie, choćby w świetle ratyfikowanej przez Niemcy IV konwencji haskiej z 1907 r., anektowanym terytorium

⁶⁵ E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 51.

⁶⁶ „Polska odrodzona. Dwutygodnik poświęcony Idee Kościoła Narodowego w Polsce”, R. 11, nr 1, s. 9.

⁶⁷ Ksiądz ten pochodził z Brodnicy, gdzie urodził się 30 kwietnia 1902 r. Zob. APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport policyjny z 20.01.1930 r.

⁶⁸ E. Alabrudzińska, dz. cyt., s. 53–54.

⁶⁹ Wynajmował on mieszkanie w Bydgoszczy przy ul. Garbary 19 i jak wynikało z rozpoznania policyjnego, opowiedział się za bpem W. Faronem. Parafia bydgoska na początku lat trzydziestych miała liczyć ok. 1600 osób, z czego dwie trzecie określano jako „faronowców”, a pozostałych jako wiernych bpowi F. Hodurowi. Zob. APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport PP dla Starosty Grodzkiego z 19.11.1931 r.

⁷⁰ S. Włodarski, dz. cyt., s. 312–313.

⁷¹ „Posłannictwo”, R. 5, nr 5, s. 17.

znalazła się również i Bydgoszcz. Wśród wielu represji, jakie dotknęły Polaków, był również całkowity zakaz odprawiania nabożeństw po polsku. Zezwolono jedynie na używanie łaciny i języka niemieckiego podczas liturgii. Bydgoski duszpasterz ks. W. Szwed nie podporządkował się temu zaleceniu i po odprawieniu kilku mszy w ojczystym języku został aresztowany. Po zatrzymaniu został skierowany do prac przymusowych przy budowie drogi. Gdy udało mu się zbiec, przedostał się do Generalnego Gubernatorstwa, gdzie pełnił dalej posługę kapłańską w Skarżysku. Tutaj włączył się czynnie w działalność konspiracyjną. Niestety podczas jednej z misji kurierskich został zastrzelony przez niemieckich żołnierzy na miejscowym dworcu kolejowym⁷².

W tym samym czasie wierni PNKK w Bydgoszczy nadal się gromadzili, oczywiście już potajemnie, w prywatnych mieszkaniach. Utrzymywano listowny kontakt z bpem J. Padewskim, który w korespondencji przesyłanej do wiernych starał się podtrzymać ich na duchu i zachęcał do wytrwania w polskości i wierze obrządku Kościoła narodowego⁷³.

Mając na uwadze fakt, iż działalność Kościoła narodowego w żaden sposób nie była wymierzona w państwo polskie i jego instytucje, musi dziwić to, że od pierwszych dni jego funkcjonowania w Bydgoszczy był on w obszarze dosyć intensywnego rozpracowywania przez miejscowych funkcjonariuszy PP. Początkowe działania policji były dosyć nerwowe i mało przemyślane, co doprowadzało nawet do poważnych zamieszek ulicznych. Jako przykład można wskazać zajście z dnia 30 sierpnia 1925 r. Wówczas to trójka policjantów, st. posterunkowy Rydlewski i posterunkowi Szczepański i Mróz, udała się o godz. 8.45 na ul. Marcinkowskiego 8b, gdzie trwało spotkanie wiernych Kościoła narodowego. Po jego zakończeniu (nie chcieli przerywać dobiegającej końca mszy) polecili oni opuścić wszystkim salę, czemu jednak nie podporządkował się tylko ks. S. Zawadzki. Po upływie półgodziny pod salą zebrał się spory tłum ludzi żądających wpuszczenia na kolejne planowane nabożeństwo. Policjanci próbowali odwieść wzburzonych wiernych od tego zamiaru. Jednak blokowanie sali tylko wzmoгло niepokój ludzi, którzy z okrzykiem „hura” próbowali sforsować policyjną blokadę. Zapewne by się im powiodło, gdyby nie przybycie konnego oddziału policji, któremu udało się rozpedzić blokujących bydgoszczan⁷⁴.

W trakcie ulicznych przepychanek zatrzymano i przesłuchano kilku najbardziej aktywnych demonstrantów. Policjanci odnotowali też, że na nabożeństwo każdy z wchodzących musiał wykupić za symboliczne 5 groszy wejściówkę – legitymację. Była to oczywista próba obejścia prawnego zakazu urządzania ogólnie

⁷² S. Włodarski, dz. cyt., s. 328–329.

⁷³ „Posłannictwo”, R. 18, nr 3, s. 13.

⁷⁴ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport policyjny – st. przodownik Rydlewski z 30.08.1925 r.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

dostępnych, otwartych nabożeństw. Te dosyć radykalne działania bydgoskiej policji wynikały z otrzymanej kilka dni wcześniej instrukcji „sygn. Pl. VII z dn. 26 sierpnia 1925 r.” wydanej przez szefa Miejskiego Urzędu Policyjnego – Hańczewskiego⁷⁵. Jak wynika z raportów policyjnych, do godz. 12.00 udało się sytuację przy ul. Marcinkowskiego i Dworcowej uspokoić i ludzie się rozeszli. Jedynym z najbardziej poszkodowanych w ich trakcie okazał się st. posterunkowy Rydlewski, który, jak zanotowano, został „pobity przez wzburzone niewiasty”⁷⁶.

Niewątpliwie tego typu zajścia stały się inspiracją do zorganizowania narady, która miała miejsce 15 października 1925 r. w gabinecie wiceprezydenta Bydgoszczy Tadeusza Chmielarskiego. Oprócz całego grona urzędników miejskich i wojewódzkich wzięli w niej udział prałat i proboszcz parafii farnej ks. Tadeusz Skarbek-Malczewski oraz nadkomisarz Policji Politycznej⁷⁷ w Poznaniu Laboga. Na spotkaniu tym oprócz kwestii doktrynalno-religijnych omówiono bardzo szczegółowo sytuację prawną nowego wyznania oraz, co ważniejsze, zadania funkcjonariuszy PP. Najważniejszym wnioskiem, jaki ustalono na wspomnianej naradzie, było jednoznaczne stwierdzenie, że kapłani nowego związku religijnego nie mogą urządzać nabożeństw dla swych członków w szatach liturgicznych (nawet w zamkniętym gronie), a co najwyżej mogą odprawiać „nabożeństwa domowe dla członków rodzin i ich najbliższych”⁷⁸. Wnioski z tej narady po części wpisywały się w wytyczne, jakie wpłynęły w kwietniu 1925 r. do władz miasta oraz Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy z Urzędu Wojewódzkiego w Poznaniu. Wojewoda w swoim piśmie wskazywał, iż nowe wyznanie należy „traktować jako zwykle stowarzyszenie z celami religijnymi i ściśle je obserwować”⁷⁹.

Zalecono wówczas funkcjonariuszom policji bardzo ostrożne działania wobec wyznawców starokatolickiego obrządku. Przykładowo wskazano, żeby nie interweniować bezpośrednio w przypadku odprawiania nabożeństw. Policja miała się jedynie ograniczyć do ich dyskretnego inwigilowania i monitorowania pod kątem częstotliwości oraz liczby uczestników. Podobnie w przypadku występowania o zgodę na urządzenie nabożeństw pogrzebowych i uczestnictwo kapłana PNKK w ostatniej drodze zmarłego – przyjęto ogólną

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Pion policyjny zajmujący się m.in. inwigilowaniem struktur PNKK w okresie II RP zmieniał nieco swoją strukturę i, co za tym idzie, nazewnictwo. Początkowo była to Policja Polityczna, a od 7 sierpnia 1926 r. Służba Śledcza.

⁷⁸ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Protokół ze spotkania z 15.10.1925 r.

⁷⁹ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo od Wojewody Poznańskiego do Prezydenta Bydgoszczy i Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy z 10.04.1925 r.

zasadę odmawiania. Zalecono jednak policji nie interweniować w przypadku odbywania się uroczystości pogrzebowych z udziałem księdza Kościoła narodowego. Przyjęto jedynie założenie, żeby w miarę zaistniałych możliwości, po uroczystości religijnej, dyskretnie konfiskować szaty liturgiczne⁸⁰. Podobnie policja miała postępować w przypadku odwiedzin chorego przez duchownego Kościoła narodowego⁸¹. Co ciekawe, ustalono, że odpisy tych raportów miały trafiać jak najszybciej do rąk proboszcza bydgoskiej parafii farnej.

Równoległe postanowiono przeprowadzić konsultacje z władzami wojewódzkimi w Krakowie, które już od pewnego czasu monitorowały rozwój wspólnot Kościoła narodowego na swoim terenie i miały wypracowane formalno-prawne aspekty działania. Postanowiono dokonać też konsultacji z prokuratorem przy Sądzie Apelacyjnym w Poznaniu w celu wypracowania jednolitego modelu postępowania podległych mu urzędów prokuratorskich⁸².

Zadania dla bydgoskiej policji dotyczące PNKK były też czasami nadsyłane z zupełnie innych części Polski. Jako przykład można wskazać wytyczne nadesłane z Sądu Grodzkiego w Radomiu. W związku z toczoną tam sprawą przeciwko duchownym Kościoła narodowego wnoszono o przesłanie jak najdokładniejszych danych duchownych tego obrządku przebywających na terenie jurysdykcji komendy PP w Bydgoszczy. Proszono też o wskazanie, czy używają szat liturgicznych nawiązujących swym wyglądem do tych używanych przez księży Kościoła rzymskokatolickiego⁸³ oraz jakie wyroki zapadły w bydgoskim sądzie przeciwko duchownym Kościoła narodowego⁸⁴.

Jako ciekawostkę warto wskazać, iż w nadsyłanej korespondencji Sąd Grodzki w Radomiu informował, iż PP w Radomiu wniosła do tamtejszego sądu akt oskarżenia wobec mieszkańca Tarłowa Adama Adamka-Jurgielewicza, który w Radomiu pełnił posługę kapłańską w PNKK⁸⁵. Co ciekawe, policjanci z województwa kieleckiego swój akt oskarżenia oparli na art. 272 ust. 2 i 3 obowiązującego tam jeszcze Kodeksu Tagancewa w brzmieniu ustalonym przez art. 4

⁸⁰ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy do Komendanta PP w Bydgoszczy z 21.01.1926 r. – odpis pkt. 3 z narady z 13.10.1926 r.

⁸¹ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Protokół ze spotkania z 15.10.1925 r.

⁸² Tamże.

⁸³ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo z Sądu Grodzkiego w Radomiu do Komendy Policji Państwowej w Bydgoszczy z 17.10.1931 r.

⁸⁴ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo z Sądu Grodzkiego w Radomiu do Komendy Policji Państwowej w Bydgoszczy z 29.06.1931 r.

⁸⁵ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo z Sądu Grodzkiego w Radomiu do Komendy Policji Państwowej w Bydgoszczy z 1.06.1931 r.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

rozporządzenia Prezydenta RP z 24 lutego 1928 r.⁸⁶. Delikatnie mówiąc, widać, gdy wczytamy się w zapis wskazanej normy prawnej⁸⁷, naciąganie zarzutów, gdyż duchowni Kościoła narodowego nie podszywali się wcale pod księży Kościoła rzymskokatolickiego, nie wspominając już o niedorzecznym definiowaniu szat liturgicznych jako orderu czy odznaczenia.

Na zapytania władz sądowych z Radomia funkcjonariusze PP z Bydgoszczy odpowiedzieli, iż w lutym 1926 oraz marcu i maju 1927 r. na podstawie uchwał Sądu Powiatowego w Bydgoszczy dokonywali przeszukań w mieszkaniu bydgoskiego duchownego S. Zawadzkiego oraz w sali, gdzie odbywały się nabożeństwa. Zarekwirowano wówczas kilkadziesiąt elementów szat i sprzętów liturgicznych. Jednak, jak podkreślono, wszystkie te elementy zostały wkrótce zwrócone miejscowej wspólnotie religijnej. Bydgoski sąd nie dopatrzył się w samym używaniu szat liturgicznych żadnych czynów podlegających penalizacji. Główną wytyczną działań miejscowych organów ścigania była sentencja orzeczenia Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z 27 kwietnia 1928 r., w której jednoznacznie stwierdzono, iż „używanie szat Kościoła rzymskokatolickiego przez osoby do tego nieuprawnione nie jest samo przez się zniewagą tegoż Kościoła, ani jego urzędów i obrzędów”⁸⁸. Dlatego, jak podkreślili policjanci, od 1927 do 1931 r. żadnych rewizji już nie dokonywali.

Część działań związanych z dyskretną obserwacją PNKK była inspirowana i koordynowana bezpośrednio przez szefostwo Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu. Jako przykład takich działań można wskazać wizytę w Bydgoszczy w dniu 30 listopada 1925 r. bpa F. Bończaka. Wówczas to nadesłano nawet materiał fotograficzny z Poznania. Co ciekawe, po skończonej wizycie polecono przekazać cześć wykonanych operacyjnie zdjęć proboszczowi parafii farnej ks. T. Skarbak-Malczewskiemu⁸⁹. Podobne zadanie zlecono PP w Bydgoszczy rok później, kiedy to do miasta przybył bp F. Hodur⁹⁰. W 1930 r. Urząd Śledczy Komendy Wojewódzkiej PP w Poznaniu zlecał też tajne monitorowanie

⁸⁶ Dz. U. z 1928 r. Nr 21, poz. 177.

⁸⁷ Art. 272 kk „Winny: ust. 2 samowolnego przywłaszczenia nieprzynależnych winowajcy stanowiska rangi lub tytułu, ust. 3 publicznego noszenia świadomie nieprzyznanego winowajcy orderu lub innego odznaczenia”.

⁸⁸ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo z Komendy Policji Państwowej w Bydgoszczy do Sądu Grodzkiego w Radomiu z 10.06.1931 r.

⁸⁹ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo z Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu do Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy z 15.12.1925 r.

⁹⁰ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Komendanta PP w Bydgoszczy do Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu z 27.11.1926 r.

nabożeństw Kościoła narodowego w celu zweryfikowania donosów o głoszeniu przez duchownych tego obrządku haseł antyrządowych⁹¹.

Innym ośrodkiem władzy zlecającym w tym obszarze zadania bydgoskiej policji było starostwo bydgoskie. Przykładem tutaj może być wydelegowanie w maju 1926 r. dwóch funkcjonariuszy do Solca Kujawskiego⁹², gdzie również pojawiły się pierwsze organizacyjne załączki parafii PNKK, w celu rozpoznania i monitorowania działalności misyjnej księży S. Zawadzkiego i A. Hajduka na tamtym terenie⁹³. Również władze bydgoskiego powiatu grodzkiego zlecały PP zadania w zakresie obserwacji działalności PNKK. W 1932 r. funkcjonariusze PP, działając na polecenie bydgoskiego starosty grodzkiego, w sposób niejawny, udając zwolenników Kościoła narodowego, wzięli udział w spotkaniu w Kasynie Robotniczym przy ul. Dolina 3. W czasie tego zgromadzenia wywiadowcy policyjni odnotowali coraz bardziej pogłębiający się konflikt między zwolennikami bpa F. Hodura oraz bpa W. Farona⁹⁴.

Zdarzało się również, iż służby policyjne z sąsiednich miast prowadziły na terenie Bydgoszczy swoje działania, nie koordynując i nie uzgadniając ich uprzednio z miejscową policją polityczną. Jako przykład można wskazać działania funkcjonariuszy PP z Grudziądza, którzy w dniu 2 listopada 1925 r. przybyli do Bydgoszczy w celu przeszukania, na polecenie grudziądzkiej prokuratury, mieszkania ks. S. Zawadzkiego oraz sali przy ul. Marcinkowskiego 8b. W czasie przeprowadzonych rewizji praktycznie nic nie udało się znaleźć. Jak wynikało z informacji przygotowanej przez bydgoską placówkę PP, dysponowała ona wówczas wiedzą, u kogo były przechowywane poszczególne elementy szat liturgicznych i wystarczyło skonsultować to przed podjęciem czynności śledczych. Jednak, jak stwierdzono, po dokonanych „nalocie” grudziądzkich funkcjonariuszy wierni Kościoła narodowego stali się dużo ostrożniejsi i znacznie lepiej zabezpieczyli wyposażenie liturgiczne księdza⁹⁵.

91 APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Komendanta Wojewódzkiego PP w Poznaniu do Wydziału Śledczego PP w Bydgoszczy z 18.07.1930 r.

92 Główną bazę personalną dla tej wspólnoty stanowili przesiedleńcy z Galicji, którzy już wcześniej zetknęli się z tym wyznaniem w południowej Polsce.

93 APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Komendanta PP w Bydgoszczy do Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu z 05.05.1926 r.

94 APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Kierownika Komisariatu Głównego PP w Bydgoszczy do bydgoskiego starosty grodzkiego z 22.03.1932 r.

95 APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy do Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu z 14.11.1925 r.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

Jedną z konsekwencji tych działań grudziądzkiej PP na terenie Bydgoszczy były wytyczne, jakie otrzymał z komendy wojewódzkiej w Poznaniu Kierownik Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy aspirant Mieczysław Lissowski. Miał on niezwłocznie udać się do Grudziądza w celu zapoznania się z tamtejszymi metodami i przede wszystkim podstawą prawną działań wymierzonych przeciwko wiernym i duchownym Kościoła narodowego. Równocześnie otrzymał też instrukcje działań przy ewentualnym zajęciu szat liturgicznych. W związku z zajściami ulicznymi, jakie miały miejsce wcześniej w Bydgoszczy, miał on działać bardzo ostrożnie i rozważnie. Ewentualna konfiskata szat miała nastąpić nie przed czy w trakcie nabożeństwa, ale wyłącznie po jego zakończeniu. Policjanci mieli dyskretnie obserwować, gdzie duchowny udaje się po mszy, i miejsce to tak zabezpieczyć, żeby uniemożliwić ewentualne zbiegowisko wiernych i kolejne zajścia uliczne⁹⁶.

Sam wyjazd do Grudziądza okazał się dosyć owocny informacyjnie. Udało się pozyskać sporo danych dotyczących praktycznych aspektów proceduralno-prawnych przeciwdziałania funkcjonowaniu obrządku narodowego. Ustalono m.in., iż Izba Karna Sądu Okręgowego w Grudziądzu jako podstawę prawną działań konfiskaty szat liturgicznych stosuje § 166 Kodeksu Karnego Rzeszy Niemieckiej z 1871 r., który wówczas obowiązywał na terenie byłego zaboru niemieckiego⁹⁷. Pewnym *novum*, jeśli chodzi o praktyczną stronę działania, był fakt, iż grudziądzki sąd nakazywał jedynie opieczetowanie zabezpieczonych szat i ich pozostawienie na miejscu, a nie deponowanie na posterunku policji⁹⁸.

W styczniu 1926 r. komendant PP województwa poznańskiego podjął decyzję, że wszelkimi działaniami operacyjno-obszernymi wobec Kościoła narodowego w Bydgoszczy ma zajmować się miejscowa Ekspozytura Policji Politycznej. Jednak w sytuacji konieczności przeprowadzenia np. czynności śledczych należy angażować funkcjonariuszy z pionów śledczych. Bardzo istotny wydaje się też nakaz, że wszelkie czynności procesowe należy wykonywać dokładnie z zaleceniami prokuratury, a jeśli by tych nie było, należy niezwłocznie po nie występować⁹⁹.

⁹⁶ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Komendanta PP Województwa Poznańskiego do Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy z 18.11.1925 r.

⁹⁷ *Kodeks karny Rzeszy Niemieckiej z dnia 15 maja 1871 r. z późniejszymi zmianami i uzupełnieniami po roku 1918 wraz z ustawą wprowadzającą do kodeksu karnego Związku Północno-Niemieckiego (Rzeszy Niemieckiej) z dnia 31 maja 1870 r. przekł. urzędowy Departamentu Sprawiedliwości Ministra B. Dzielnicy Pruskiej*, t. 1, Poznań 1920, s. 73.

⁹⁸ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Raport Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy dla Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu z 21.11.1925 r.

⁹⁹ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Telefonogram Naczelnika Okręgowego Urzędu Policji Politycznej w Poznaniu do Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy z 30.01.1926 r.

Kilka dni po tych ustaleniach, na początku lutego 1926 r., kierownik Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy wystąpił do bydgoskiej prokuratury o wydanie uchwały na przeprowadzenie rewizji sali wynajmowanej przez wiernych przy ul. Marcinkowskiego 8b oraz w mieszkaniu ks. S. Zawadzkiego przy ul. Piotra Skargi 10¹⁰⁰. Po uzyskaniu odpowiedniej zgody 4 lutego 1926 r. policja polityczna wystąpiła do Ekspozytury Policji Śledczej o przeprowadzenie przeszukań we wskazanych lokalach. Z pionu policji politycznej wydelegowano jednego funkcjonariusza, przodownika Służby Śledczej Stablewskiego. Miał on asystować przy wykonywaniu przeszukań i zabezpieczyć ewentualnie odnalezione szaty liturgiczne¹⁰¹.

Jeszcze w tym samym dniu policja przystąpiła do czynności śledczych, w których wyniku zabezpieczono 34 elementy szat liturgicznych duchownego PNKK. Jednak po wniesieniu odwołania do sądu okręgowego, szaty musiano zwrócić wspólnocie religijnej¹⁰². Analogiczne przeszukania zorganizowano jeszcze w marcu i sierpniu 1927 r. Podobnie jak rok wcześniej zajęte elementy liturgiczne zostały zwrócone wiernym po wniesieniu odwołania do sądu okręgowego¹⁰³.

Po dokonaniu przeszukań funkcjonariusze bydgoskiej policji postanowili dalej poszukiwać dowodów na to, że działania duchownych i wiernych Kościoła narodowego wyczerpują znamiona czynu określonego w § 166 Kodeksu Karnego Rzeszy Niemieckiej z dnia 15 maja 1871 r. W tym celu przesłuchano kilka osób na okoliczność treści, jakie były głoszone na spotkaniach organizacyjnych i religijnych wiernych PNKK¹⁰⁴. Jednak żadnych istotnych dla linii ewentualnego oskarżenia elementów nie udało się wówczas uzyskać. Policja jedynie poszerzyła swoją wiedzę co do dodatkowych adresów, gdzie zbierali się wierni nowego obrządku. Okazało się, że wierni jeszcze spotykali się w sali Domu Robotniczego przy ul. Dolina 2 oraz sali restauracji i teatru Elysium przy ul. Gdańskiej 131¹⁰⁵.

¹⁰⁰ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy do Prokuratora Matelskiego przy Sądzie Okręgowym w Bydgoszczy z 3.02.1926 r.

¹⁰¹ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Pismo Kierownika Ekspozytury Policji Politycznej w Bydgoszczy do Kierownika Ekspozytury Policji Śledczej w Bydgoszczy z 4.02.1926 r.

¹⁰² APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Spis rzeczy zabezpieczonych w pomieszczeniach sali przy ul. Marcinkowskiego 8b z 4.02.1926 r.

¹⁰³ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Korespondencja Naczelnika Urzędu Śledczego w Bydgoszczy z Sądem Powiatowym w Bydgoszczy z 3.03.1927 r. oraz 06.08.1927 r.

¹⁰⁴ APB, Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy, sygn. 32, Protokoły przesłuchania pięciu uczestników spotkań wiernych Kościoła narodowego z 4.02.1926 r.

¹⁰⁵ W artykule podaję nazwy ulic i numeracje aktualne w latach 20. i 30. XX w. W niektórych wypadkach obecnie wskazane budynki, o ile jeszcze istnieją, mogą mieć zmienioną numerację oraz nazwy ulic, przy których są położone.

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

Podsumowując rozważania ujęte w niniejszym artykule, można stwierdzić, że lata 20. i 30. XX w. to był okres tworzenia i rozwoju struktur PNKK w Bydgoszczy. Jak się wydaje, największą przeszkodą był brak uregulowania sytuacji prawnej tego obrządku. Inklinowało to określoną aktywnością PP, której funkcjonariusze i kierownictwo było dodatkowo pod presją hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego oraz związanych z nim środowisk politycznych. Jednak po całościowej analizie archiwalnych i prasowych materiałów źródłowych można dojść do wniosku, że bydgoscy policjanci podchodzili do swoich zadań związanych z obserwacją działań wspólnoty starokatolickiej z dużym rozsądkiem i dystansem. Starali się nie angażować osobiście w spory ideologiczno-religijne, niejako naturalnie pojawiające się w takich sytuacjach. Oczywiście nie zawsze się to udawało. Jednak *per saldo* można działania PP uznać za bardzo profesjonalne i pragmatyczne.

BIBLIOGRAFIA

PUBLIKACJE ZWARTE I ARTYKUŁY

- Adamus-Darczewska K., *Kościół Polskokatolicki, Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsł*, Wrocław 1967.
- Alabrudzińska E., *Polski Narodowy Kościół Katolicki [w:] tejże, Mniejszości wyznaniowe w Bydgoszczy w latach 1920 - 1939*, Toruń 1995, s. 46–62.
- Baranowski Z., *Rys historyczny miejscowości powiatu janowskiego*, Lublin 2001.
- Bialecki K., *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*, Poznań 2003.
- Bialecki K., *Lepsi katolicy? Ingerencja organów państwa w życie Kościoła polskokatolickiego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku*, „Biuletyn IPN” 2004, nr 3 (38), s. 32–41.
- Borówka B., *Zarys historii powstania Kościoła Polskokatolickiego na tle Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*, „Veritati et Caritati”, 2013, t. 1, s. 217–226.
- „Dziennik Bydgoski” 1925, nr 137.
- Gaworski J., *Niepodległa, bo katolicka? O kościele czasów zaborów*, Sulejówek 2019.
- Halicki K., *Policja polityczna w Polsce w okresie międzywojennym [w:] Wywiad i kontrwywiad wojskowy II RP, Studia i materiały z działalności Oddziału II SG WP*, red. T. Dubicki, Łomianki 2010, s. 295–313.
- Kodeks Karny Rzeszy Niemieckiej z dnia 15 maja 1871 r. z późniejszymi zmianami i uzupełnieniami po roku 1918 wraz z ustawą wprowadczą do kodeksu karnego Związku Północno-Niemieckiego (Rzeszy Niemieckiej) z dnia 31 maja 1870 r.* przekł. urzędowy Departamentu Sprawiedliwości Ministra B. Dzielnicy Pruskiej, t. 1, Poznań 1920.

- Kowalczyk Z., *Wielcy ludzie Kościoła, Kardynał Mieczysław Halka Ledóchowski*, Kraków 2005.
- Majewski T.R., *Album Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1989.
- Majewski T.R., *Biskup Franciszek Hodur i jego dzieło*, Warszawa 1987.
- „Polska odrodzona. Dwutygodnik poświęcony Idee Kościoła Narodowego w Polsce” 1934, R. 11, nr 1.
- „Posłannictwo” 1936, R. 5, nr 5.
- „Posłannictwo” 1949, R. 18, nr 3.
- Sadowski I., *Polski Narodowy Kościół Katolicki, wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 1985, t. 7, s. 177–220.
- Sypniewski T., *Polski Narodowy Kościół Katolicki na terenie Ziemi Zawkrzeńskiej*, „Ziemia Zawkrzeńska” 2007, t. 11, s. 109–130.
- Warchol E., *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Polsce (1922-1952)*, Radom 1995.
- Waszkiewicz Z., *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Toruniu (1923-1939)*, „Rocznik Toruński” 1994, t. 22, s. 143–168.
- Włodarski S., *Historia Kościoła Polskokatolickiego*, Warszawa 1964.

ARCHIWA

- Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Zespół Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 1917–1939, Departament Wyznań Religijnych.
- Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Zespół Komenda Powiatowa PP dla miasta Bydgoszczy 1925–1931, działalność Kościoła narodowego w Bydgoszczy.

DZIENNIKI USTAW I ORZECZENIA SĄDOWE

- Dz. U. z 1928 r. Nr 21, poz. 177.
- Orzeczenie Sądu Najwyższego z 10.XI.1933 r., sygn. akt K 697/33 OSP T.12, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 1924, t. 3, nr 79.

STRESZCZENIE

Wspólnota Kościoła narodowego pojawiła się w Bydgoszczy najprawdopodobniej w marcu 1925 r., czyli zaledwie kilkanaście miesięcy po utworzeniu pierwszych struktur w Polsce. Osobą, która przyczyniła się do rozpropagowania tej idei i zarazem do zorganizowania jej zwolenników w strukturę parafialną, był Stanisław Zawadzki.

Działania organizacyjne od samego początku niosły ze sobą sporo bardzo złożonych wyzwań. W ówczesnym porządku prawnym, ażeby dany związek wyznaniowy uzyskał pełnie praw wynikających choćby z zapisów konstytucji, musiał uzyskać akceptację

Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła...

o randze ustawy. W innym przypadku był on niejako tolerowany w ramach zapewnionej w art. 111 i 112 ustawy zasadniczej indywidualnej wolności wyznaniowej. PNKK w tej sytuacji nie przysługiwały żadne uprawnienia dotyczące choćby ochrony prawnej właściwej innym związkom religijnym posiadającym osobowość prawną. Niosło to też za sobą pewne praktyczne konsekwencje, takie jak brak możliwości prowadzenia aktów stanu cywilnego, tworzenia swoich własnych cmentarzy wyznaniowych czy wpisywania ocen z religii na świadectwach szkolnych. Trochę inaczej kształtowała się ta sytuacja na terenach różnych byłych zaborów, gdzie jeszcze częściowo obowiązywało inne prawodawstwo. Najgorsze warunki były na obszarze dawnego zaboru rosyjskiego, gdzie udzielane przez księży PNKK śluby i rozwody czy też wystawiane metryki nie miały w praktyce żadnej mocy prawnej. Tutaj też starano się stosować wobec księży nowego obrządku normy prawne określone w art. 97 i 138 tzw. Kodeksu Tagancewa. W przypadku zastosowania sankcji określonych we wskazanej ustawie karnej kapłanowi Kościoła narodowego w skrajnych wypadkach mogła grozić kara pozbawienia wolności nawet do lat sześciu. Na szczęście zarówno prokuratury, jak i sędziowie unikali stosowania tak rygorystycznych sankcji i co najwyżej orzekano kary grzywny lub krótkotrwałego aresztu.

Słowa kluczowe: Bydgoszcz, Policja Państwowa, Kościół Rzymskokatolicki, Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK). demonstracja, szata liturgiczna, cmentarz, kapłan, proboszcz, prezydent, Kościół Polskokatolicki, miasta, Polska, USA, Watykan, Kodeks karny, prokurator.

THE STATE POLICE AGAINST THE BYDGOSZCZ PARISH OF THE POLISH
NATIONAL CATHOLIC CHURCH (1925–1939)

The community of the national church appeared in Bydgoszcz most probably in March 1925, just a few months after the creation of the first structures in Poland. The person who contributed to the dissemination of this idea, and at the same time to the organization of its supporters into a parish structure, was Stanisław Zawadzki.

From the very beginning, organisational activities brought with them a number of very complex challenges. In the legal order of those times, in order for a given religious association to obtain full rights resulting from the partitions of constitution, it had to obtain an approval with the rank of a law. Otherwise, it was kind of tolerated within the framework of individual religious freedom provided in Articles 111 and 112 of the Basic Law. The PNKK in this situation was not entitled to any rights concerning even the legal protection enjoyed by other religious associations with legal personality. This also entailed certain practical consequences, such as not being able to keep civil status certificates, establish their own religious cemeteries or enter religion grades in school certificates. The situation was somewhat different in the areas of the former annexations, where different legislation was still in force. The worst situation was in the former Russian partitions, where weddings and divorces, or certificates issued by priests of the Polish Catholic Church (PNKK) had no legal force in practice. There,

attempts were made to apply to priests of the new rite the legal norms specified in Articles 97 and 138 of the criminal code, the so-called Tagancev Code. If the sanctions specified in the criminal law indicated were applied, the priest of the National Church in extreme cases could face imprisonment for up to six years. Fortunately, prosecutors and judges avoided such rigorous sanctions, and at most fines or short-term detention were imposed.

Keywords: Bydgoszcz, State Police, Roman Catholic Church, Polish National Catholic Church (PNKK), demonstration, robe, cemetery, priest, parish priest, mayor, Poland, USA, Vatican, criminal code, prosecutor.

Urszula Szczęch

ORCID 0000-0002-0439-281X

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
urszula.szczzech@interia.pl.

DOI: 10.34888/ppw.2021.291-309

TAJEMNICA SPOWIEDZI I TAJEMNICA ZAWODOWA DUCHOWNYCH WE WŁOSKIEJ PROCEDURZE KARNEJ ORAZ KODEKSIE KARNYM

WPROWADZENIE

Historia sakramentu pokuty i pojednania zaczyna się od Jezusa Chrystusa. Jezus nie tylko głosił ewangelię, wzywał do nawrócenia, uzdrawiał, wskrzeszał i wyrzucał złe duchy, ale również udzielał odpuszczenia grzechów. Czynił tak, ponieważ dana Mu była wszelka władza w niebie i na ziemi¹. Po śmierci i zmartwychwstaniu tę boską władzę przebaczenia grzechów przekazał swoim następcom: „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, choć drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: *Pokój wam!* A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok. Uradowali się zatem uczniowie ujrawszy Pana. A Jezus znowu rzekł do nich: *Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam.* Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: *Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane*”².

W tradycji chrześcijańskiej sakrament odpuszczenia grzechów często związany jest z posługą kierownictwa duchowego. Spotkanie ze spowiednikiem i kierownikiem duchowym może być szansą na zrozumienie i uleczenie „choroby duszy”, może pomóc człowiekowi w konfrontacji z jego wymiarem transcendentnym oraz zrozumieć sens egzystencji³. Zarówno wyznanie grzechów w trakcie spowiedzi, jak i rozmowy mające miejsce podczas kierownictwa duchowego to sytuacje, w których człowiek mówi o najbardziej intymnych i osobistych sprawach swojego życia. Zrozumiałym jest, że prawo wewnętrzne Kościoła czy związku wyznaniowego zapewnia penitentowi ochronę przekazanych

- 1 Ewangelia wg Św. Mateusza [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. Pallottinum, Poznań 2000, s. 1326.
- 2 Ewangelia wg Św. Jana [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. Pallottinum, Poznań 2000, s. 1421.
- 3 Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 92–99.

w ten sposób wiadomości. Pojawiają się pytania, czy na płaszczyźnie przepisów państwowych wierni mogą liczyć na podobne gwarancje. Jak wygląda ochrona tajemnicy spowiedzi oraz tajemnicy zawodowej duchownych na tle włoskich zasad konstytucyjnych, włoskiej procedury karnej czy kodeksu karnego? Czy unormowania dotyczące tajemnicy spowiedzi i tajemnicy zawodowej duchownych obejmują, poza Kościołem katolickim, także inne Kościoły i związki wyznaniowe?

I. UNORMOWANIA KONSTYTUCYJNE REPUBLIKI WŁOSKIEJ A NIEZALEŻNOŚĆ KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Źródłem i podstawą włoskiego porządku prawnego jest Konstytucja Republiki Włoskiej (*Costituzione della Repubblica Italiana*)⁴. W przywołanej ustawie zasadniczej uregulowane zostały kwestie ochrony wolności religijnej oraz instytucjonalne relacje pomiędzy państwem i związkami wyznaniowymi (*confessioni religiose*). Przepisy, odnoszące się do wzajemnych relacji państwa i związków wyznaniowych, znalazły swoje miejsce wśród zasad naczelných (*principi fondamentali*) zawartych w tym akcie⁵. Unormowania dotyczące Kościoła katolickiego ujęto w art. 7⁶ konstytucji, a w art. 8⁷ – przepisy dotyczące pozostałych związków wyznaniowych.

Art. 7 konstytucji gwarantuje Kościołowi katolickiemu niezależność i suwerenność. Stanowi on, że państwo i Kościół katolicki są, każdy w swoim porządku, niezależne i suwerenne, a ich stosunki są regulowane przez Pakty Laterańskie. Potwierdzona na poziomie konstytucyjnym niezależność i suwerenność Kościoła katolickiego oznacza istnienie spraw należących do jego

4 Konstytucja uchwalona 22 grudnia 1947 r. nosi datę 27 grudnia 1947 r., czyli dnia jej promulgowania przez tymczasowego prezydenta republiki. W tym samym dniu konstytucja została ogłoszona w urzędowym organie publikacyjnym Włoch: *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* (dalej: GU) Nr 298. Weszła w życie 1 stycznia 1948 r. Tekst w języku włoskim *Costituzione della Repubblica Italiana*, uwzględniający zmiany i uzupełnienia wprowadzone ustawami konstytucyjnymi opublikowanymi w GU, zamieszczony jest na stronie internetowej Senatu Republiki Włoskiej; Konstytucja Włoch, tłum. Zbigniew Witkowski, Warszawa 2004, zamieszczona na stronie internetowej <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/konst/wlochy.html> [dostęp: 14 lipca 2020 r.].

5 P. Stanisławski, *Regulacja problematyki wyznaniowej w Konstytucji Republiki Włoskiej*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2013, nr 1, s. 136.

6 „Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale”.

7 „Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze”.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

wyłącznej kompetencji. Z powyższego wnosić należy, że przepisy państwowe nie są właściwym instrumentem regulowania spraw należących do własnego zakresu tego Kościoła⁸.

Szczególna pozycja podmiotu, jakim jest Kościół katolicki, wynika z faktu posiadania przez Stolicę Apostolską podmiotowości prawa międzynarodowego. Stąd też umowy zawierane z tym podmiotem mają status umów międzynarodowych⁹. Taki właśnie status ma Układ między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską z 18 lutego 1984 r. w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego (*Accordo tra La Santa Sede e La Repubblica Italiana che apporta modificazioni al Concordato Lateranense*)¹⁰. Zasada niezależności i suwerenności obu podmiotów, sformułowana w art. 7 ust. 1 włoskiej ustawy zasadniczej oraz w konstytucji soboru watykańskiego II *Gaudium et spes* (nr 76)¹¹, znalazła tutaj, w art. 1, swoje potwierdzenie¹².

Na szczególną uwagę zasługuje, podobnie jak art. 7 konkordatu z 1929 roku, art. 4.4. omawianego układu¹³. Potwierdza on, że w sprawach należących do własnego zakresu Kościoła katolickiego przepisy państwowe nie posiadają mocy obowiązującej¹⁴.

Jednakowe traktowanie wobec prawa wszystkich związków wyznaniowych zostało zagwarantowane we wspomnianym już art. 8 konstytucji. Duży stopień autonomii gwarantuje tym podmiotom jego ust. 2. Daje on poszczególnym formacjom religijnym możliwość organizowania się według ich własnych statutów, jeśli zawarte tam normy nie wchodzi w konflikt z obowiązującym porządkiem prawnym¹⁵.

Aby zapewnić związkom wyznaniowym autonomię i niezależność, ustawodawca włoski przyjął zasadę konkretyzacji przepisów konstytucyjnych. Zawarte na podstawie tego klucza tzw. umowy dwustronne mają gwarantować wolność religijną w wymiarze nie tylko indywidualnym, ale i wspólnotowym. Regulują one poszczególne kwestie szczegółowe, istotne dla danego podmiotu. Normy

8 P. Stanisławski, *Regulacja...*, dz. cyt., s. 144.

9 Tamże, s. 147 i nn.; K. Orzeszyna, *Status prawny kościołów i innych związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 68 i nn.

10 *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modifi cazioni al Concordato Lateranense*, GU 1985 Nr 85; AAS 75 (1985), s. 521–535; polskie tłumaczenie w „L'Osservatore Romano” 1984, marzec, s. 20–21. Zob. Układ między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego, podpisany 18 lutego 1984 r. [w:] J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 427 i nn.

11 *Gaudium et spes* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 604 i nn.

12 M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 329.

13 „Gli ecclesiastici non sono tenuti a dare a magistrati o ad altra autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragione del loro ministero”.

14 F. Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, Bologna 2015, s. 432.

15 K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 64.

układowe, przede wszystkim, zawierają deklarację poszanowania przez Republikę Włoską autonomii związku wyznaniowego, który zawarł z państwem stosowny układ¹⁶.

Opierając się na obowiązującym stanie prawnym i kierując się powyższą zasadą, w latach 1984–1993 wspomniane umowy dwustronne z państwem włoskim zawarli przedstawiciele Kościoła Waldensów, Chrześcijańskiego Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Zgromadzenia Bożego, Unii Gmin Żydowskich, Chrześcijańskiej Unii Ewangelicko-Baptystycznej i Kościoła ewangelicko-luterańskiego¹⁷. Następnich pięć umów zostało podpisanych 4 kwietnia 2007 roku. Na liście znalazły się: Święta Prawosławna Archidiecezja Włoch i Egzarchat dla Europy Południowej, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, Kościół Apostolski we Włoszech, Włoski Związek Buddyjski (UBI) oraz Włoska Unia Hinduska. Po ponad ośmiu latach, 27 czerwca 2015 roku kolejną umowę dwustronną z państwem włoskim podpisał Włoski Instytut Buddyjski Soka Gakkai (IBISG). Na uchwalenie ustawy na podstawie zawartego porozumienia oczekuje jeszcze Stowarzyszenie „Kościół Anglii”¹⁸.

W aktach prawnych, uchwalonych na podstawie art. 8 ust. 3 włoskiej ustawy zasadniczej, poza szerokim uznaniem autonomii związków wyznaniowych określono obszary, w których wykluczona jest jakakolwiek ingerencja państwa. Do obszarów tych należy m.in. wyznaczanie osób sprawujących funkcje kultowe czy posługi religijne (*ministri, ministri di culto*). Ustalono, że jedynie związek wyznaniowy uprawniony jest do potwierdzania, że dana osoba pełni funkcję *ministri* czy *ministri di culto*. Powyższe mianowanie musi jednak uzyskać rządową aprobatę, aby mogło wywołać jakiegokolwiek skutki cywilne. Dzięki temu w niektórych porozumieniach wyraźnie zapewniono wszystkim osobom sprawującym funkcje kultowe (*ministri di culto*) prawo do zachowania w tajemnicy faktów, o których dowiedzieli się, sprawując swoją posługę duszpasterską¹⁹.

W tradycji żydowskiej nie ma praktyki spowiedzi usznej²⁰. Niezależnie od tego zawarta z Republiką Włoską umowa gwarantuje rabinom – duchowym przewodnikom społeczności żydowskiej – prawo do zachowania w tajemnicy wszystkiego, o czym się dowiedzieli, pełniąc swoją posługę²¹. Powyższy art. 3.1.

16 P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 218 i nn.

17 K. Orzeszyna, dz. cyt., s. 62.

18 http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html [dostęp: 22 kwietnia 2020 r.].

19 P. Stanisławski, *Porozumienia...*, dz. cyt., s. 218–226.

20 <https://ucei.it/> [dostęp: 14 lutego 2020 r.].

21 „Ai ministri di culto nominati dalle Comunità e dall’Unione a norma dello Statuto dell’ebraismo italiano è assicurato il libero esercizio del ministero. Essi non sono tenuti a dare a magistrati o altre autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragione del loro ministero”; <http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/norme/89L101.html> [dostęp: 14 lutego 2020 r.].

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

ustawy z dnia 8 marca 1989 r., nr 101, został zaprojektowana na wzór art. 4.4. umowy z dnia 18 lutego 1984 r., zawartej między państwem włoskim a Kościołem katolickim. Przytoczone przepisy zawierają gwarancję, że duchowni nie są zobowiązani przekazywać urzędnikom sądowym bądź innym władzom informacji dotyczących osób lub spraw, do których poznania doszli z racji swego urzędu²².

II. TAJEMNICA SPOWIEDZI I TAJEMNICA ZAWODOWA DUCHOWNYCH W KOŚCIELE KATOLICKIM ORAZ INNYCH ZWIĄZKACH WYZNANIOWYCH

W Kościele katolickim sakrament spowiedzi jest jednym z siedmiu sakramentów świętych. Kodeks prawa kanonicznego Kościoła katolickiego z 1983 r.²³ definiuje spowiedź jako akt, w którym penitent wyznaje uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażając za nie żal i postanawiając poprawę. Przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza otrzymuje od Boga odpuszczenie grzechów (kan. 959). Odpowiednikiem powyższego kanonu w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich jest kan. 718²⁴.

Spowiedź jest indywidualna i integralna, a wraz z rozgrzeszeniem stanowi jedyny zwyczajny sposób, przez który wierny, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem (kan. 960). W odniesieniu do wiernych obrządków wschodnich unormowanie to brzmi identycznie (kan. 720). Z punktu widzenia prawa kanonicznego tajemnica spowiedzi ma charakter bezwzględny. Odpowiednie kanony zabraniają spowiednikowi, słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny, w czymkolwiek zdradzić penitenta, stanowiąc tym samym o nienaruszalności tej tajemnicy (kan. 983 § 1: „Tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna; dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”). Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich także stanowi o nienaruszalności tej tajemnicy (kan. 733 § 1).

Spowiednik nie może również korzystać z wiadomości uzyskanych podczas spowiedzi, powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia (kan. 984 § 1). Kanon ten identycznie brzmi dla wiernych obrządków wschodnich (kan. 734 § 1).

²² F. Finocchiaro, dz. cyt., s. 432.

²³ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983 r.), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

²⁴ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 82 (1990), s. 1033–1363.

Bezwzględny nakaz zachowania tajemnicy spowiedzi ma swoje źródło w ochronie godności człowieka „odrodzonego w Chrystusie”²⁵. Bezwzględność oznacza, że tajemnica ma charakter absolutny, permanentny i nienaruszalny. Kościół nie może dyspensować od tego nakazu, ponieważ forum sakramentalne wyłączone jest spod możliwości ingerencji człowieka²⁶. Tajemnicą spowiedzi objęte są nie tylko wyznane przez penitenta grzechy, ale wszystkie fakty i okoliczności towarzyszące spowiedzi²⁷. Każda próba podważenia powyższego stanowiska Kościoła w tym względzie stanowiłaby naruszenie świętości sakramentu i uwłaczała godności penitenta²⁸.

W przypadku naruszenia tajemnicy spowiedzi prawodawca kościelny przewiduje surowe sankcje karne, nie wyłączając ekskomuniki. Najwyższa kara (*latae sententiae*) przewidziana jest dla spowiednika, który bezpośrednio narusza tajemnicę spowiedzi (kan. 1388 § 1). Takie same konsekwencje przewidziano również dla duchownych Kościołów wschodnich (kan. 1456 § 1). Kara taka wymierzana jest przez sam fakt popełnienia przestępstwa i nie podlega przedawnieniu. Nie można jej też uniknąć nawet w przypadku niewszczęcia procesu²⁹.

W kontekście coraz częściej podejmowanych dyskusji na temat prawa do informacji, również tych dotyczących najbardziej prywatnych oraz poufnych sfer życia, Penitencjaria Apostolska przypominała o absolutnej nienaruszalności pieczęci sakramentalnej, która nie dopuszcza żadnych wyjątków. Przesłębstwo złamania tajemnicy spowiedzi przez spowiednika podlega karze ekskomuniki, i to takiej, w którą popada się na mocy samego prawa. Tylko papież może z tej kary uwolnić i robi to właśnie za pośrednictwem Penitencjarii. Odwołanie do tego trybunału w takich sytuacjach jest konieczne i wynika z przepisów prawa³⁰.

W opublikowanym 29 czerwca 2019 r. dokumencie *Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale* zwrócono uwagę na świętość forum wewnętrznego i absolutną nienaruszalność pieczęci sakramentalnej. Podkreślono, że nie może być mowy, by w tym zakresie Kościół dostosował

25 B. W. Zubert, *Sacramentale sigillum inviolabile est* [w:] *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski (red.), Lublin 2001, s. 723.

26 Tamże, s. 728.

27 Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 399; T. Rakoczy, *Ochrona tajemnicy spowiedzi. Zakaz wyjawiania okoliczności uciążliwych dla penitenta*, „*Annales Canonici*” 2009, nr 3, s. 136–137.

28 B. W. Zubert, dz. cyt., s. 731.

29 Tamże, s. 733 i n.; J. Krukowski, *Księga VI. Sankcje w Kościele. Część ogólna* [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Lublin 1987, s. 182.

30 K. Nykiel, *Penitencjaria Apostolska: Trybunał miłosierdzia w służbie Kościołowi*, „*Teologia i Moralność*” 2015, t. 10, nr 2.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

swój własny porządek prawny do systemów cywilnych państw, w których funkcjonuje³¹.

Niezależnie od spowiedzi wierni niejednokrotnie korzystają z rozmów duszpasterskich i porad duchowych. Przekazywane w ten sposób informacje, mimo że nie są wyznaniem grzechów z intencją uzyskania rozgrzeszenia, często dotyczą najbardziej intymnych i osobistych sfer życia penitenta³². Kierownictwo duchowe należy w szczególny sposób do wewnętrznego forum pozasakramentalnego. W takiej rozmowie wierzący powierza własną drogę nawrócenia i uświęcenia konkretnemu kapłanowi. Powierzone w ten sposób informacje również domagają się ochrony. Wynika ona z prawa każdej osoby do poszanowania własnej intymności (kan. 220). Identyczne unormowania tej kwestii znajdziemy w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (kan. 23).

Przedmiotem ochrony przywołanych kanonów jest prawo do ochrony własnej intymności oraz prawo do ochrony dobrej opinii i dobrego imienia, które jest najwyższą wartością moralną. Są to prawa naturalne, przysługujące każdemu człowiekowi i wynikające z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Dla ustawodawcy kodeksowego termin „intymność” jest pojęciem głębszym, bardziej osobistym niż „prywatność”, którym to pojęciem posługuje się ustawodawca państwowy. Ochrona prawa do poszanowania dobrego imienia oraz własnej intymności rodzi po stronie wszystkich innych osób oraz instytucji obowiązek poszanowania nienaruszalności tajników cudzego sumienia³³.

Słusznie więc wierni powinni oczekiwać od kapłana zachowania w tajemnicy tego wszystkiego, co usłyszał podczas takiej rozmowy, porady czy kierownictwa duchowego. Dlatego też tajemnicy zawodowej (duszpasterskiej) duchownych Kościoł gwarantuje szczególną poufność³⁴.

O wielkiej tradycji osobistego kierownictwa duchowego w życiu Kościoła pisał Ojciec Święty Jan Paweł II. W adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* z całą mocą podkreślił, że kierownictwo duchowe jest niezwykle ważnym elementem człowieka w jego drodze do świętości³⁵. Ojciec Pio postrzegał tę posługę wręcz jako wymóg ducha apostolskiego, którym powinien kierować się każdy kapłan. Sam miał ogromny szacunek do kierownictwa duchowego

³¹ http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/index_it.htm [dostęp: 10 grudnia 2019 r.].

³² P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym* [w:] *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 83–123.

³³ *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ksiąg. II: *Lud Boży*, t. 2, cz. 1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 36 i nn.

³⁴ Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale (29 giugno 2019), http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/index_it.htm [dostęp: 10 grudnia 2019 r.].

³⁵ *Pastores dabo vobis*, AAS 84 (1992), s. 657, *Posynodalna Adhortacja Apostolska do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Rzym 1992, s. 40.

i dostrzegał jego konieczność. Był przekonany, że im dalej człowiek jest na drodze do doskonałości, tym bardziej potrzebuje pomocy kierownika³⁶. Taka misja wymaga więc szczególnej poufności, tajemnicy *ad extra*, oczekiwanej przez wiernych od kierowników duchowych.

Na przestrzeni wieków, zarówno wyznanie grzechów, jak i kierownictwo duchowe przyjmowało różne formy. W Kościołach i związkach wyznaniowych innych niż katolickie spowiedź sakramentalna jawi się jako wyjątek. Nierzadko spowiedź uszna jest opcjonalna albo wręcz niedopuszczalna. W takich wspólnotach jak te ostatnie trudno mówić o tajemnicy spowiedzi.

Na poszczególnych stronach internetowych najliczniejszych związków wyznaniowych działających dziś we Włoszech można znaleźć informacje dotyczące praktyk związanych ze spowiedzią. W Kościołach protestanckich spowiedź nie jest sakramentem rozumianym tak, jak w Kościele katolickim. Duchowny nie ma bezwzględnego obowiązku zachowania w tajemnicy tego, o czym dowiedział się podczas spowiedzi. Co więcej, uważa się, że spoczywa na nim moralny i prawny obowiązek doniesienia o przestępstwie, o którym powiedział mu penitent. Zawiadomić powinien właściwe organy lub ofiarę. Duchowny, który milczy, musi mieć na uwadze, że działa wbrew swojej obowiązkowi i czyni siebie odpowiedzialnym za to, że nie ujawnił przestępstwa³⁷.

Przyglądając się bliżej wspólnotom protestanckim, znajdziemy odstępstwa od tej reguły. W luteranizmie, podobnie jak w wielu innych Kościołach, podczas nabożeństwa, przed przystąpieniem do komunii, celebruje się obrzęd pokutny. Prywatna spowiedź nie jest wymagana. Jeżeli jednak do niej dochodzi, statut Luterskiego Kościoła Ewangelickiego stanowi, że duchowi przewodnicy wiernych z urzędu zobowiązani są do zachowania tajemnicy spowiedzi, nawet po zakończeniu stosunku służby³⁸.

Zgodnie z regułami Kościoła anglikańskiego spowiedź uszna nie jest obowiązkowa. Jednak wierni, którzy mają taką potrzebę, mogą zdecydować się na bardziej intymne i personalne wyznanie grzechów, czyli skorzystanie z sakramentu spowiedzi w konfesjonale. Wspólnota anglikańska z moralnego

³⁶ *Listy Ojca Pio, II Korespondencja z Raffaeliną Cerase (1914-1915)*, tłum. M.E. Nowak, Kraków 2019, s. 51 i nn.

³⁷ P. Alberici, *Eccezioni al dovere di testimonianza*, Torino 1910, s. 87 i nn.

³⁸ Art. 9.1. (Il Ministero di Culto): „I Pastori che hanno l’incarico di un ufficio pastorale hanno il diritto ed il dovere del pubblico annuncio del Vangelo con la Parola ed il Sacramento, della cura delle anime, dell’istruzione e dell’assunzione di incarichi di interesse comune affidati dalla CELI. Essi espletano il loro incarico in fedeltà ai voti dell’ordinazione ed in ottemperanza agli ordinamenti della CELI e della Comunità. Sono tenuti all’osservanza del segreto del confessionale e d’ufficio anche dopo il termine del rapporto di servizio”; <https://www.chiesaluterana.it/statuto-della-chiesa-luterana/> [dostęp: 6 lutego 2020 r.].

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

i religijnego punktu widzenia uznaje prywatną spowiedź za ważną formę życia duchowego³⁹.

W protestantyzmie, wraz z zanikiem spowiedzi usznej, wielkiego znaczenia nabrało nabożeństwo pokutne. Odprawiane jest przed przystąpieniem do komunii i obejmuje modlitwy, czytanie fragmentów biblijnych oraz śpiewanie hymnów. Dla wiernych ma to być czas pogłębionej refleksji i swobodnego rachunku sumienia.

W Kościele Waldensów nabożeństwo pokutne to część, której nie można pominąć. Modlitwy, czytanie fragmentów biblijnych i śpiewanie hymnów ma uświadomić wiernemu popełnione grzechy i wzbudzić za nie żal. Następnie pastor ogłasza przebaczenie, którego przez posługę kapłana udziela sam Bóg⁴⁰.

We wspólnocie mormońskiej przyjęto szczególną formę spowiedzi. Wyznanie grzechów, przewidziane przez proroka Józefa Smitha, może być dokonane kapłanowi albo bezpośrednio osobie poszkodowanej przez popełniony grzech. W przypadku takiej spowiedzi na duchownym spoczywa obowiązek zachowania w tajemnicy wszystkiego, co usłyszał podczas wyznania grzechów dokonanego przez członka Kościoła⁴¹.

W Towarzystwie Strażnica spowiedź jest krytykowana. Niezależnie od tego zachęca się swoich głosicieli do wyznawania poważnych grzechów starszym w zborze. Zauważyć należy, że starszy szafarz ma możliwość odmowy składania zeznań, jeśli czuje się moralnie zobowiązany do zachowania tajemnicy spowiedzi⁴².

III. PRAWO DUCHOWNYCH DO ODMOWY SKŁADANIA ZEZNAŃ ZE WZGLĘDU NA WIĄŻĄCĄ TAJEMNICĘ

Uzupełnienie unormowań dotyczących tajemnicy związanej z posługą duchownych i zawartych w państwowo-kościelnych aktach dwustronnych stanowią przepisy włoskiego kodeksu postępowania karnego (*Codice di procedura penale*)⁴³ i włoskiego kodeksu karnego (*Codice penale*)⁴⁴.

³⁹ <https://www.allsaintsrome.org/> [dostęp: 5 lutego 2020 r.]; P. Kantyka, *Pokuta w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego* [w:] *Pokuta dzisiaj. Materiały sesji naukowej zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu 27 kwietnia 2010*, J. Wojtkuna (red.), Kraków 2010, s. 41–51; S. Nowosad, *Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2014, nr 2, s. 37–65.

⁴⁰ <https://www.chiesavaldese.org/index.php> [dostęp: 30 stycznia 2020 r.].

⁴¹ <https://it.chiesadigesucristo.org/> [dostęp: 7 lutego 2020 r.].

⁴² <https://www.jw.org/it/> [dostęp: 12 lutego 2020 r.].

⁴³ Kodeks postępowania karnego, wprowadzony na mocy Dekretu Prezydenta Republiki z 22.09.1988 r., nr 447, GU 1988 Nr 250.

⁴⁴ Kodeks karny, zwany również kodeksem Rocco od nazwiska Ministra Sprawiedliwości, wprowadzony na mocy Dekretu królewskiego z 19.10.1930 r., nr 1398, *Gazzetta Ufficiale* 1930 Nr 251.

Ochrona, przewidziana w powyższych ustawach, obejmuje nie tylko wiadomości pozyskane przez duchownego (art. 200 kodeksu postępowania karnego)⁴⁵, ale wszelkie inne dowody będące w jego posiadaniu z racji piastowanego urzędu czy stanowiska (art. 256 kodeksu postępowania karnego)⁴⁶.

Przepisy te stanowią, że duchowni nie tylko nie mogą być zobowiązani do składania zeznań, ale mogą również odmówić dostarczenia, na wezwanie sądu, wszelkich innych dowodów będących w ich posiadaniu z racji piastowanego urzędu czy stanowiska. Pisemne oświadczenie kapłana o obowiązującej go tajemnicy jest wystarczającą przesłanką odstąpienia od wymogu dostarczenia przez niego posiadanych dowodów czy ujawnienia wiadomości⁴⁷.

Sędzia, jeśli ma powody, by kwestionować zasadność złożonego oświadczenia, zarządza niezbędne dochodzenie (art. 200 ust. 2 kodeksu postępowania karnego)⁴⁸. Taka kontrola z jednej strony ma na celu ustalenie, czy istnieją przesłanki, które pozwalają świadkowi powstrzymać się od zeznań; z drugiej strony upewnienie się, że rzeczywiście przysługuje mu ochrona tajemnicy zawodowej. Przy ustalaniu powyższych faktów sąd może wziąć pod uwagę również przesłanki natury logicznej, bez konieczności odwoływania się do

45 Art. 200 (Segreto professionale): „1. Non possono essere obbligati a deporre su quanto hanno conosciuto per ragione del proprio ministero, ufficio o professione, salvi i casi in cui hanno l'obbligo di riferirne all'autorità giudiziaria:

- a) i ministri di confessioni religiose, i cui statuti non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano;
- b) gli avvocati, i procuratori legali, i consulenti tecnici e i notai;
- c) i medici e i chirurghi, i farmacisti, le ostetriche e ogni altro esercente una professione sanitaria;
- d) gli esercenti altri uffici o professioni ai quali la legge riconosce la facoltà di astenersi dal deporre determinata dal segreto professionale.

2. Il giudice, se ha motivo di dubitare che la dichiarazione resa da tali persone per esimersi dal deporre sia infondata, provvede agli accertamenti necessari. Se risulta infondata, ordina che il testimone deponga.

3. Le disposizioni previste dai commi 1 e 2 si applicano ai giornalisti professionisti iscritti nell'albo professionale, relativamente ai nomi delle persone dalle quali i medesimi hanno avuto notizie di carattere fiduciario nell'esercizio della loro professione. Tuttavia se le notizie sono indispensabili ai fini della prova del reato per cui si procede e la loro veridicità può essere accertata solo attraverso l'identificazione della fonte della notizia, il giudice ordina al giornalista di indicare la fonte delle sue informazioni”.

46 Art. 256 (Dovere di esibizione e segreti): „1. Le persone indicate negli artt. 200 e 201 devono consegnare immediatamente all'autorità giudiziaria, che ne faccia richiesta, gli atti e i documenti, anche in originale se così È ordinato, e ogni altra cosa esistente presso di esse per ragioni del loro ufficio, incarico, ministero, professione o arte, salvo che dichiarino per iscritto che si tratti di segreto di Stato ovvero di segreto inerente al loro ufficio o professione.

2. Quando la dichiarazione concerne un segreto di ufficio o professionale, l'autorità giudiziaria, se ha motivo di dubitare della fondatezza di essa e ritiene di non potere procedere senza acquisire gli atti, i documenti o le cose indicati nel comma 1, provvede agli accertamenti necessari. Se la dichiarazione risulta infondata, l'autorità giudiziaria dispone il sequestro”.

47 Tamże.

48 Art. 200 (Segreto professionale): „2. Il giudice, se ha motivo di dubitare che la dichiarazione resa da tali persone per esimersi dal deporre sia infondata, provvede agli accertamenti necessari. Se risulta infondata, ordina che il testimone deponga”.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

procedur⁴⁹. Jeżeli odmowa udostępnienia rzeczy, które mogą stanowić dowód w sprawie, okazuje się nieuzasadniona, sąd zajmuje te rzeczy (art. 256 ust. 2 kodeksu postępowania karnego)⁵⁰.

Obowiązek zachowania tajemnicy, przewidziany w art. 200 i art. 256 kodeksu postępowania karnego, dotyczy nie tylko duchownych katolickich i ich posługi jako duszpasterzy czy spowiedników. Tyczy się także duchownych innych wyznań, a informacje uzyskane przez nich z racji sprawowanych urzędów także podlegają ochronie⁵¹.

W przypadku wyznań religijnych, których statuty nie są sprzeczne z włoskim systemem prawnym, decyzja o ujawnieniu wiadomości uzyskanych w związku z pełnioną przez siebie funkcją należy do duchownych. Każdą taką decyzję powinna poprzedzić ocena sytuacji dokonana zgodnie z sumieniem i z przyjętymi w danym związku wyznaniowym unormowaniami⁵².

Nie zawsze jednak decyzje duchownych co do tego, czy treści przekazane przez rozmówcę należą do grupy wiadomości objętych tajemnicą czy też nie, spotykają się z aprobatą. Są sytuacje, w których rozróżnienie może nie być łatwe⁵³. Pojawiające się w tej kwestii spory rozstrzygają sądy.

14 lutego 2017 roku Sąd Najwyższy Republiki Włoskiej orzekł w takiej sprawie⁵⁴. Wyrok miał odpowiedzieć na pytanie, czy treść rozmowy kapłana miejscowego Kościoła z młodą dziewczyną powinna być objęta tajemnicą, czy też duchowny zobowiązany był zgłosić fakty, o których się dowiedział, odpowiednim władzom. Rozmówczyni zwierzyła się duchownemu, że od 13. roku życia jest ofiarą powtarzającej się przemocy grupowej.

Sprawa, zanim została złożona w Sądzie Najwyższym, toczyła się przed sądem w Palmi, gdzie wyrokiem z 10 grudnia 2012 r. uznano bezzasadność zachowania w tajemnicy przez duchownego powyższych faktów. Podobne stanowisko zajął Sąd Apelacyjny w Reggio Calabria, który wykluczył istnienie sytuacji chronionych tajemnicą, zgodnie z art. 4 układu między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego. Uznał, że w rozpatrywanej sytuacji nie chodziło o zwierzenia obejmujące sferę duchową i orzeczeniem z dnia 8 marca 2016 r. podtrzymał wcześniejszy wyrok.

⁴⁹ D. Milani, *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale*, Lugano 2008, s. 106.

⁵⁰ Art. 256 (Dovere di esibizione e segreti): „2. Quando la dichiarazione concerne un segreto di ufficio o professionale, l'autorità giudiziaria, se ha motivo di dubitare della fondatezza di essa e ritiene di non potere procedere senza acquisire gli atti, i documenti o le cose indicati nel comma 1, provvede agli accertamenti necessari. Se la dichiarazione risulta infondata, l'autorità giudiziaria dispone il sequestro”.

⁵¹ F. Finocchiaro, dz. cyt., s. 433.

⁵² D. Milani, dz. cyt., s. 105.

⁵³ A. Licastro, *I ministri di culto nell'ordinamento giuridico italiano*, Milano 2005, s. 370.

⁵⁴ Corte di Cassazione, sezione VI penale, wyrok z dnia 14 lutego 2017 r., nr 6912.

Sąd Najwyższy, po przeanalizowaniu materiału dowodowego zgromadzonego podczas procesu, utrzymał w mocy wyrok sądu apelacyjnego. W uzasadnieniu podniósł, że zarówno art. 4 układu między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską, jak i art. 200 kodeksu postępowania karnego nie oznaczają, że tajemnicą można objąć każdą informację przekazaną duchownemu⁵⁵.

Ochrona przewidziana w ustawodawstwie dotyczy tylko tej wiedzy, która została nabyta w sferze działań związanych z wykonywaniem posługi religijnej. Tajemnica obejmuje więc treści przekazane duchownemu w ramach jego posługi związanej ze sferą wiary, a nie ze sferą działalności społecznej, także zazwyczaj przez niego wykonywanej⁵⁶.

Sąd każdej z instancji, które rozpatrywały powyższy problem, nie kwestionował zasadności ochrony tajemnicy spowiedzi ani tajemnicy zawodowej duchownych. Jeżeli nie ma sporu co do intencji rozmówcy i okoliczności, w jakich duszpasterzowi została przekazana wiedza, ochrona jest zagwarantowana. W doktrynie wyrażany jest pogląd, że rozmowa z kapłanem nie musi być poprzedzona zastrzeżeniem poufności⁵⁷.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że gwarancje przewidziane w art. 200 kodeksu postępowania karnego obejmują również dochodzenia wstępne⁵⁸.

Ochrona posiadanych informacji rozciąga się także na osoby, które swojemu obrońcy albo jego zastępcy przekazały już stosowne wiadomości dotyczące sprawy. W trakcie procesu prokurator⁵⁹ ma możliwość przesłuchania osób mogących mieć wiedzę co do okoliczności dotyczących dochodzenia, z zastrzeżeniem, że nie może zadawać pytań, które zostały już zadane przez obrońców.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ A. Licastro, dz. cyt., s. 371 i nn.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ D. Milani, dz. cyt., s. 107 i nn.

⁵⁹ W Republice Włoskiej przepisy ustawy zasadniczej dotyczące prokuratury znalazły swoje miejsce w tytule IV „Sądownictwo”. Prokurator, w ramach struktury władzy sądowniczej, działa jako jeden z organów wymiaru sprawiedliwości. Stanowi o tym art. 107 Konstytucji Republiki Włoskiej *in fine*, art. 108 ust. 2 oraz art. 112. Art. 107: „I magistrati sono inamovibili. Non possono essere dispensati o sospesi dal servizio ne’ destinati ad altre sedi o funzioni se non in seguito a decisione del Consiglio superiore della magistratura, adottata o per i motivi e con le garanzie di difesa stabilite dall’ordinamento giudiziario o con il loro consenso. Il Ministro della giustizia ha facoltà di promuovere l’azione disciplinare. I magistrati si distinguono fra loro soltanto per diversità di funzioni. Il pubblico ministero gode delle garanzie stabilite nei suoi riguardi dalle norme sull’ordinamento giudiziario”; art. 108: „Le norme sull’ordinamento giudiziario e su ogni magistratura sono stabilite con legge. La legge assicura l’indipendenza dei giudici delle giurisdizioni speciali, del pubblico ministero presso di esse, e degli estranei che partecipano all’amministrazione della giustizia”; art. 112: „Il pubblico ministero ha l’obbligo di esercitare l’azione penale”. W procesie karnym art. 112 wprost nakłada na prokuratorę obowiązek wszczynania postępowania. W literaturze pojawia się więc pogląd, że w Republice Włoskiej obok sądownictwa orzekającego (*magistratura giudicante*) funkcjonuje sądownictwo śledcze (*magistratura requirente*), tworzone przez prokuratorę (*pubblico ministero*); zob. Z. Witkowski, *Ustrój konstytucyjny współczesnych Włoch*, Toruń 2004, s. 333 i nn.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

Pytania prokuratora nie mogą także dotyczyć udzielonych odpowiedzi (art. 362 kodeksu postępowania karnego)⁶⁰.

Do grona osób objętych powyższym unormowaniem zaliczają się również duchowni. Art. 362 wskazuje wprost, że obowiązują tu postanowienia art. 200 kodeksu postępowania karnego. Ponadto możliwość odmowy współpracy duchownych z urzędnikami sądowymi bądź innymi władzami gwarantowany jest przez art. 4 ust. 4 konkordatu⁶¹.

IV. PRZESTĘPSTWO UJAWNINIENIA WIĄŻĄCEJ TAJEMNICY

Duchowny, wezwany jako świadek, ma obowiązek odmówić składania zeznań, jeśli jest przekonany, że wiadomości, o które zostanie zapytany, powinny być przez niego zachowane w tajemnicy. Obowiązek ten mógłby być uchylony, gdyby tajemnica nie była zapieczętowana przez sakrament i powiernik uwolnił go od obowiązku jej zachowania⁶². Podkreślić należy, że zwolnienie przez powiernika z tajemnicy przekazanej kapłanowi nie zobowiązuje go do składania zeznań ani do komunikowania tego, o czym dowiedział się w związku ze swoją posługą⁶³.

Duchowny, który ma możliwość powstrzymać się od ujawnienia informacji uzyskanych podczas sprawowania swojej funkcji, zdradza je bez uzasadnionej przyczyny, naraża się na odpowiedzialność karną sięgającą nawet do roku pozbawienia wolności (art. 622 kodeksu karnego)⁶⁴. Ustawodawca, w przytoczonym art. 622 kodeksu karnego, odpowiedzialnością karną obejmuje każdego, kto ujawnia wiedzę zdobytą w związku z pełnionym przez siebie urzędem. W piśmiennictwie podkreśla się, że norma ta bardziej niż do jakichkolwiek innych podmiotów ma zastosowanie do duchownych⁶⁵.

⁶⁰ Art. 362 (Assunzione di informazioni): „1. Il pubblico ministero assume informazioni dalle persone che possono riferire circostanze utili ai fini delle indagini. Alle persone già sentite dal difensore o dal suo sostituto non possono essere chieste informazioni sulle domande formulate e sulle risposte date. (1) Si applicano le disposizioni degli articoli 197, 197-bis, 198, 199, 200, 201, 202 e 203. (2) (1) Periodo inserito dall'art.9, L. 7 dicembre 2000 n.397 in G.U. n.2 del 3 gennaio 2001. (2) Periodo sostituito dall'art. 13, comma 2, L. 1 marzo 2001 n.63 in G.U. n. 68 del 22 marzo 2001 [il testo precedente era: Si applicano le disposizioni degli artt. 197, 198, 199, 200, 201, 202 e 203.]”

⁶¹ A. Licastro, dz. cyt., s. 559.

⁶² F. Finocchiaro, dz. cyt., s. 434.

⁶³ Zob. D. Milani, dz. cyt., s. 124 i nn.

⁶⁴ Art. 622 (Rivelazione di segreto professionale): „Chiunque, avendo notizia, per ragione del proprio stato o ufficio, o della propria professione o arte, di un segreto, lo rivela, senza giusta causa, ovvero lo impiega a proprio o altrui profitto, è punito, se dal fatto può derivare nocumento, con la reclusione fino a un anno o con la multa da euro 30 a euro 516. La pena è aggravata se il fatto è commesso da amministratori, direttori generali, dirigenti preposti alla redazione dei documenti contabili societari, sindaci o liquidatori o se è commesso da chi svolge la revisione contabile della società. Il delitto è punibile a querela della persona offesa”.

⁶⁵ F. Finocchiaro, dz. cyt., s. 434; A. Licastro, dz. cyt., s. 368.

Tajemnica zawodowa obowiązuje kapłana nawet w sytuacji, gdy informacje, o których mowa, zostały ujawnione w zeznaniach sądowych. W doktrynie przyjmuje się, że publikacja orzeczenia nie usprawiedliwia wyjawienia tajemnicy⁶⁶.

W literaturze przedmiotu zauważa się, że tajemnica nie stanowi celu samego w sobie, ale jest środkiem ochrony interesów klienta, które mogłyby doznać uszczerbku w wyniku nieuprawnionego ujawnienia informacji. Podstawą ochrony przewidzianej przez ustawodawcę w art. 622 kodeksu karnego jest obrona obywatela przed rzeczywistą, ale również przed potencjalną szkodą, nie tylko majątkową, ale każdą inną, która mogłaby wystąpić w konsekwencji ujawnienia wiadomości⁶⁷.

Ustawodawca włoski nie pominął również uregulowań dotyczących zeznań świadków, którzy poufne wiadomości pozyskali od osób trzecich. Przepisy włoskiej procedury karnej (art. 195 ust. 6 kodeksu postępowania karnego) zabraniają przesłuchiwanie tych, którzy weszli w posiadanie informacji objętych tajemnicą od podmiotów określonych w art. 200 tego kodeksu⁶⁸. Wyjątkiem jest sytuacja, w której świadek wcześniej znał te fakty lub w inny sposób uzyskał o nich wiedzę. W ten sposób wprowadza się rodzaj ochrony prewencyjnej, która uniemożliwia sędziemu przesłuchanie tego rodzaju świadków. Jest to okoliczność z jednej strony wzmacniająca ochronę informacji przewidzianą przez art. 200 kodeksu postępowania karnego, z drugiej zaś strony podkreślająca, że decyzja o jej ujawnieniu zależy wyłącznie od depozytariusza tajemnicy. Zauważyć należy, że zakaz zawarty w art. 195 ust. 6 kodeksu postępowania karnego nie dotyczy wiedzy, w której posiadanie świadek wszedł, korzystając ze źródeł innych niż podmioty określone w art. 200 tegoż kodeksu⁶⁹.

Powyzszą ochronę prawodawca włoski wzmocnił art. 191, w którym ustanowił, że dowody uzyskane z naruszeniem prawa są bezużyteczne. Odrzucenie dowodu uzyskanego bezprawnie przewidziano na każdym etapie procedury i następuje ono z urzędu⁷⁰.

We włoskim kodeksie karnym znajdziemy również przepisy, w których ustawodawca zobowiązuje obywatela do ujawnienia odpowiednim władzom posiadanych wiadomości o przestępstwie. Osoba, słysząc o zbrodni przeciwko państwu, za które prawo ustanawia dożywotnie pozbawienie wolności, ma obowiązek natychmiastowego powiadomienia właściwego organu. Brak takiego

⁶⁶ F. Finocchiaro, dz. cyt., s. 434.

⁶⁷ D. Milani, dz. cyt., s. 109 i nn.

⁶⁸ Art. 195 (Testimonianza indiretta): „6. I testimoni non possono essere esaminati su fatti comunque appresi dalle persone indicate negli articoli 200 e 201 in relazione alle circostanze previste nei medesimi articoli, salvo che le predette persone abbiano depresso sugli stessi fatti o li abbiano in altro modo divulgati”.

⁶⁹ D. Milani, dz. cyt., s. 108.

⁷⁰ Art. 191 (Prove illegittimamente acquisite): „1. Le prove acquisite in violazione dei divieti stabiliti dalla legge non possono essere utilizzate.

2. L'inutilizzabilità è rilevabile anche di ufficio in ogni stato e grado del procedimento”.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

zgłoszenia skutkować może karą pozbawienia wolności do jednego roku lub grzywną⁷¹. Obowiązek ten, zgodnie z art. 384 i wspomnianym już wcześniej art. 622, nie wiąże duchownych, którzy weszli w posiadanie takiej wiedzy w ramach spowiedzi lub kierownictwa duchowego⁷².

Penalizowane są nie tylko czyny składania fałszywych zeznań czy odmowy zeznań w sytuacji posiadania wiedzy o przestępstwie, ale także poplecznictwo. Przestępstwo polegające na utrudnianiu bądź udaremnianiu postępowania karnego przez udzielanie sprawcy przestępstwa pomocy w uniknięciu odpowiedzialności karnej zostało unormowane w art. 378⁷³. Postanowienia tego artykułu mają zastosowanie również w sytuacjach, gdy osoba wspierana nie ponosi odpowiedzialności lub wyraża się, że nie popełniła przestępstwa. W literaturze przedmiotu można znaleźć pogląd, że analizowany przepis nie dotyczy duchownych, którzy z racji swojej posługi weszli w posiadanie tego typu informacji⁷⁴.

Karę do czterech lat pozbawienia wolności prawodawca przewidział dla świadka, który odmawia składania zeznań lub składa fałszywe oświadczenia dotyczące faktów, na których okoliczność jest przesłuchiwany (art. 371 bis kodeksu karnego)⁷⁵. Przewidzianej karze nie podlega natomiast duchowny, który

71 Art. 364 (Omessa denuncia di reato da parte del cittadino): „Il cittadino, che, avendo avuto notizia di un delitto contro la personalità dello Stato, per il quale la legge stabilisce la pena di morte (1) o l'ergastolo, non ne fa immediatamente denuncia all'Autorità indicata nell'art. 361, è punito con la reclusione fino a un anno o con la multa da euro 103 a euro 1.032. (1) La pena di morte per i delitti previsti dal codice penale è stata abolita dall'art. 1 del D.Lgs.Lgt. 10 agosto 1944, n. 224”.

72 Art. 384 (Casi di non punibilità): „Nei casi previsti dagli articoli 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 371-bis, 371-ter, 372, 373, 374 e 378, non è punibile chi ha commesso il fatto per esservi stato costretto dalla necessità di salvare sé medesimo o un prossimo congiunto da un grave e inevitabile nocumento nella libertà o nell'onore. Nei casi previsti dagli articoli 371-bis, 371-ter, 372 e 373, la punibilità è esclusa se il fatto è commesso da chi per legge non avrebbe dovuto essere richiesto di fornire informazioni ai fini delle indagini o assunto come testimonia, perito, consulente tecnico o interprete ovvero non avrebbe potuto essere obbligato a deporre o comunque a rispondere o avrebbe dovuto essere avvertito della facoltà di astenersi dal rendere informazioni, testimonianza, perizia, consulenza o interpretazione”.

73 Art. 378 (Favoreggiamento personale): „Chiunque, dopo che fu commesso un delitto per il quale la legge stabilisce la pena di morte (1) o l'ergastolo o la reclusione, e fuori dei casi di concorso nel medesimo, aiuta taluno a eludere le investigazioni dell'autorità, o a sottrarsi alle ricerche di questa, è punito con la reclusione fino a quattro anni. Quando il delitto commesso è quello previsto dall'art. 416-bis, si applica, in ogni caso, la pena della reclusione non inferiore a due anni. Se si tratta di delitti per i quali la legge stabilisce una pena diversa, ovvero di contravvenzioni, la pena è della multa fino a euro 516. Le disposizioni di questo articolo si applicano anche quando la persona aiutata non è imputabile o risulta che non ha commesso il delitto. (1) La pena di morte per i delitti previsti dal codice penale è stata abolita dall'art. 1 del D.Lgs.Lgt. 10 agosto 1944, n. 224”.

74 A. Licastro, dz. cyt., s. 562.

75 Art. 371 bis (False informazioni al pubblico ministero): „Chiunque, nel corso di un procedimento penale, richiesto dal pubblico ministero di fornire informazioni ai fini delle indagini, rende dichiarazioni false ovvero tace, in tutto o in parte, ciò che sa intorno ai fatti sui quali viene sentito, è punito con la reclusione fino a quattro anni”.

zgodnie z prawem nie powinien być zobowiązany do udzielenia informacji lub nie powinien być powołany na świadka. Odpowiedzialność duchownego wykluczona jest również w sytuacjach, w których nie został poinformowany o prawie do odmowy składania zeznań (art. 384 kodeksu karnego).

ZAKOŃCZENIE

Republika Włoska szanuje prawo duchownych do zachowania w tajemnicy informacji pozyskanych z racji sprawowania swojego urzędu. Fundamenty tej ochrony znajdujemy w Konstytucji Republiki Włoskiej. Stosowne przepisy, odnoszące się do wzajemnych relacji państwa i związków wyznaniowych, znalazły swoje miejsce wśród zasad naczelných ustawy zasadniczej. Ustawę zasadniczą uzupełniają akty normatywne zapewniające tym podmiotom autonomię oraz niezależność. Gwarantują im także wolność religijną nie tylko w jej wymiarze indywidualnym, ale również wspólnotowym. Dużą rolę w tym zakresie odgrywają unormowania włoskiego kodeksu postępowania karnego i kodeksu karnego. Odpowiednie przepisy nakładają na duchownych obowiązek zachowania w tajemnicy faktów, o których dowiedzieli się z racji sprawowania swojego urzędu. Dotyczy to nie tylko duchownych katolickich i ich posługi jako duszpasterzy czy spowiedników, ale także duchownych innych wyznań.

Włoski kodeks karny za ujawnienie informacji pozyskanych w związku z pełnioną przez duchownego funkcją przewiduje stosowne kary, łącznie z karą pozbawienia wolności. Analiza powyższych unormowań pozwala z uznaniem odnieść się do włoskiej ochrony tajemnicy sakramentalnej oraz tajemnicy zawodowej duchownych. Uznanie jest tym bardziej uzasadnione, że treść rozmowy penitenta z kapłanem, jak przyjmuje się w orzecznictwie, nie musi być poprzedzona zastrzeżeniem poufności. Ochrona jest zagwarantowana, jeżeli nie ma wątpliwości co do intencji rozmówcy i okoliczności, w jakich wiedza została przekazana duszpasterzowi. Na uwagę zasługuje również fakt, że tajemnica zawodowa obowiązuje kapłana nawet w sytuacji, gdy informacje, o których mowa, zostały ujawnione w zeznaniach sądowych i nawet publikacja orzeczenia nie usprawiedliwia wyjawienia tajemnicy.

BIBLIOGRAFIA

Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana che apporta modifi cazioni al Concordato Lateranense, *Gazzetta Ufficiale* 1985 Nr 85; AAS 75 (1985), s. 521–535. Alberici P., *Eccezioni al dovere di testimonianza*, Torino 1910.

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 82 (1990), s. 1033–1363.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983 r.), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Corte di Cassazione, sezione VI penale, wyrok z dnia 14 lutego 2017 r., nr 6912.
- Costituzione della Repubblica Italiana zamieszczona na stronie internetowej Senatu Republiki Włoskiej, www.senato.it [dostęp: 14 lipca 2020 r.].
- Finocchiaro F., *Diritto ecclesiastico*, Bologna 2015.
- Gaudium et spes* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 604 i nn.
- <https://it.chiesadigesucristo.org/> [dostęp: 7 lutego 2020 r.].
- http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/intese_indice.html [dostęp: 22 kwietnia 2020 r.].
- <http://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/norme/89L101.html> [dostęp: 14 lutego 2020 r.].
- <https://ucei.it/> [dostęp: 14 lutego 2020 r.].
- <https://www.allsaintsrome.org/> [dostęp: 5 lutego 2020 r.].
- <https://www.chiesaluterana.it/statuto-della-chiesa-luterana/> [dostęp: 6 lutego 2020 r.].
- <https://www.chiesavaldeese.org/index.php> [dostęp: 30 stycznia 2020 r.].
- <https://www.jw.org/it/> [dostęp: 12 lutego 2020 r.].
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Kantyka P., *Pokuta w refleksji teologicznej Kościoła anglikańskiego* [w:] *Pokuta dzisiaj. Materiały sesji naukowej zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu 27 kwietnia 2010*, J. Wojtkuna (red.), Kraków 2010, s. 41–51.
- Kodeks karny wprowadzony na mocy Dekretu królewskiego z 19.10.1930 r., nr 1398, *Gazzetta Ufficiale* 1930 Nr 251.
- Kodeks postępowania karnego wprowadzony na mocy Dekretu Prezydenta Republiki z 22.09.1988 r., nr 447, *Gazzetta Ufficiale* 1988 Nr 250.
- Konstytucja Włoch, tłum. Zbigniew Witkowski, Warszawa 2004, <http://libr.sejm.gov.pl/tekoi/txt/konst/wlochy.html> [dostęp: 14 lipca 2020 r.].
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ksiąg. II: *Lud Boży*, t. 2, cz. 1, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Krukowski J., *Księga VI. Sankcje w Kościele. Część ogólna* [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Lublin 1987, s. 113–218.
- Licastro A., *I ministri di culto nell'ordinamento giuridico italiano*, Milano 2005.
- Listy Ojca Pio, II Korespondencja z Raffaeliną Cerase (1914-1915)*, tłum. M.E. Nowak, Kraków 2019.

- Majer P., *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym* [w:] *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 83–123.
- Milani D., *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale*, Lugano 2008.
- Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale* (29 giugno 2019), http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/index_it.htm [dostęp: 10 grudnia 2019 r.].
- Nowosad S., *Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2014, nr 2, s. 37–65.
- Nykiel K., *Penitencjaria Apostolska: Trybunał miłosierdzia w służbie Kościołowi*, „*Teologia i Moralność*” 2015, t. 10, nr 2.
- Orzeszyna K., *Status prawny kościołów i innych związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, „*Przegląd Sejmowy*” 2006, nr 2, s. 61–79.
- Posynodalna Adhortacja Apostolska do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, AAS 84 (1992).
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.
- Pietrzak M., *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2003.
- Rakoczy T., *Ochrona tajemnicy spowiedzi. Zakaz wyjawiania okoliczności uciążliwych dla penitenta*, „*Annales Canonici*” 2009, nr 3, s. 136–137.
- Stanisz P., *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007.
- Stanisz P., *Regulacja problematyki wyznaniowej w Konstytucji Republiki Włoskiej*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2013, nr 1, s. 135–153.
- Układ między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji konkordatu laterańskiego, podpisany 18 lutego 1984 r.* [w:] J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 423–455.
- Witkowski Z., *Ustrój konstytucyjny współczesnych Włoch*, Toruń 2004.
- Zubert B. W., *Sacramentale sigillum inviolabile est* [w:] *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisz (red.), Lublin 2001, s. 723–741.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy zagadnienia ochrony informacji pozyskanych przez duchownych Kościoła katolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych z racji sprawowania ich urzędu. Rozważania prowadzone są m.in. w oparciu o odpowiednie przepisy Konstytucji Republiki Włoskiej oraz stosowne unormowania włoskiego kodeksu postępowania karnego i kodeksu karnego. W przywołanej ustawie zasadniczej

Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze...

uregulowane zostały kwestie ochrony wolności religijnej oraz instytucjonalne relacje pomiędzy państwem i związkami wyznaniowymi. Ochrona, przewidziana w przepisach włoskiego kodeksu postępowania karnego i kodeksu karnego, obejmuje nie tylko wiadomości pozyskane przez duchownego, ale wszelkie inne dowody będące w jego posiadaniu z racji piastowanego urzędu czy stanowiska.

Analiza treści i aksjologii powyższych unormowań w świetle prawa wewnętrznego Kościołów czy związków wyznaniowych pozwala z uznaniem odnieść się do włoskiej ochrony tajemnicy sakramentalnej oraz tajemnicy zawodowej duchownych. Zapewnia to penitentowi ochronę przekazanych w ten sposób wiadomości.

Słowa kluczowe: tajemnica spowiedzi, sekret spowiedzi, tajemnica zawodowa duchownych, sakrament pokuty, spowiedź.

THE SEAL OF CONFESSION AND PROFESSIONAL SECRET OF CLERGYMEN IN
THE ITALIAN CODE OF CRIMINAL PROCEDURE AND PENAL CODE

The present article focuses on the issues regarding protection of the information obtained by clergymen of the Catholic church as well as other churches and religious associations by virtue of their office. The author's analyses have been based on the relevant principles of the Constitution of the Italian Republic as well as applicable laws of the Italian Code of Criminal Procedure and Penal Code. The above mentioned basic law regulates the issues of protection of religious freedom and institutional relations between the state and religious associations. Protection provided by the regulations of the Italian Code of Criminal Procedure and Penal Code covers not only the information acquired by clergymen but also every other proof they possess by virtue of their office or position held.

Analysis of the content and axiology of the aforementioned regulations, in the light of the internal law of churches or religious associations, allows for an appreciation of the Italian protection both of the sacramental seal and professional secret of clergymen, which ensures confidential status of the information the penitent has shared with them in this particular manner.

Keywords: seal of confession, secret of confession, professional secret of clergymen, sacrament of penance, confession.

Dariusz Walencik

ORCID 0000-0002-1027-3980

Uniwersytet Opolski

dwalencik@uni.opole.pl

DOI: 10.34888/ppw.2021.311-334

WYODRĘBNIONE JEDNOSTKI ORGANIZACYJNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO. STAN DE LEGE LATA I POSTULATY DE LEGE FERENDA

UWAGI WPROWADZAJĄCE

Kościelne osoby prawne mogą prowadzić niegospodarczą działalność statutową: działalność duszpasterską związaną z kultem religijnym, ale także działalność charytatywno-opiekuńczą, oświatowo-wychowawczą, naukową czy kulturalną. Mogą także prowadzić działalność gospodarczą. Przyjmuje się, że niegospodarczą działalnością statutową kościelnych osób prawnych jest każda działalność, która nie jest nastawiona na zysk (nie ma charakteru zarobkowego, ale może być odpłatna) i która zmierza do realizacji celów właściwych Kościołowi (a tymi celami są zgodnie z kan. 1054 KPK¹: organizowanie kultu, prowadzenie dzieł apostołatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych, zapewnienie godziwego utrzymania duchowieństwa oraz innych pracowników kościelnych)².

- ¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, tekst dwujęzyczny, tłum. E. Szafranski i komisja naukowa pod red. K. Dynarskiego, Poznań 2008.
- ² W wyroku WSA w Krakowie z dnia 4 czerwca 2008 r., sygn. akt I SA/Kr 98/08, <http://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/F87CoAAB2o> [dostęp: 6 lutego 2020 r.], wskazano, że niegospodarczą działalnością statutową Kościoła stanowi każda działalność niebędąca działalnością gospodarczą i będąca działalnością wynikającą z samej istoty Kościoła i jego specyfiki działalności. W piśmie Ministerstwa Finansów z 26 marca 1994 r., nr PO 4/N-722-86/94 („Glosa” 1995, nr 4, s. 20), skierowanym do izb i urzędów skarbowych wyjaśniono, że działalność kościelnych osób prawnych polegająca na prowadzeniu szkół, przedszkoli, burs bądź internatów, jak też zakładów opiekuńczo-leczniczych, domów pomocy społecznej czy zakładów leczniczo-wychowawczych nie może być uznana za działalność gospodarczą, chyba że statut jednostki określa jej zarobkowy charakter. Jednakże WSA w Krakowie w wyroku z 24 października 2013 r., sygn. akt I SA/Kr 1402/13, <http://www.lexlege.pl/orzeczenie/124918/i-sa-kr-1402-13-wyrok-wojewodzki-sad-administracyjny-w-krakowie/> [dostęp: 6 lutego 2020 r.], stwierdził, że działalność kościelnej osoby prawnej, względnie podmiotu, którego jedynym udziałowcem albo akcjonariuszem jest taka osoba, polegająca na prowadzeniu szpitala, będzie miała charakter charytatywno-opiekuńczy w rozumieniu art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych także wtedy, gdy jest działalnością odpłatną. Zgodnie z powyższym stwierdzić można, że do statutowej działalności Kościoła katolickiego należy nie tylko działalność związana z kultem religijnym, ale także działalność charytatywno-opiekuńcza, kulturalna, naukowa i oświatowo-wychowawcza.

Dodanie przymiotnika „statutowa” oznacza, że musi to być jednak działalność, która znajduje odzwierciedlenie w prawie wewnętrznym (kanonicznym) Kościoła katolickiego. Zakładając oczywiście, że prawo to potraktujemy jako swoiście rozumiany „statut” kościelnej osoby prawnej, np. parafii czy domu zakonnego.

Zgodnie z przepisem art. 12 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³ kościelne wydawnictwa, zakłady wytwórcze, usługowe i handlowe, zakłady charytatywno-opiekuńcze, szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze nieposiadające osobowości prawnej działają w ramach kościelnych osób prawnych, które je powołały. Jednostki te mogą być jednak na wniosek kościelnej osoby prawnej uznane przez właściwego dyrektora izby administracji skarbowej za odrębne podmioty podatkowe, jeżeli są organizacyjnie wyodrębnione (art. 55 ust. 8)⁴. Z wyodrębnieniem jednostek organizacyjnych w strukturze kościelnej osoby prawnej i nadaniem tym jednostkom podmiotowości podatkowej wiążą się trudności i wątpliwości w zakresie interpretacji obowiązujących przepisów, zwłaszcza odnoszących się do zasad prowadzenia przez nie sprawozdawczości i zasad ich opodatkowania podatkiem dochodowym od osób prawnych oraz podatkiem od towarów i usług. Świadczy o tym liczba wydawanych przez organy podatkowe interpretacji podatkowych oraz poruszenie tych kwestii w czasie posiedzeń Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, a także Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski⁵. Celem tego artykułu jest analiza stanu prawnego, zwłaszcza przepisów prawnopodatkowych, dotyczącego wyodrębnionych jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego (dalej też jako: wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne) uznanych za podmioty podatkowe, wskazanie mankamentów obowiązujących w tej materii przepisów oraz zgłoszenie postulatów *de lege ferenda*.

³ Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

⁴ Jeżeli działalność gospodarcza, czyli działalność zarobkowa inna niż statutowa i wykonywana w sposób zorganizowany, ciągły i we własnym imieniu (np. najem czy dzierżawa nieruchomości stanowiących własność kościelnej osoby prawnej, sprzedaż dewocjonaliów), jest prowadzona przez kościelne osoby prawne jako uboczna (przychody z niej nie przekraczają tych, które pochodzą z działalności statutowej, np. z darowizn, zbiórek, składek) w stosunku do działalności głównej, to w praktyce nie jest ona organizacyjnie oddzielona w postaci samodzielnego podmiotu podatkowego, czyli wyodrębnionej kościelnej jednostki organizacyjnej.

⁵ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 16 kwietnia 2018 r., <https://www.gov.pl/web/mswia/protokoly-z-posiedzen-komisji-wspolnych> [dostęp: 6 lutego 2020 r.].

I. CZYM SĄ WYODRĘBNIONE JEDNOSTKI ORGANIZACYJNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO?

Jednostki organizacyjne, o których mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, działają w ramach kościelnej osoby prawnej i mogą być uznane jako wyodrębnione podmioty prawa podatkowego. Nie są to zatem ani kościelne osoby prawne, ani tzw. ułomne czy niepełne osoby prawne, czyli jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej, ale wyposażone w zdolność prawną (zob. art. 331 § 1 Kodeksu cywilnego)⁶. Takie kościelne jednostki organizacyjne nie są właścicielami majątku, nie posiadają zdolności prawnej, zdolności sądowej i procesowej (ze ściśle określonymi wyjątkami), nie odpowiadają własnym majątkiem za zobowiązania, niemniej mogą być pracodawcami.

Otóż, zgodnie z przepisem art. 3 Ustawy z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy⁷, pracodawcą jest jednostka organizacyjna, choćby nie posiadała osobowości prawnej, a także osoba fizyczna, jeżeli zatrudniają one pracowników. Jednostka organizacyjna może być pracodawcą, o ile spełnia następujące przesłanki: jest dopuszczona przez prawo, jest wyodrębniona organizacyjnie i majątkowo oraz ma uregulowany sposób i zakres reprezentacji w stosunkach zewnętrznych, czyli posiada zdolność do zawierania umów o pracę. Tym samym pracodawcą może być jednostka organizacyjna nieposiadająca osobowości prawnej, i to niezależnie od tego, czy posiada ona zdolność prawną i zdolność do czynności prawnych⁸. Pracodawcą może być zatem podmiot, który nie będzie miał przymiotu podmiotu prawa na gruncie innych dziedzin prawa⁹, np. zrzeszenia producentów, komitety społeczne itp. Za pracodawcę będącego jednostką organizacyjną czynności w sprawach z zakresu prawa pracy dokonuje osoba lub organ zarządzający tą jednostką albo inna wyznaczona do tego osoba (art. 31 Kodeksu pracy).

Tak więc wyodrębniona kościelna jednostka organizacyjna w sprawach z zakresu prawa pracy (o ile jest pracodawcą) może posiadać zdolność sądową i procesową¹⁰, co nie oznacza jednak przyznania jej zdolności prawnej. Żaden

⁶ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny (tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1145, z późn. zm).

⁷ Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1040, z późn. zm.

⁸ Zob. M. Lewandowicz-Machnikowska [w:] *Prawo pracy i ubezpieczeń społecznych*, red. K.W. Baran, wyd. 2, Warszawa 2017, s. 193.

⁹ Zob. M. Wujczyk [w:] *System Prawa Pracy*, t. 1: *Część ogólna*, red. K.W. Baran, Warszawa 2017, s. 440.

¹⁰ Zob. przepis art. 460 § 1 Ustawy z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1460, z późn. zm.), zgodnie z którym zdolność sądową i procesową ma także pracodawca, chociażby nie posiadał osobowości prawnej. Stąd SN w wyroku z dnia 4 stycznia 2008 r., sygn. akt I PK 187/07, <https://www.saos.org.pl/judgments/86959> [dostęp: 6 lutego 2020 r.], słusznie przyjął, że art. 64 Kodeksu postępowania cywilnego określający podmioty, którym przysługuje zdolność sądowa, należy analizować łącznie z zawartą w Kodeksie pracy definicją pracodawcy.

przepis ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego (ani żaden inny przepis rangi ustawowej) nie zawiera bowiem unormowań, które przyznawałyby takiej jednostce zdolność prawną¹¹. Zdolność prawna, a w konsekwencji także zdolność do czynności prawnych, jest cechą normatywną, co oznacza, że może zostać przyznana jedynie na podstawie przepisu prawa, i to wyłącznie rangi ustawowej¹². Nie zmienia to faktu, że to kościelna osoba prawna (np. parafia, diecezja, zgromadzenie zakonne, dom zakonny), która wyodrębniła organizacyjnie taką jednostkę, odpowiada całym swoim majątkiem za jej zobowiązania. Z punktu widzenia prawa cywilnego zobowiązania zaciągnięte przez działającą w ramach osobowości prawnej kościelnej osoby prawnej jednostkę organizacyjną są bowiem zobowiązaniami samej kościelnej osoby prawnej.

Wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne mogą być na wniosek kościelnej osoby prawnej uznane przez właściwego dyrektora izby administracji skarbowej za podmioty podatkowe, i to odrębne od jednostek macierzystych (kościelnych osób prawnych), w związku z czym ciążą na nich obowiązki sporządzania i składania do właściwego urzędu skarbowego deklaracji CIT-8 wraz z załącznikami oraz sprawozdania finansowego z zakresu prowadzonej działalności, a także płacenia określonych podatków i prowadzenia ksiąg rachunkowych¹³. Przyznanie takim jednostkom podmiotowości podatkowej powoduje, że mogą one być stroną postępowania podatkowego dotyczącego ciążącego na nich obowiązku podatkowego, jak również stroną postępowania o wydanie interpretacji indywidualnej, a następnie postępowania sędowoadministracyjnego w tym zakresie. Zdolność sędową, czyli – zgodnie z definicją zawartą w § 1 art. 25 Ustawy z dnia 30 sierpnia 2002 r. – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi¹⁴ – zdolność występowania przed sądem administracyjnym jako strona, w myśl § 3 tegoż artykułu ustawy, mają także jednostki organizacyjne nieposiadające osobowości prawnej, jeżeli przepisy prawa dopuszczają możliwość nałożenia na te jednostki obowiązków lub przyznania uprawnień, lub skierowania do nich nakazów i zakazów, a także stwierdzenia albo uznania uprawnienia lub obowiązku wynikających z przepisów prawa.

11 Zob. wyrok Sądu Okręgowego w Katowicach z dnia 28 maja 2012 r., sygn. akt XIII GC 94/12/Ap [niepublikowany].

12 Zob. wyrok NSA z dnia 31 marca 1999 r., sygn. akt II SA189/99, Legalis nr 848091. Osobowości prawnej nie można uznać na zasadzie domniemania ani obowiązywania jakiegokolwiek normy zwyczajowej. Zob. uchwała SN z dnia 14 grudnia 1990 r., sygn. akt III CZP 62/90, OSNCP 1991, nr 4, poz. 36. W szczególności nie mogą przesądzać o uznaniu bądź nie osobowości prawnej danej jednostki sposób i źródła jej finansowania. Zob. wyrok SN z dnia 14 lutego 2008 r., sygn. akt II CSK 502/07, Legalis nr 156378.

13 Zob. P. Małecki, M. Mazurkiewicz, *CIT. Komentarz. Podatki i rachunkowość*, wyd. 11, Warszawa 2020, s. 60–62.

14 Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 2325.

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

I tak zgodnie z przepisem art. 27 ust. 1 Ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych¹⁵ podatnicy, z wyjątkiem zwolnionych od podatku na podstawie art. 6 ust. 1, art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a i przepisów ustawy wymienionej w art. 40 ust. 2 pkt 8, są obowiązani, z zastrzeżeniem ust. 2a, składać urzędом skarbowym zeznanie według ustalonego wzoru o wysokości dochodu (straty) osiągniętego w roku podatkowym – do końca trzeciego miesiąca roku następnego i w tym terminie wpłacić podatek należny albo różnicę między podatkiem należnym od dochodu wykazanego w zeznaniu, a sumą należnych zaliczek za okres od początku roku. A skoro wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne nie są kościelnymi osobami prawnymi, których dochody z niegospodarczej działalności statutowej są wolne od podatku w myśl art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a, to są zobowiązane do sporządzania i składania urzędом skarbowym zeznań CIT-8 wraz z załącznikami oraz sprawozdań finansowych¹⁶.

Natomiast przepisy art. 133 Ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa¹⁷ określają, kto jest stroną w postępowaniu podatkowym. Zgodnie z § 1 tego artykułu jest nim m.in. podatnik, płatnik, inkasent lub ich następcą prawny. Wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne mogą być uznane za odrębne podmioty podatkowe (art. 55 ust. 8 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego), czyli *de facto* za podmioty bierne, tzn. zobowiązane do zapłacenia określonego podatku, bądź podmioty pomocnicze (pośredniczące) jako płatnicy. Z art. 14b § 1 Ordynacji podatkowej wynika zaś, że dyrektor Krajowej Administracji Skarbowej, na wniosek zainteresowanego, wydaje, w jego indywidualnej sprawie, pisemną interpretację przepisów prawa podatkowego (interpretację indywidualną). Zainteresowanym, wnioskującym bądź składającym wniosek – jak w przepisach art. 14b wskazana ustawa określa stronę podatkowego postępowania interpretacyjnego – jest zatem ten, kto zwraca się o wydanie wymienionej interpretacji w jego indywidualnej sprawie. Wskazanie we wniosku indywidualnej sprawy stanowi niezbędny warunek do uznania konkretnego podmiotu za zainteresowanego, wnioskującego bądź składającego wniosek w znaczeniu przyjętym w przywołanym przepisie. Przepis art. 14b § 2 stanowi, że wniosek może dotyczyć zaistniałego stanu faktycznego lub zdarzeń przyszłych. Należy zatem przyjąć, że zainteresowanym, wnioskującym bądź składającym wniosek jest każdy, kto chce uzyskać interpretację przepisów prawa

¹⁵ Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 865, z późn. zm.

¹⁶ Zob. interpretacje indywidualne: dyrektora Izby Skarbowej w Warszawie z dnia 26 stycznia 2017 r., sygn. IPPB5.4510.1065.2016.1.MR; dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 16 marca 2018 r., sygn. 0111-KDIB1-2.4010.420.2017.2.MM; dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 3 kwietnia 2018 r., sygn. 0114-KDIP2-1.4010.76.2018.1.BC; dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 20 grudnia 2019 r., sygn. 0114-KDIP2-1.4010.452.2019.2.KS dostępne na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.].

¹⁷ Tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1325, z późn. zm.

podatkowego w celu wyjaśnienia i (lub) ułożenia swoich interesów w sferze prawa podatkowego. Legitymowanym do wystąpienia o wydanie interpretacji indywidualnej może być wyłącznie ten, u kogo wystąpił lub może wystąpić określony stan faktyczny, który może powodować określone konsekwencje w zakresie prawa podatkowego. W konsekwencji wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne mogą podejmować czynności procesowe w postępowaniu podatkowym wyłącznie w granicach, w jakich przepisy prawa podatkowego czynią tę struktury podmiotami praw i obowiązków o charakterze podatkowo-prawnym.

II. PROWADZENIE DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ I STATUS PRZEDSIĘBIORCY

Dla uznania za przedsiębiorcę nie jest konieczne prowadzenie przedsiębiorstwa w znaczeniu przedmiotowym, mimo że wyodrębniona kościelna jednostka organizacyjna jako zorganizowana całość jest przedsiębiorstwem w rozumieniu przepisu art. 551 Kodeksu cywilnego¹⁸, jak również dopełnienie wymogów związanych z wpisem do danego rejestru. *Nota bene* nie jest prowadzony rejestr wyodrębnionych kościelnych jednostek organizacyjnych. Bez znaczenia jest również to, czy wykonywanie działalności gospodarczej jest jedynym obszarem prowadzonej działalności oraz czy jest to działalność podstawowa¹⁹ i ukierunkowana na osiągnięcie zysku²⁰. Charakteru wykonywanej działalności gospodarczej nie zmienia także fakt przekazywania przez dany podmiot wypracowanego dochodu na cele charytatywne²¹ czy kultu religijnego.

Ustawa z dnia 6 marca 2018 r. – Prawo przedsiębiorców²² w art. 3 stanowi, że działalnością gospodarczą jest zorganizowana działalność zarobkowa, wykonywana we własnym imieniu i w sposób ciągły. Przedsiębiorcą jest zaś osoba fizyczna, osoba prawna lub jednostka organizacyjna niebędąca osobą prawną, której odrębna ustawa przyznaje zdolność prawną, wykonująca działalność gospodarczą (art. 4 ust. 1). Również nieobowiązująca już Ustawa z dnia 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej²³ definiowała

18 B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 110.

19 Wyrok NSA z dnia 15 września 2005 r., sygn. akt FSK 2643/04, Legalis nr 76322.

20 Brak ukierunkowania na osiągnięcie zysku nie przesądza w sensie negatywnym o gospodarczym charakterze działalności. To, czy podmioty prowadzące działalność gospodarczą zakładają osiągnięcie zysku czy tylko pokrywanie kosztów swojej działalności własnymi dochodami, łączy się z rodzajem realizowanych przezeń zadań określonych statutowo oraz celami prowadzonej działalności. Zob. wyrok WSA w Gliwicach z dnia 7 kwietnia 2008 r., sygn. akt IV SA/Gl 1157/07, Legalis nr 161034.

21 Zob. wyrok WSA w Białymstoku z dnia 26 kwietnia 2006 r., sygn. akt I SA/Bk 68/06, Legalis nr 75.

22 Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1292, z późn. zm.

23 Tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 2168, z późn. zm.

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

w art. 2, że działalnością gospodarczą jest zarobkowa działalność wytwórcza, budowlana, handlowa, usługowa oraz poszukiwanie, rozpoznawanie i wydobywanie kopalin ze złóż, a także działalność zawodowa wykonywana w sposób zorganizowany i ciągły. Przedsiębiorcą w rozumieniu tej ustawy była osoba fizyczna, osoba prawna i jednostka organizacyjna niebędąca osobą prawną, której odrębna ustawa przyznaje zdolność prawną – wykonująca we własnym imieniu działalność gospodarczą (art. 4 ust. 1)²⁴. W świetle tych przepisów jednostka organizacyjna, o której mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, nie może prowadzić samodzielnej działalności gospodarczej. Prowadzi ją w imieniu macierzystej kościelnej osoby prawnej²⁵. Nie może też być uznana za przedsiębiorcę, ponieważ nie posiada osobowości prawnej i korzysta z przymiotu osobowości prawnej kościelnej osoby prawnej, w której ramach działa. Nie ma też zdolności prawnej przyznanej przez odrębną ustawę. Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego stanowi jedynie o możliwości uznania na wniosek kościelnej osoby prawnej przez właściwego dyrektora izby administracji skarbowej takiej jednostki za odrębny podmiot podatkowy, jeżeli oczywiście jednostka ta jest organizacyjnie wyodrębniona. Prowadzi to do bezspornego wniosku, że jednostka ta nie spełnia wymogów definicji przedsiębiorcy zawartej w ustawie – Prawo przedsiębiorców (ani w poprzedzającej ją ustawie o swobodzie działalności gospodarczej)²⁶.

Problem w tym, że przez pojęcie „działalność gospodarcza” – w myśl art. 3 pkt 9 Ordynacji podatkowej – rozumie się każdą działalność zarobkową w rozumieniu przepisów ustawy – Prawo przedsiębiorców, w tym wykonywanie wolnego zawodu, a także każdą inną działalność zarobkową wykonywaną we własnym imieniu i na własny lub cudzy rachunek, nawet gdy inne ustawy nie zaliczają tej działalności do działalności gospodarczej lub osoby wykonującej taką działalność do przedsiębiorców. Z punktu widzenia zatem przepisów Ordynacji podatkowej jednostka organizacyjna, o której mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego może być uznana za podmiot prowadzący działalność gospodarczą, a tym samym za przedsiębiorcę. Również ustawa o podatku od towarów i usług (VAT) zawiera odrębną definicję pojęcia „działalność gospodarcza”, stosowaną na użytek tej ustawy, i wyodrębniona

²⁴ C. Kosikowski, *Ustawa o swobodzie działalności gospodarczej. Komentarz*, Warszawa 2013, s. 54–55.

²⁵ Wykonywanie działalności gospodarczej „we własnym imieniu” stanowiło (wyrok NSA z dnia 1 czerwca 2007 r., sygn. akt OSK 961/06, LEX nr 354721) i nadal stanowi, mimo jego pominięcia w treści art. 4 ust. 1 ustawy – Prawo przedsiębiorców, podstawowy element definicji legalnej przedsiębiorcy. Zob. M. Etel, *Nowy przedsiębiorca w ustawie z 6 marca 2018 r. Prawo przedsiębiorców*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis. Sectio A: Nauki Humanistyczne, Społeczne i Techniczne” 2018, s. 61.

²⁶ A. Kruszewski [w:] *Prawo przedsiębiorców. Komentarz*, red. A. Pietrzak, Warszawa 2019, s. 46–60 i s. 66–73.

kościelna jednostka organizacyjna mieści się w jej desygnatach, tak więc i na gruncie tej ustawy może być uznana za przedsiębiorcę²⁷.

Na marginesie należy zauważyć, że również program pomocy podmiotom, które ucierpiały na skutek pandemii COVID-19, tzw. Tarcza Antykryzysowa, obejmuje także wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne, które nie są (nie wchodzą w zakres stanów objętych definicjami) przedsiębiorcami, organizacjami pożytku publicznego bądź instytucjami kultury w rozumieniu enumeratywnie wskazanych przepisów ustawy – Prawo przedsiębiorców oraz Ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie²⁸, a także Ustawy z dnia 25 października 1991 r. o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej²⁹. Mianowicie, zgodnie z przepisem art. 15g ust. 1³⁰ Ustawy z dnia 2 marca 2020 r. o szczególnych rozwiązaniach związanych z zapobieganiem, przeciwdziałaniem i zwalczaniem COVID-19, innych chorób zakaźnych oraz wywołanych nimi sytuacji kryzysowych³¹ (tzw. specustawa antykowidowa), przedsiębiorca w rozumieniu art. 4 ust. 1 lub 2 ustawy – Prawo przedsiębiorców, organizacja pozarządowa w rozumieniu art. 3 ust. 2 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie oraz podmiot, o którym mowa w art. 3 ust. 3 tej ustawy, u których wystąpił spadek obrotów gospodarczych w następstwie wystąpienia COVID-19, państwowa lub prowadzona wspólnie z ministrem właściwym do spraw kultury i ochrony dziedzictwa narodowego instytucja kultury, w rozumieniu ustawy o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej, u której wystąpił spadek przychodów w następstwie wystąpienia COVID-19, a także kościelna osoba prawna, działająca na podstawie przepisów o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, o stosunku państwa do innych Kościołów i związków wyznaniowych³² oraz o gwarancjach wolności sumienia

27 Tamże, s. 60–63 i s. 77–80. Zob. także P. Borszowski, *Pojęcie działalności gospodarczej w przepisach prawnopodatkowych*, „Przegląd Podatkowy” 2007, nr 12, s. 37–42; M. Niezgódka-Medek [w:] S. Babiarz, B. Duater, R. Hauser, A. Kabat, M. Niezgódka-Medek, J. Rudowski, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, wyd. 11, Warszawa 2019, LEX, *Komentarz do art. 3; Ordynacja podatkowa. Komentarz*, red. H. Dzwonkowski, wyd. 9, Warszawa 2020, Legalis, *Komentarz do art. 3; Normatywna definicja przedsiębiorcy zawarta jest oprócz ustawy – Prawo przedsiębiorców także w 22 odrębnych aktach prawnych, co powoduje, że na użytek określonych potrzeb społecznych lub gospodarczych (np. fiskalnych) używa się różnych definicji tego samego pojęcia*. Zob. C. Kosikowski, M. Etel, *Nowe prawo działalności gospodarczej*, Białystok 2014, s. 134; J. Jacyszyn, *Przedsiębiorca w regulacjach prawnych*, cz. 1: „Edukacja Prawnicza” 2015, nr 4, s. 26 i nn.; cz. 2: „Edukacja Prawnicza” 2015, nr 5, s. 42 i nn.

28 Tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1057.

29 Tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 194.

30 W brzmieniu nadanym Ustawą z dnia 19 czerwca 2020 r. o dopłatach do oprocentowania kredytów bankowych udzielanych na zapewnienie płynności finansowej przedsiębiorcom dotkniętym skutkami COVID-19 (Dz. U. z 2020 r., poz. 1086), która weszła w życie 24 czerwca 2020 r.

31 Dz. U. z 2020 r. poz. 374, z późn. zm.

32 Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. Nr 38, poz. 363, z późn. zm.); Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karańskiego Związku

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

i wyznania³³, oraz jej jednostka organizacyjna, może zwrócić się z wnioskiem o przyznanie świadczeń na rzecz ochrony miejsc pracy, o wypłatę ze środków Funduszu Gwarantowanych Świadczeń Pracowniczych świadczeń na dofinansowanie wynagrodzenia pracowników objętych przestojem ekonomicznym albo obniżonym wymiarem czasu pracy w następstwie wystąpienia COVID-19, na zasadach określonych w art. 15g ust. 7 i 10 tzw. specustawy antykowidowej.

Tym samym jednostki organizacyjne, o których mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, Kościoła katolickiego jako pracodawcy, mimo że nie posiadają statusu przedsiębiorcy w rozumieniu przepisu art. 4 ust. 1 lub ust. 2 ustawy – Prawo przedsiębiorców³⁴, mogą złożyć wniosek o przyznanie świadczeń na rzecz ochrony miejsc pracy, ponieważ wprost są wymienione w przepisie art. 15g ust. 1 specustawy antykowidowej. Co więcej, przepisy art. 15g specustawy antykowidowej rozróżniają przedsiębiorcę i pracodawcę, co dodatkowo uzasadnia możliwość złożenia wniosku o przyznanie świadczeń na rzecz ochrony miejsc pracy przez pracodawcę, który nie posiada statusu przedsiębiorcy w rozumieniu art. 4 ust. 1 i 2 ustawy – Prawo przedsiębiorców³⁵ (choć w praktyce było to kwestionowane)³⁶.

Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 30, poz. 241, z późn. zm.); Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 30, poz. 240, z późn. zm.); Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1726); Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 43); Ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 483); Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1712); Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 169, z późn. zm.); Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1889); Ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1599); Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2014 r., poz. 1798); Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 44); Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 14); Ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. Dz. U. z 2015 r., poz. 13).

³³ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153).

³⁴ Tak samo statusu organizacji pożytku publicznego w rozumieniu art. 3 ust. 3 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (np. jednostki organizacyjne Caritas diecezji) oraz instytucji kultury w rozumieniu przepisów ustawy o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej (np. muzea diecezjalne, biblioteki kościelne).

³⁵ Tak A. Sobczyk, *Tarcza Antykryzysowa – art. 15g a tzw. pracodawca wewnętrzny*, <https://sobczyk.com.pl/tarcza-antykryzysowa-pracodawca-wewnetrzny/> [dostęp: 8 sierpnia 2020 r.].

³⁶ Odnośnie do oddziałów przedsiębiorców zagranicznych i tzw. pracodawców wewnętrznych zob. <https://wupwarszawa.praca.gov.pl/-/12415783-faq-czyli-odpowiedzi-na-najczesciej-pojawiajace>

III. EWIDENCJA PODATKOWA

Ustawa z dnia 13 października 1995 r. o zasadach ewidencji i identyfikacji podatników i płatników³⁷ w art. 2 ust. 1 stanowi, że osoby fizyczne, osoby prawne oraz jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej, które na podstawie odrębnych ustaw są podatnikami³⁸ (a więc także jednostka organizacyjna, o której mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego), podlegają obowiązkowi ewidencyjnemu. Wykonując ten obowiązek, są obowiązani do dokonania jednokrotnego zgłoszenia identyfikacyjnego do naczelnika urzędu skarbowego, bez względu na rodzaj oraz liczbę opłacanych przez podatnika podatków, formę opodatkowania, liczbę oraz rodzaje prowadzonej działalności gospodarczej oraz liczbę prowadzonych przedsiębiorstw (art. 5 ust. 1). Zgłoszenie identyfikacyjne winno zawierać: pełną i skróconą nazwę (firmę), formę organizacyjno-prawną, adres siedziby, numer identyfikacyjny REGON, organ rejestrowy lub ewidencyjny i numer nadany przez ten organ, wykaz rachunków bankowych, adresy miejsc prowadzenia działalności, dane prowadzącego dokumentację rachunkową, w tym jego NIP, adres miejsca przechowywania dokumentacji rachunkowej oraz przedmiot wykonywanej działalności określony według obowiązujących standardów klasyfikacyjnych, a ponadto w przypadku zakładów (oddziałów) osób prawnych oraz innych wyodrębnionych jednostek wewnętrznych będących podatnikami – NIP oraz inne dane dotyczące jednostki macierzystej, w tym przypadku kościelnej osoby prawnej (art. 5 ust. 3).

IV. ZWOLNIENIA W PODATKU DOCHODOWYM OD OSÓB PRAWNYCH

Zgodnie z art. 7 Ordynacji podatkowej podatnikiem jest osoba fizyczna, osoba prawna lub jednostka organizacyjna niemająca osobowości prawnej, podlegająca na mocy ustaw podatkowych obowiązkowi podatkowemu (§ 1). Ustawy

.....
 sie-pytania-na-temat-wsparcia-ze-srodkow-fgsp [dostęp: 8 sierpnia 2020 r.].

³⁷ Tekst jedn. Dz.U. z 2020 r., poz. 170.

³⁸ Jak słusznie podkreśla doktryna, pojęcie podatnika nie ma charakteru jednorodnego. „Elementami kreującymi uzyskanie statusu podatnika mogą być czynności związane z ekonomicznym zyskiem podejmowane sporadycznie, uznawane jednak za działalność gospodarczą w świetle prawa podatkowego, bądź też czynności, które pomimo pewnej powtarzalności nie są uznawane za działalność skutkującą koniecznością wpisu do Centralnej Ewidencji i Informacji o Działalności Gospodarczej (CEIDG) lub rejestru przedsiębiorców (np. działalność charytatywna)”. B. Rogalska, *Podatkowe rejestry podmiotowe w polskim systemie prawnym*, [online] LEX, 3.1. *Pojęcie działalności gospodarczej w rozumieniu ustawy o zasadach ewidencji i identyfikacji podatników i płatników*. W kontekście ustawy o zasadach ewidencji i identyfikacji podatników i płatników należy zatem stosować definicje działalności gospodarczej zawarte w art. 3 pkt 9 Ordynacji podatkowej i w art. 15 ust. 2 ustawy o podatku od towarów i usług.

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

podatkowe mogą ustanawiać podatnikami także inne podmioty niż wcześniej wymienione (§ 2). Przepisy Ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych mają zastosowanie m.in. do opodatkowania podatkiem dochodowym dochodów osób prawnych, w tym kościelnych osób prawnych (art. 1 ust. 1). Niemniej przepisy tej ustawy stosuje się nie tylko do osób prawnych, lecz również do jednostek organizacyjnych niemających osobowości prawnej³⁹, w tym jednostek, o których mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego (art. 1 ust. 2). Skoro jednak o tym, czy dana jednostka jest podmiotem podatku, decyduje przepis prawa podatkowego, niezbędnym staje się odniesienie do takiego przepisu regulującego konstrukcję danego podatku.

Na gruncie przepisów ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych obowiązek podatkowy związany jest oprócz posiadania statusu podatnika z osiąganiem dochodów (art. 1 ust. 1 i art. 7 ust. 1). Dla powstania obowiązku podatkowego nie wystarczy zatem odrębna podmiotowość prawnopodatkowa, ale niezbędne jest osiągnięcie przez dany podmiot dochodu. Dopiero jego uzyskanie powoduje powstanie obowiązku podatkowego, przez co podmiot podlegający temu obowiązkowi staje się podatnikiem podatku dochodowego od osób prawnych. Istotne jest to, by był to podmiot mający odpowiedni stopień zorganizowania (wyodrębnienia), umożliwiający występowanie w obrocie prawnym, oraz to, że podmiot ten jest zdolny do osiągania dochodów podlegających opodatkowaniu, nawet gdy są to dochody zwolnione od podatku⁴⁰. Jeśli więc wyodrębniona jednostka ma określone przymioty charakteryzujące ją jako jednostkę organizacyjną niemającą osobowości prawnej (m.in. posiada odrębny majątek, wykształconą strukturę organizacyjną, a także określoną autonomię i samodzielność w działaniu), wówczas należy uznać ją za podatnika podatku dochodowego od osób prawnych. Autonomia w sferze majątkowej oraz wyodrębnienie organizacyjne pozwalają nie tylko na osiąganie dochodu (podlegającego opodatkowaniu), ale też na wykonanie obowiązku zapłaty podatku oraz ponoszenie odpowiedzialności za zobowiązania podatkowe⁴¹.

Przepisy art. 6 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych przewidują m.in. zwolnienia podmiotowe. Podmioty literalnie wymienione w tych

³⁹ Przykładowo jednostkami organizacyjnymi nieposiadającymi osobowości prawnej, które mają status podatnika podatku od osób prawnych są wspólnoty mieszkaniowe (zob. wyrok NSA z dnia 17 lipca 2008 r., sygn. akt II FSK 588/07, *Legalis* nr 232257), szkoły i placówki oświatowe (zob. pismo Ministerstwa Finansów z 13 września 2001 r., PB3/843/8214-108/AS/2001; wyrok NSA z dnia 12 czerwca 2007 r., sygn. akt II FSK 789/06, *Legalis* nr 113224; interpretacja indywidualna dyrektora Izby Skarbowej w Bydgoszczy z dnia 11 lipca 2014 r., sygn. ITPB3/423-222/14/AW, dostępna na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.]), a także niepubliczne zakłady opieki zdrowotnej (zob. wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 4 maja 2006 r., sygn. akt I SA/Wr 348/05, *Legalis* nr 76393; wyrok NSA z dnia 10 lutego 2015 r., sygn. akt II FSK 217/13, *Legalis* nr 1248371).

⁴⁰ Zob. wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 26 lutego 2007 r., sygn. akt I SA/Wr 1353/05, *Legalis* nr 259820.

⁴¹ Zob. wyrok WSA w Białymstoku z dnia 5 kwietnia 2017 r., sygn. akt I SA/Bk 1131/16, *Legalis* nr 1596606.

przepisach nie rozliczają podatku dochodowego i nie składają deklaracji z tego tytułu. Podmioty te jednak są podatnikami w rozumieniu art. 1 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Z kolei w przepisach art. 17 tego aktu prawnego ustawodawca zawarł katalog zwolnień przedmiotowo-podmiotowych, odnoszących się również do podatników tego podatku. Zgodnie z nimi wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych (ust. 1 pkt 4a):

- a) z niegospodarczej działalności statutowej bez względu na cel ich przeznaczenia i ostatecznego wydatkowania⁴²; w tym zakresie kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej,
- b) z pozostałej działalności – w części przeznaczonej na cele: kultu religijnego, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno-opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie: budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne, a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze.

Ponadto wolne od podatku są dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne (ust. 1 pkt 4b), ale w części przeznaczonej na cele: kultu religijnego, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno-opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie: budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne, a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze.⁴³

⁴² Zob. interpretacje indywidualne: dyrektora Izby Skarbowej w Katowicach z dnia 16 lutego 2016 r., sygn. IBPB-1-2/4510-856/15/JP; dyrektora Izby Skarbowej w Katowicach z dnia 13 lutego 2017 r., sygn. 2461-IBPB-1-3.4510.1104.2016.2.MST; dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 3 stycznia 2018 r., sygn. 0111-KDIB1-2.4010.415.2017.1.MS; dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 31 stycznia 2018 r., sygn. 0111-KDIB1-3.4010.431.2017.1.IZ, dostępne na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.].

⁴³ Należy zwrócić uwagę na przepis art. 55 ust. 3 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, który stanowi, że dochody z działalności gospodarczej kościelnych osób prawnych oraz spółek, których udziałowcami są wyłącznie te osoby, są zwolnione od opodatkowania w części, w jakiej **zostały przeznaczone w roku podatkowym lub w roku po nim następującym** na cele kultowe, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, działalność charytatywno-opiekuńczą, punkty katechetyczne, konserwację zabytków oraz na inwestycje sakralne (czyli budowę, rozbudowę, odbudowę kościoła lub kaplicy, a także adaptację innego budynku na cele sakralne) oraz inwestycje kościelne (czyli inne inwestycje niż wymienione wcześniej), ale których przedmiotem są punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze, jak również remonty tych obiektów. Tym samym zakres podmiotowy oraz przedmiotowy zwolnień mimo różnej redakcji przepisów jest taki sam. Natomiast zasadnicza różnica między nimi dotyczy terminu. W ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego jest zawężenie terminu do roku podatkowego lub roku podatkowego następującego po nim. Z kolei w ustawie podatkowej brak regulacji dotyczącej terminu, w którym

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

Tym samym zwolnienie dotyczy wyłącznie dochodów kościelnych osób prawnych⁴⁴, ale już nie ich wyodrębnionych jednostek organizacyjnych, o których mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Zasadnicze znaczenie w kwestii rozpatrywanego zwolnienia ma fakt, czy określona działalność jest prowadzona bezpośrednio przez kościelną osobę prawną czy też wyodrębnioną organizacyjnie jednostkę. Nawet wtedy, gdy jest ona powiązana z kościelną osobą prawną (np. finansowo, personalnie), to zgodnie z przepisami podatkowymi nie mamy już do czynienia z kościelną osobą prawną, ale odrębnym podmiotem. Nie ma tutaj znaczenia fakt, że podmiot ten realizuje cele określone dla kościelnych osób prawnych, które w myśl ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych zostały tym zwolnieniem objęte⁴⁵. Natomiast w sytuacji, kiedy wewnętrzna jednostka kościelnej osoby prawnej nie została wyodrębniona jako podmiot podatkowy na podstawie art. 55 ust. 8 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, to nie jest ona podatnikiem podatku dochodowego od osób prawnych, a w konsekwencji nie może korzystać z jakichkolwiek zwolnień przewidzianych tą ustawą. Dochody uzyskiwane przez tę jednostkę stanowią integralną część dochodów kościelnej osoby prawnej, a tym samym kościelna osoba prawna będzie mogła skorzystać ze zwolnienia podatkowego, o którym mowa w art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych także w zakresie dochodów wypracowanych przez tę jednostkę⁴⁶. Z tego względu nie można w stosunku do wyodrębnionej kościelnej jednostki organizacyjnej uznanej za podmiot podatkowy stosować przepisów normujących status podatkowy kościelnych osób prawnych, tak jak to jest w przypadku tych kościelnych jednostek organizacyjnych niemających osobowości prawnej, które nie zostały wydzielone jako odrębny podmiot podatkowy względem kościelnej osoby prawnej, będącej wówczas jedynym podatnikiem wraz z tymi jednostkami⁴⁷.

można skorzystać ze zwolnienia podatkowego. Tym samym mamy do czynienia z kolizją przepisów o tej samej randze i tym samym stopniu, szczególności, którą należy rozwiązać zgodnie z zasadą *lex posterior derogat legi priori*. Co prowadzi do wniosku, iż termin określony w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego nie ma aktualnie zastosowania.

- 44 M. Smakuszewski, *CIT 2019. Komentarz*, Warszawa 2019, s. 932–935; P. Małecki, M. Mazurkiewicz, dz. cyt., s. 1155–1156; *Komentarz do ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Komentarz*, red. W. Modzelewski, J. Pyssa, M. Lehmann-Ziaja, A. Dembiński, B. Kurant, wyd. 17, Warszawa 2020, Legalis, *Komentarz do art. 17*; W. Dmoch, *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz*, wyd. 8, Warszawa 2020, Legalis, *Komentarz do art. 17*.
- 45 Zob. interpretacja indywidualna dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 31 stycznia 2018 r., sygn. 0111-KDIB1-3.4010.431.2017.1.IZ, dostępna na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.].
- 46 Zob. interpretacja indywidualna dyrektora Izby Skarbowej w Bydgoszczy z dnia 1 sierpnia 2014 r., sygn. ITPB3/423-219a/14/PS, dostępna na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.].
- 47 Zob. wyrok WSA w Gliwicach z dnia 9 grudnia 2014 r., sygn. akt I SA/Gl 739/14, Legalis nr 1192829.

Należy jednak zauważyć, że kościelne jednostki organizacyjne będące odrębnymi podatnikami, których celem statutowym jest działalność społecznie użyteczna, mogą skorzystać ze zwolnienia z opodatkowania podatkiem dochodowym, ale na podstawie art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Zgodnie z tym przepisem wolne od podatku dochodowego są dochody (w tym uzyskiwane z prowadzonej ubocznie działalności gospodarczej) podatników, których celem statutowym jest: działalność naukowa, naukowo-techniczna, oświatowa, w tym również polegająca na kształceniu studentów, kulturalna, w zakresie kultury fizycznej i sportu, ochrony środowiska, wspierania inicjatyw społecznych na rzecz budowy dróg i sieci telekomunikacyjnej na wsi oraz zaopatrzenia wsi w wodę, dobroczynności, ochrony zdrowia i pomocy społecznej, rehabilitacji zawodowej i społecznej inwalidów oraz kultu religijnego – w części przeznaczonej na te cele. Warunkiem skorzystania ze zwolnienia w tym przypadku, tak jak w przypadku kościelnych osób prawnych prowadzących działalność inną niż niegospodarcza działalność statutowa (ust. 1 pkt 4a lit. b) oraz spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne (ust. 1 pkt 4b) jest przeznaczenie równowartości osiągniętych dochodów na działalność statutową określoną w tym przepisie. Różnica polega na tym, że podatnicy korzystający ze zwolnienia z opodatkowania podatkiem dochodowym na podstawie art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych nie korzystają ze zwolnienia z obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej. Takiego obowiązku nie mają jedynie kościelne osoby prawne w zakresie dochodów uzyskiwanych z niegospodarczej działalności statutowej (art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a). Tym samym kościelna jednostka organizacyjna, będąca odrębnym podatnikiem (jako podmiot inny niż kościelna osoba prawna), niezależnie od tego, czy jej dochody pochodzą z niegospodarczej działalności statutowej czy z działalności gospodarczej, nie jest zwolniona z tego obowiązku. Obowiązek ten ciąży również na kościelnej osobie prawnej w zakresie dochodów uzyskiwanych z „pozostałej działalności”, czyli innej niż niegospodarcza działalność statutowa⁴⁸.

Nie sposób zgodzić się z argumentacją opartą na wnioskowaniu *a maiore ad minus*, że skoro wyodrębniona kościelna jednostka organizacyjna mieści się w strukturze prawnej i organizacyjnej kościelnej osoby prawnej, okoliczność posiadania przez tę jednostkę podmiotowości podatkowej na mocy decyzji administracyjnej nie podważa prawa kościelnej osoby prawnej do zwolnienia z podatku dochodowego na podstawie art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych całości jej dochodów przeznaczonych

⁴⁸ Zob. interpretacja indywidualna dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 31 stycznia 2018 r., sygn. 0111-KDIB1-3.4010.431.2017.1.IZ, dostępna na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.].

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

na cele wymienione w tym przepisie, w tym dochodów osiągniętych przez jej wyodrębnioną jednostkę organizacyjną, niezależnie od tego, w jakich jednostkach organizacyjnych ten dochód został osiągnięty. Bezsprzecznym jest fakt, że z punktu widzenia prawa cywilnego wyodrębniona kościelna jednostka organizacyjna mieści się w strukturze prawnej i organizacyjnej kościelnej osoby prawnej – jest jej częścią. Tym samym kościelna osoba prawna odpowiada całym swoim majątkiem za jej zobowiązania, a pożytki z rzeczy i praw (art. 53 i 54 k.c.) przysługujących wyodrębnionej jednostce organizacyjnej nabywa *de iure* i *de facto* kościelna osoba prawna. Jednak biorąc pod uwagę autonomię prawa podatkowego, zgodnie z którą na gruncie tego prawa dla realizacji jego celów niektóre pojęcia i instytucje są uregulowane odmiennie od regulacji zawartych w przepisach gałęzi prawa, z których pojęcia te i instytucje się wywodzą, należy uznać iż w prawie podatkowym odmiennie niż w prawie cywilnym zobowiązania, ale i pożytki (dochody), przypadają wyodrębnionej kościelnej jednostce organizacyjnej. Tym bardziej że na mocy decyzji dyrektora izby administracji skarbowej, wydawanej *nota bene* na wniosek kościelnej osoby prawnej, jednostka ta jest odrębnym podmiotem podatkowym.

V. RACHUNKOWOŚĆ

Tę kwestię regulują przepisy Ustawy z dnia 29 września 1994 r. o rachunkowości⁴⁹. Stosuje się je m.in. do mających siedzibę lub miejsce sprawowania zarządu na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej kościelnych osób prawnych prowadzących działalność gospodarczą (art. 2 ust. 1 pkt 1 w związku z art. 2 ust. 4) oraz jednostek organizacyjnych niemających osobowości prawnej (art. 2 ust. 1 pkt 5), czyli także do jednostek organizacyjnych, o których mowa w art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Z kolei kościelne osoby prawne nieprowadzące działalności gospodarczej prowadzą rachunkowość zgodnie z przepisami wewnętrznymi tych osób (art. 2 ust. 4)⁵⁰. Ten ostatni przepis koresponduje z przepisem art. 55 ust. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, który stanowi, że kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania z tytułu przychodów ze swojej działalności niegospodarczej. W tym zakresie osoby te nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy o zobowiązaniach podatkowych. Wreszcie w przepisie art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych

⁴⁹ Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 351, z późn. zm.

⁵⁰ A. Helin, *Ustawa o rachunkowości. Komentarz*, wyd. 7, Warszawa 2017, s. 94; *Ustawa o rachunkowości w jednostkach finansów publicznych. Komentarz*, red. W.A. Nowak, wyd. 2, Warszawa 2016, Legalis, *Komentarz do art. 2.*

mowa jest o niegospodarczej działalności statutowej, w której zakresie kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej.

Wykładnia wymienionych przepisów prowadzi do następujących wniosków. Kościelne osoby prawne, które obok działalności duszpasterskiej prowadzą równocześnie działalność gospodarczą (bez wyodrębniania jej w formie jednostki organizacyjnej uznanej za podmiot podatkowy), mają obowiązek prowadzenia ksiąg rachunkowych w tym zakresie zgodnie z ustawą o rachunkowości, gdyż ustawa nie zawiera żadnych kryteriów ograniczających ten obowiązek. Jest to o tyle ważne, że dane wynikające z ksiąg rachunkowych są podstawą do rozliczeń podatku dochodowego, a przy rozmiarach rocznego obrotu wyższego niż 200 000 złotych także podatku VAT, niezależnie od tego, czy wystąpi obowiązek zapłaty tych podatków. Przepisy ustawy o rachunkowości nakładają także obowiązek wykazania w bilansie oraz w rachunku zysków i strat całej prowadzonej przez nie działalności, a więc także tej niegospodarczej⁵¹. Pozostaje to w opozycji do przepisu ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, w którego myśl kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy „o zobowiązaniach podatkowych” (przez które należy również rozumieć przepisy dotyczące sprawozdawczości finansowej uregulowanej przez ustawę o rachunkowości) w zakresie działalności niegospodarczej. Rachunkowość dotycząca działalności niegospodarczej prowadzona jest bowiem zgodnie z przepisami wewnętrznymi kościelnych osób prawnych (np. dekretem ogólnym Konferencji Episkopatu Polski czy biskupa diecezjalnego)⁵².

Ponadto kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej, ale w zakresie niegospodarczej działalności statutowej. Prowadzenie niegospodarczej działalności statutowej nie musi zaś pokrywać się z prowadzeniem działalności niegospodarczej. Ta pierwsza odnosi się bowiem tylko do takiej działalności

51 Przepis art. 6 ust. 1 ustawy o rachunkowości stanowi: „W księgach rachunkowych jednostki należy ująć **wszystkie osiągnięte, przypadające na jej rzecz przychody i obciążające ją koszty związane z tymi przychodami** [pogr. D. W.] dotyczące danego roku obrotowego, niezależnie od terminu ich zapłaty”.

52 Zgodnie z kan. 1284 § 2 pkt 7 i 8 KPK wszyscy zarządcy dóbr kościelnych powinni mieć należycie prowadzone księgi przychodów oraz rozchodów, a pod koniec każdego roku sporządzić sprawozdanie z zarządu. Ponadto zarządcy, tak duchowni, jak i świeccy, jakichkolwiek dóbr kościelnych, które nie zostały zgodnie z prawem wyjęte spod władzy rządzenia biskupa diecezjalnego, obowiązani są przedkładać każdego roku sprawozdanie ordynariuszowi miejsca, który z kolei winien je przesłać radzie do spraw ekonomicznych celem sprawdzenia (kan. 1287 § 1 KPK). Do ordynariusza należy bowiem pilnie nadzorować zarząd wszystkich dóbr, należących do podległych mu publicznych osób prawnych, z zachowaniem prawnych tytułów przyznających mu większe uprawnienia (kan. 1276 § 1 KPK). Tenże ordynariusz, uwzględniając prawa, prawne zwyczaje oraz okoliczności, powinien także przez wydanie szczegółowych instrukcji, w granicach prawa powszechnego i partykularnego, starać się o uregulowanie zarządu dóbr kościelnych (kan. 1276 § 2 KPK).

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

niegospodarczej, która znajduje odzwierciedlenie w prawie wewnętrznym (kanonicznym) Kościoła katolickiego. Wreszcie wykaz dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej i przez przepisy ustawy o rachunkowości jest inny.

Gdy działalność gospodarcza kościelnej osoby prawnej jest prowadzona za pośrednictwem wyodrębnionej do tego celu jednostki organizacyjnej i ma ona status podatnika, to obowiązki są takie same jak wyżej opisane, ale obowiązek prowadzenia ksiąg rachunkowych zgodnie z ustawą o rachunkowości oraz dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej ma co do zasady wyłącznie wyodrębniona jednostka organizacyjna kościelnej osoby prawnej, przy czym dotyczy on całej prowadzonej przez nią działalności⁵³.

W celu wyeliminowania zasygnalizowanych wątpliwości zasadna wydaje się nowelizacja art. 2 ust. 4 ustawy o rachunkowości oraz art. 55 ust. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego i doprowadzenie ich do pełnej zgodności. W tym celu należałoby nadać nowe brzmienie art. 2 ust. 4 ustawy o rachunkowości. Przykładowo mógłby on otrzymać następujące brzmienie: „Kościelne osoby prawne, w zakresie niegospodarczej działalności statutowej, prowadzą rachunkowość zgodnie z przepisami wewnętrznymi tych osób. Jeżeli kościelna osoba prawna prowadzi niewyodrębnioną organizacyjnie inną działalność, w tym działalność gospodarczą, obowiązek prowadzenia rachunkowości zgodnie z przepisami ustawy powstaje w roku obrotowym, poczynwszy od miesiąca następującego po miesiącu, w którym jej przychody netto z tej działalności przekroczyły 200 000 zł”. Z kolei art. 55 ust. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego mógłby otrzymać np. następującą treść: „Kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania z tytułu przychodów ze swojej niegospodarczej działalności statutowej. W tym zakresie osoby te nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy Ordynacji podatkowej i Ustawy z dnia 29 września 1994 r. o rachunkowości”.

⁵³ Należy jednak zauważyć, że przepis art. 51 ust. 1 ustawy o rachunkowości stanowi, że jednostka, w której skład wchodzi jednostki organizacyjne sporządzające samodzielne sprawozdania finansowe, sporządza łączne sprawozdanie finansowe będące sumą sprawozdania finansowego jednostki i wszystkich jej oddziałów (zakładów), wyłączając odpowiednio: a) aktywa i fundusze wydzielone; b) wzajemne należności i zobowiązania oraz inne rozrachunki o podobnym charakterze; c) przychody i koszty z tytułu operacji dokonywanych między jednostką a jej oddziałami (zakładami) lub między jej oddziałami (zakładami); d) wynik finansowy operacji gospodarczych dokonywanych wewnątrz jednostki, zawarty w aktywach jednostki lub jej oddziałów (zakładów). Można nie dokonywać wyłączeń, o których mowa w pkt 2-4, jeżeli nie wpływa to ujemnie na przyjęte zasady (politykę) rachunkowości, pozwala rzetelnie i jasno przedstawić sytuację majątkową i finansową oraz wynik finansowy.

VI. PODATEK OD TOWARÓW I USŁUG

Kościelne osoby prawne lub wyodrębnione z nich dla celów podatkowych jednostki organizacyjne są, zgodnie z przepisem art. 15 ust. 1 ustawy z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług⁵⁴, podatnikami podatku VAT, w przypadku gdy wykonują samodzielnie działalność gospodarczą, bez względu na jej cel i rezultat⁵⁵. Przy czym należy pamiętać, że ustawa ta posługuje się odrębną definicją działalności gospodarczej, zgodnie z którą jest to wszelka działalność producentów, handlowców lub usługodawców, w tym podmiotów pozyskujących zasoby naturalne oraz rolników, a także działalność osób wykonujących wolne zawody. Działalność gospodarcza obejmuje w szczególności czynności polegające na wykorzystywaniu towarów lub wartości niematerialnych i prawnych w sposób ciągły dla celów zarobkowych (art. 15 ust. 2).

Podatnik podatku VAT ma, zgodnie z przepisem art. 86 ust. 1 ustawy o podatku od towarów i usług w zakresie, w jakim towary i usługi są wykorzystywane do wykonywania czynności opodatkowanych, prawo do obniżenia kwoty podatku należnego o kwotę podatku naliczonego, z zastrzeżeniem art. 114, art. 119 ust. 4, art. 120 ust. 17 i 19 oraz art. 124 tej ustawy. W świetle art. 88 ust. 4 ustawy o podatku od towarów i usług obniżenia kwoty lub zwrotu różnicy podatku należnego nie stosuje się również do podatników, którzy nie są zarejestrowani jako czynni podatnicy VAT, z wyłączeniem przypadków, o których mowa w art. 86 ust. 2 pkt 7 ustawy. Uwzględniając cytowane przepisy, warto podkreślić, że prawo do obniżenia kwoty podatku należnego o kwotę podatku naliczonego przysługuje wówczas, gdy zostaną spełnione następujące warunki: po pierwsze, odliczenia dokonuje zarejestrowany, czynny podatnik podatku VAT, a po drugie, gdy towary i usługi, z których nabyciem podatek został naliczony, są wykorzystywane do wykonywania czynności opodatkowanych. Warunkiem umożliwiającym podatnikowi skorzystanie z prawa do odliczenia podatku naliczonego jest zatem wykazanie związku pomiędzy nabyciem towarów i usług a wykonywanymi czynnościami opodatkowanymi. Tym samym przepisy te wykluczają możliwość dokonania obniżenia kwoty podatku należnego o kwotę podatku naliczonego związanego z usługami i towarami, które nie są w ogóle wykorzystywane do czynności opodatkowanych, czyli w przypadku ich wykorzystywania do czynności zwolnionych od podatku VAT bądź niepodlegających temu podatkowi⁵⁶.

⁵⁴ Tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 106, z późn. zm.

⁵⁵ T. Michalik, VAT. Komentarz, wyd. 15, Warszawa 2019, Legalis, *Komentarz do art. 15; Komentarz do ustawy o podatku od towarów i usług*, red. W. Modzelewski, wyd. 18, Warszawa 2020, Legalis, *Komentarz do art. 15*.

⁵⁶ Zob. interpretacja indywidualna dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej z dnia 30 stycznia 2020 r., sygn. 0114-KDIP4-2.4.012.43.2019.2.MC, dostępna na stronie internetowej interpretacje-podatkowe.org [dostęp: 6 lutego 2020 r.]

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

Jeżeli zatem rozliczeń dokonują kościelna osoba prawna, będąca czynnym podatnikiem VAT, z wyodrębnioną kościelną jednostką organizacyjną, będącą również czynnym podatnikiem podatku od towarów i usług, wówczas obowiązują ogólne zasady opodatkowania i odliczeń. Natomiast w sytuacji gdy do rozliczeń dochodzi pomiędzy wyodrębnioną kościelną jednostką organizacyjną, będącą czynnym podatnikiem podatku od towarów i usług, z kościelną osobą prawną, która prowadzi działalność niepodlegającą lub zwolnioną z podatku VAT, prawo do obniżenia kwoty podatku należnego o kwotę podatku naliczonego nie przysługuje. Co więcej, odpłatna dostawa towarów i usług na rzecz macierzystej kościelnej osoby prawnej przez jej wyodrębnioną jednostkę organizacyjną mającą status podatnika VAT i będącą czynnym podatnikiem tego podatku może zostać uznana za transakcję zmierzającą do nadużycia prawa (obejścia prawa, optymalizacji podatkowej). Dotyczy to sytuacji, w których wyodrębniona jednostka organizacyjna jako czynny podatnik VAT nabywa towary i usługi z podatkiem VAT (który dla niej w całości jest podatkiem naliczonym), a następnie przy ich wykorzystaniu świadczy usługę na rzecz macierzystej kościelnej osoby prawnej, opodatkowując tę usługę podatkiem należnym, przy czym macierzysta kościelna osoba prawna prowadzi działalność niepodlegającą lub zwolnioną z podatku VAT. Argumentem za tym, że jest to transakcja zmierzająca do nadużycia prawa jest to, że gdyby tę usługę realizowała bezpośrednio kościelna osoba prawna, to prawo do odliczenia podatku naliczonego nie przysługiwałoby jej, usługa ta bowiem korzystałaby wtedy ze zwolnienia z opodatkowania podatkiem VAT (o ile ten w ogóle by wystąpił). W takim przypadku, w myśl art. 14b Ordynacji podatkowej, organ podatkowy może odmówić wydania interpretacji indywidualnej w zakresie tych elementów stanu faktycznego lub zdarzenia przyszłego, co do których istnieje uzasadnione przypuszczenie, że mogą stanowić nadużycie prawa w podatku od towarów i usług⁵⁷.

⁵⁷ W wyroku WSA w Krakowie z dnia 15 stycznia 2019 r., sygn. akt I SA/Kr 1200/18, Legalis nr 1871778, potwierdził stanowisko dyrektora Krajowej Informacji Skarbowej, który odmówił wszczęcia postępowania interpretacyjnego ze względu na uzasadnione przypuszczenie, że elementy stanu faktycznego lub zdarzenia przyszłego mogą stanowić nadużycie prawa, o którym mowa w art. 5 ust. 5 ustawy o podatku od towarów i usług. W sytuacji wskazanej we wniosku Wnioskodawca (spółka z ograniczoną odpowiedzialnością, której jedynym udziałowcem jest kościelna osoba prawna) informował, że będzie świadczył usługi polegające m.in. na utrzymaniu i zarządzaniu nieruchomościami własnymi lub należącymi do innych podmiotów. W ramach tej działalności Wnioskodawca zamierza świadczyć usługi na rzecz właściciela (kościelnej osoby prawnej). Wobec tego Wnioskodawca zobowiązywał się do świadczenia, za wynagrodzeniem, na rzecz tej kościelnej osoby prawnej usług utrzymania i zarządzania budynkami wchodzącymi w skład inwestycji prowadzonej przez tę kościelną osobę prawną. Zatem powyższa czynności stanowiłyby odpłatne usługi opodatkowane podatkiem VAT i tym samym Wnioskodawca, co do zasady, miałby prawo do odliczenia podatku VAT naliczonego z faktur dokumentujących poniesione wydatki na realizację wskazanego zamierzenia inwestycyjnego. Jednakże organ skarbowy stanął na stanowisku, że w niniejszej sprawie nieuprawnione jest przyznanie Wnioskodawcy prawa do odliczenia podatku naliczonego w związku

KONKLUZJE

Ustalona w przepisie art. 12 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego reguła, że jednostki, o których mowa w tym przepisie, są wyłącznie organizacyjnym wyodrębnieniem w ramach kościelnych osób prawnych, z których osobowości prawnej korzystają w obrocie prawnym w stosunkach z podmiotami trzecimi, w jakich działają jako część osoby prawnej i ze skutkiem w jej sferze prawnej, doznaje wyjątków na gruncie prawa pracy i prawa podatkowego. Otóż wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne mogą być, zgodnie z art. 3 Kodeksu pracy, pracodawcami z wszelkimi wynikającymi z tego statusu konsekwencjami. Mogą też być, na mocy art. 55 ust. 8 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, na wniosek kościelnej osoby prawnej uznane przez właściwego dyrektora izby administracji skarbowej za odrębne podmioty podatkowe. Zatem sens i cel ich organizacyjnego i finansowego wyodrębnienia polega na rozerwaniu na płaszczyźnie prawa pracy i prawa podatkowego więzi łączącej kościelną osobę prawną z powołaną przez nią jednostką organizacyjną poprzez przyznanie tej jednostce statusu pracodawcy i podmiotowości podatkowej. Dzięki temu może ona samodzielnie wywiązywać się z powinności pracodawcy oraz obowiązków podatkowych łączących się z działalnością prowadzoną w ramach jej struktur organizacyjnych, nie wywołując tym samym

z realizacją ww. inwestycji tylko z tego powodu, że będzie opodatkowywać otrzymane wynagrodzenie za świadczenie usług zarządzania inwestycją. Istnieje bowiem uzasadnione przypuszczenie, że celem planowanej transakcji, tj. poczynszy od rozpoczęcia działalności Wnioskodawcy w zakresie utrzymania i zarządzania nieruchomościami, a następnie powierzenie Wnioskodawcy nadzorowania prac inwestycyjnych oraz wykonywania usług zarządzania kompleksem budynków przeznaczonych do działalności edukacyjnej, jest uzyskanie korzyści podatkowej polegającej na prawie do odliczenia podatku naliczonego od wydatków inwestycyjnych na budowę ww. kompleksu. Gdyby nie transakcja opodatkowana podatkiem VAT – tj. odpłatne świadczenie usług utrzymania i zarządzania procesem inwestycyjnym oraz procesem utrzymania i zarządzania budynkami – prawo do odliczenia podatku naliczonego nie przysługiwałoby, bo usługi edukacyjne, którym ma służyć planowana inwestycja, korzystają ze zwolnienia z opodatkowania podatkiem VAT. Stworzona sytuacja ma służyć zatem do uzyskania (w ramach relacji Wnioskodawca–kościelna osoba prawna) prawa do odliczenia podatku naliczonego z tytułu prowadzonych prac budowlanych związanych z realizacją inwestycji. Tym bardziej że kościelna osoba prawna jest jedynym udziałowcem Wnioskodawcy i wyposaża Wnioskodawcę w środki do wykonania inwestycji. Inwestycja, gdyby była zrealizowana przez kościelną osobę prawną bez pośrednictwa Wnioskodawcy, nie dawałaby możliwości pełnego odliczenia podatku VAT. Nieprzekonywająca jest przy tym argumentacja, że Wnioskodawca, który zostanie czynnym podatnikiem VAT z tytułu wykonywania usług utrzymania i zarządzania nieruchomościami należącymi do kościelnej osoby prawnej, uzyska prawo do pełnego odliczenia podatku naliczonego, wykazanego w fakturach wystawionych przez dostawców towarów i świadczących usługi związane z realizacją inwestycji, gdyż będzie wykorzystywał zrealizowaną przez siebie inwestycję w całości do prowadzonej działalności gospodarczej polegającej na odpłatnym świadczeniu usług utrzymania i zarządzania nieruchomościami. Z opisu zdarzenia przyszłego nie wynika, aby Wnioskodawca stał się właścicielem inwestycji i nabywał prawny tytuł do swobodnego dysponowania nią jak właściciel, gdyż realizowana inwestycja jest położona na gruntach należących do kościelnej osoby prawnej i jest finansowana przez ten podmiot.

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

następstw prawnych bezpośrednio dla osoby prawnej, traktowanej jak odrębny pracodawca i podmiot prawa podatkowego.

Wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne, jeżeli uzyskają status podatnika, mogą być stroną postępowania podatkowego dotyczącego ciążącego na nich obowiązku podatkowego, jak również stroną postępowania o wydanie interpretacji indywidualnej, a następnie postępowania sędow-administracyjnego w tym zakresie. Ciężą na nich także obowiązki sporządzania i składania do właściwego urzędu skarbowego deklaracji CIT-8 wraz z załącznikami oraz sprawozdania finansowego, a także płacenia (jako podatnik bądź płatnik) określonych podatków i prowadzenia ksiąg rachunkowych, przy czym dokumentacja ta winna dotyczyć całej prowadzonej przez nie działalności. Wyodrębnione kościelne jednostki organizacyjne mogą być podmiotem prowadzącym działalność gospodarczą w rozumieniu przepisów Ordynacji podatkowej oraz ustawy o podatku od towarów i usług, co w tej sytuacji pozwala je uznać za przedsiębiorstwo w rozumieniu przepisu art. 551 Kodeksu cywilnego. Podlegają więc obowiązkowi ewidencyjnemu. Ponieważ zaś są odrębnymi podatnikami i nie mają statusu kościelnej osoby prawnej, nie można w stosunku do nich stosować przepisów art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a i lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Jeżeli jednak ich celem statutowym jest działalność społecznie użyteczna, mogą skorzystać ze zwolnienia z opodatkowania podatkiem dochodowym, ale na podstawie art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Gdy wykonują samodzielnie działalność gospodarczą, bez względu na cel i rezultat takiej działalności są podatnikami podatku VAT i w zakresie, w jakim towary i usługi są wykorzystywane przez nie do wykonywania czynności opodatkowanych, przysługuje im prawo do obniżenia kwoty podatku należnego o kwotę podatku naliczonego, z zastrzeżeniami zawartymi w ustawie o VAT.

W celu uniknięcia rozbieżnych interpretacji i odmiennej praktyki stosowania omówionych przepisów postuluje się ich doprecyzowanie. I tak zasadna wydaje się nowelizacja art. 2 ust. 4 ustawy o rachunkowości oraz art. 55 ust. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, w której wyniku wprowadzone w tych przepisach preferencje będą dotyczyły wyłącznie kościelnych osób prawnych w zakresie niegospodarczej działalności statutowej (działalności związanej z kultem religijnym, charytatywno-opiekuńczej, oświatowo-wychowawczej, naukowej czy kulturalnej).

Niezależnie od zgłoszonych postulatów *de lege ferenda* optymalnym rozwiązaniem jest, aby niegospodarczą działalność statutową prowadziły kościelne osoby prawne erygowane zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, o których mowa w art. 6–9 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Taka osoba prawna prawa kanonicznego po dopełnieniu formalności z art. 13 tego

aktu prawnego wyposażona jest również w przymiot osobowości prawnej prawa polskiego. Natomiast w celu prowadzenia pozostałej działalności, w tym działalności gospodarczej, zasadnym wydaje się powołanie do istnienia bądź kościelnej osoby prawnej, o której mowa w art. 10 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, bądź fundacji, o której mowa w art. 58 tejże ustawy, bądź spółki kapitałowej (spółki z ograniczoną odpowiedzialnością, prostej spółki akcyjnej albo spółki akcyjnej), której jedynym udziałowcem lub akcjonariuszem będzie kościelna osoba prawna. W przypadkach tych podmiotów mogą one skorzystać ze zwolnienia w podatku CIT, ale na zasadach określonych w art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych.

BIBLIOGRAFIA

- Babiarz S., Duater B., Hauser R., Kabat A., Niezgódka-Medek M., Rudowski J., *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, wyd. 11, Warszawa 2019.
- Borszowski P., *Pojęcie działalności gospodarczej w przepisach prawnopodatkowych*, „Przegląd Podatkowy” 2007, nr 12, s. 37–42.
- Dmoch W., *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz*, wyd. 8, Warszawa 2020.
- Etel M., *Nowy przedsiębiorca w ustawie z 6 marca 2018 r. Prawo przedsiębiorców*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis. Sectio A, Nauki Humanistyczne, Społeczne i Techniczne” 2018, s. 56–70.
- Helin A., *Ustawa o rachunkowości. Komentarz*, wyd. 7, Warszawa 2017.
- Jacyszyn J., *Przedsiębiorca w regulacjach prawnych*, cz. 1: „Edukacja Prawnicza” 2015, nr 4, s. 26 i nn.; cz. 2: „Edukacja Prawnicza” 2015, nr 5, s. 42 i nn.
- Komentarz do ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Komentarz*, red. W. Modzelewski, J. Pyssa, M. Lehmann-Ziaja, A. Dembiński, B. Kurant, wyd. 17, Warszawa 2020.
- Komentarz do ustawy o podatku od towarów i usług*, red. W. Modzelewski, wyd. 18, Warszawa 2020.
- Kosikowski C., Etel M., *Nowe prawo działalności gospodarczej*, Białystok 2014.
- Kosikowski C., *Ustawa o swobodzie działalności gospodarczej. Komentarz*, Warszawa 2013.
- Małecki P., Mazurkiewicz M., *CIT. Komentarz. Podatki i rachunkowość*, wyd. 11, Warszawa 2020.
- Michalik T., *VAT. Komentarz*, wyd. 15, Warszawa 2019.
- Ordynacja podatkowa. Komentarz*, red. H. Dzwonkowski, wyd. 9, Warszawa 2020.
- Prawo pracy i ubezpieczeń społecznych*, red. K.W. Baran, wyd. 2, Warszawa 2017.
- Prawo przedsiębiorców. Komentarz*, red. A. Pietrzak, Warszawa 2019.

Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego...

Rakoczy B., *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008.

Rogalska B., *Podatkowe rejestry podmiotowe w polskim systemie prawnym*, [online] LEX 2014.

Smakuszewski M., *CIT 2019. Komentarz*, Warszawa 2019.

Sobczyk A., *Tarcza Antykryzysowa – art. 15g a tzw. pracodawca wewnętrzny*, <https://sobczyk.com.pl/tarcza-antykryzysowa-pracodawca-wewnetrzny/> [dostęp: 8 sierpnia 2020 r.].

System Prawa Pracy, t. 1: *Część ogólna*, red. K.W. Baran, Warszawa 2017.

Ustawa o rachunkowości w jednostkach finansów publicznych. Komentarz, red. W.A. Nowak, wyd. 2, Warszawa 2016.

STRESZCZENIE

W artykule zostanie przeprowadzona analiza statusu prawnego wyodrębnionych kościelnych jednostek organizacyjnych, o których mowa w art. 12 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, uznanych przez właściwego miejscowo dyrektora izby administracji skarbowej za odrębne podmioty podatkowe. Zostanie wykazane, że ustalona w wymienionym przepisie reguła, iż jednostki te są wyłącznie organizacyjnym wyodrębnieniem w ramach kościelnych osób prawnych, z których osobowości prawnej korzystają w obrocie prawnym w stosunkach z podmiotami trzecimi, doznaje wyjątków na gruncie prawa pracy i prawa podatkowego. Ponadto zostaną wskazane mankamenty obowiązujących w tej materii przepisów, zwłaszcza dotyczących sprawozdawczości oraz zasad opodatkowania podatkiem dochodowym od osób prawnych. Dokonana ocena stanu *de lege lata* zostanie uzupełniona o zgłoszone postulaty *de lege ferenda*.

Słowa kluczowe: kościelne osoby prawne, wyodrębnione jednostki organizacyjne, podmioty podatkowe, niegospodarcza działalność statutowa, działalność gospodarcza.

SEPARATE ORGANISATIONAL UNITS OF THE CATHOLIC CHURCH. *DE LEGE LATA* STATUS AND *DE LEGE FERENDA* POSTULATES

The article analyses the legal status of separate church organizational units as described in article 12 of the Act from 17 May 1989, concerning the relationship between the State and the Catholic Church in the Republic of Poland, recognized by an adequate head of the tax chamber as separate tax entities. The author will prove that a rule specified in said regulation – namely that the aforementioned units are solely organizational separations within church, and legal persons may use their credentials in legal matters

with third parties – is subject to exemption when it comes to labour and tax law. Moreover, the author will outline disadvantages of the existing regulations in this respect, especially when it comes to reporting and the rules of income tax on legal persons. Evaluation of *de lege lata* status will be completed by *de lege ferenda* postulates.

Key words: church legal persons, separate organizational units, tax entities, non-commercial statutory operations, commercial activity.

Tadeusz Wasilewski

ORCID 0000-0001-9880-4485

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

DOI: 10.34888/ppw.2021.335-355

Jakub Zemła

ORCID 0000-0002-8321-3321

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

j.zemla@umk.pl

FORMUŁA ŚWIECKIEGO PAŃSTWA W PRAWIE REPUBLICKI CZESKIEJ I REPUBLICKI TURECKIEJ – ASPEKTY KOMPARATYSTYCZNE

Istotną i konieczną cechą wolności jest to, iż jest usytuowana.

~ Jean-Paul Sartre

WPROWADZENIE

We współczesnym świecie granicę wolności człowieka powinny wyznaczać wolność oraz prawa innego człowieka. Truizm tego stwierdzenia jest niczym innym jak próbą konstatacji rzeczywistości, która, co do zasady, nie poddaje się polemice. A jednak Autorzy, dostrzegając jej wielowymiarowość, pragną na wstępie zaznaczyć istotę pewnego etyczno-normatywnego pryncypium. Wolność istoty ludzkiej jest wpisana w jej godność, stanowi jedno z najważniejszych praw człowieka i *quod talia* wpisuje się w prawnonaturalną teorię zaproponowaną przez T. Ślipkę¹, wedle której wśród norm prawa naturalnego wyróżnia się m.in. zasady nadrzędne, które są powszechne i nieograniczone, tzw. *principia communissima*, oraz zasady ogólne będące uszczegółowieniem tych pierwszych i obowiązujące przede wszystkim w relacjach międzyludzkich, tj. *principia generaliora*². W oparciu o tak przedstawiony podział można założyć, że wolność *per se* wpisuje się w kategorię norm bezwzględnych, stanowi fundament człowieczeństwa oraz punkt wyjścia dla wolności sumienia i wyznania będącej *a latere* przedmiotem niniejszego opracowania.

¹ Zob. I.S. Grąt, *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009, s. 85–86.

² Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 266.

Wolność sumienia i wyznania pierwotnie wiązała się jedynie z wiarą w Boga, tym samym sprowadzała się do relacji transcendentálnych, opartych o wierzenia religijne oraz osobistą relację z absolutem³. Ingerencja zewnętrzna w sferę *intellectualis sacrum* człowieka była niedopuszczalna, godziła bowiem w autonomię jednostki postrzeganej jako istota racjonalna oraz samowładna w sferze myśli i niezależna od woli jakiegokolwiek innej osoby⁴. Owa wolność religijna była powszechnie uznawana za prawo „bezwzględne i nietykalne”, które gwarantuje człowiekowi realizację jego naturalnej potrzeby obcowania z istotą boską lub kreowania rzeczywistości w oparciu o przeświadczenie istnienia sił nadprzyrodzonych mających wpływ na jego życie⁵.

Obecnie wolność religijna jest postrzegana znacznie szerzej i obejmuje kategorię myśli, sumienia oraz religii. Zatem odnosi się do przekonań jednostki nie tylko tych o charakterze *stricto* religijnym, lecz także związanych ze światopoglądem czy wyznawaną filozofią⁶. Innymi słowy ochroną objęte są przekonania jednostki oparte zarówno na wierze w istnienie bytu transcendentnego, jak i skierowane na określony system filozoficzno-światopoglądowy pozbawiony cech religijnych czy wręcz negujący istnienie bóstw⁷.

Wolność myśli, sumienia i religii jako niezaprzeczalnie jedno z fundamentalnych praw człowieka gwarantują kluczowe źródła prawa międzynarodowego, m.in. Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności Rady Europy⁸ [dalej: Konwencja], której stronami są Republika Czeska i Republika Turecka. W obu państwach zapewnia się na płaszczyźnie regulacji konstytucyjnych swobodę korzystania przez jednostkę z wolności myśli, sumienia i religii, która to z uwagi na różne uwarunkowania historyczne i polityczne *ergo* prawne postrzegana jest w sposób właściwy dla specyfiki danego państwa.

W problematykę wolności religijnej wpisuje się co do zasady świecki charakter państwa, którego *modus operandi* cechuje neutralność religijna i światopoglądowa oraz dążenie do realnego zagwarantowania jednostce wyznawania

3 Zob. K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 147–148.

4 Zob. M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 29–31.

5 Por. M. Granat, *Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym* [w:] *Kultura i Prawo: materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Lublin 2003, s. 174–175.

6 Zob. B. Banaszak, *Komentarz do art. 53 Konstytucji RP* [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2012, Legalis, teza nr 1 [dostęp: 26 marca 2021 r.].

7 Zob. A. Rogowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2015, s. 82–83.

8 Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284, zwana także Europejską Konwencją Praw Człowieka.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

i uzewnętrzniania różnych religii i przekonań⁹. Główną cechą państw laickich jest ich bezwyznaniowość rozumiana jako nieposiadanie prawnie uregulowanej, uprzywilejowanej religii państwowej oraz rozdział funkcjonalny i organizacyjny od instytucji konfesyjnych¹⁰. Odzwierciedlenia zasady laickiego państwa należy także upatrywać w negatywnym działaniu władzy polegającym na powstrzymaniu się od prowadzenia indoktrynacji społeczeństwa oraz w wstrzemięźliwości we wspieraniu określonych podmiotów konfesyjnych¹¹. Dla przykładu, nie jest rolą państwa świeckiego prowadzenie czy finansowanie szkół wyznaniowych, nawet jeśli ich funkcjonowanie opierało się o zasadę pluralizmu religijnego¹².

W chwili obecnej Republika Czeska w zakresie struktury wyznaniowej w znacznym stopniu odbiega od państwa doby Luksemburgów, pod których panowaniem Czechy stanowiły jedną z podpór katolickiej *Christianitas*. Wedle ogólnie dostępnych danych nie więcej niż jedna czwarta czeskiego społeczeństwa określa się jako ludzie wierzący¹³. W pozostałym przypadku są to ateści albo agnostycy przyjmujący założenie, że Boga lub bogów nie ma¹⁴. Przy tak ukształtowanym wyznaniowo społeczeństwie zachowanie przez organy państwa jego neutralności w sprawach religijnych i światopoglądowych jest z istoty rzeczy łatwiejsze. Brak jednej dominującej lub uprzywilejowanej religii czy światopoglądu sprzyja utrzymaniu przez państwo pluralistycznego modelu wyznaniowego¹⁵. Jak słusznie zauważyła A. Power, neutralność państwa nie może prowadzić do przyjęcia modelu świeckiego, lecz „ma ona sprzyjać tworzeniu klimatu szacunku dla wszystkich światopoglądów, a nie wywyższać jeden z nich”¹⁶.

W przypadku Republiki Tureckiej sytuacja wygląda zgoła odmiennie z uwagi na obecność religii dominującej w ujęciu socjologicznym. Według deklaracji obywateli ponad 95% wyznaje islam. Zatem działania tureckiego rządu notorycznie zwiększające wpływ religii na politykę i prawo nie znajdują znaczącego sprzeciwu społeczeństwa.

- 9 Por. K. Walczuk, *Demokratyczne państwo prawne – tylko świeckie? Zagadnienia teoretyczne* [w:] *Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, Lublin 2013, s. 44, 48.
- 10 Zob. P. Borecki, *Państwo laickie w świetle dorobku współczesnego konstytucjonalizmu europejskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 2016, nr 6, s. 180–181.
- 11 Zob. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 138–140.
- 12 Tamże.
- 13 Zob. *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*, red. N. Sahgal, A. Cooperman i in., Washington, D.C. 2017, s. 20.
- 14 Zob. *Ateizm agnostyczny i agnostycyzm epistemologiczny* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy: Atheism and Agnosticism*, <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism> [dostęp: 26 marca 2021 r.].
- 15 Zob. Z. Horák, *Religion and the Secular State in the Czech Republic* [w:] *Religion and the Secular State: Interim National Reports*, Washington, D.C. 2010, s. 256.
- 16 Zob. zdanie odrębne sędzi Ann Power zgłoszone do Wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 18 marca 2011 r., sygn. akt 30814/06.

Powyższe, ogólne refleksje stanowią wprowadzenie do właściwych rozważań, celem niniejszej pracy bowiem nie jest analiza teoretyczna pojęcia państwa świeckiego oraz wolności myśli, sumienia i religii, lecz przedstawienie, w jaki sposób i z jakim skutkiem czeski oraz turecki ustrojodawca inkorporował powyższą koncepcję państwa laickiego i wolności konfesyjnych do rodzimych systemów konstytucyjnych oraz wskazał, jak taka sama norma prawna w różnych warunkach społecznych może być odmiennie interpretowana.

I. REPUBLIKA CZESKA – PAŃSTWO WYZNANIOWO NEUTRALNE

Integralną część systemu konstytucyjnego Republiki Czeskiej stanowi Karta Podstawowych Praw i Wolności z dnia 16 grudnia 1992 r. [dalej: Karta lub k.p.p.w.], która *implicite*, w myśl art. 3 w zw. z art. 112 ust. 1 Konstytucji Republiki Czeskiej¹⁷, posiada rangę aktu normatywnego o mocy prawnej równej Konstytucji i tym samym współtworzy czeski porządek konstytucyjny. Karta określa fundamenty aksjologiczne państwa oraz zawiera szereg norm prawnych bezpośrednio odnoszących się do relacji pomiędzy państwem a jednostką przebywającą na jego terytorium i poddaną jego oddziaływaniu¹⁸. Jednym z kluczowych elementów tej relacji jest materia prawnowyznaniowa odnosząca się do sfery ludzkiej umysłowości, ukierunkowana na wewnętrzne przeżycia jednostki i regulująca ich uzewnętrznianie w sferze publicznej¹⁹.

Wyjściową regulację kształtującą neutralny światopoglądowo i laicki charakter państwa stanowi art. 2 Karty, który w ust. 1 *de facto* wskazuje na separację państwa od wszelkiej ideologii i wyznania oraz zobowiązuje je do pełnego poszanowania pluralizmu religijnego²⁰. Zatem prawo jednostki do wolności myśli, sumienia i religii gwarantowane przez Kartę w art. 15 ust. 1 należy rozpatrywać, mając na uwadze niekonfesyjny model państwa przyjęty przez czeskiego ustrojodawcę. W artykule tym gwarantuje się ochronę *forum internum* jednostki ze szczególnym uwzględnieniem jej prawa do zmiany wyznania lub religii, a także w ogóle jej odrzucenia. Jest to naturalna konsekwencja neutralności światopoglądowej państwa, które powinno pozostać areligijne, innymi słowy nie wspierać ani nie dyskryminować żadnego wyznania religijnego oraz

17 Zob. Konstytucja Republiki Czeskiej z dnia 16 grudnia 1992 r., tłum. M. Kruk-Jarosz, Warszawa 2009.

18 Zob. Uchwała Prezydium Czeskiej Rady Narodowej z dnia 16 grudnia 1992 r. o ogłoszeniu Karty Podstawowych Praw i Wolności jako części porządku konstytucyjnego Republiki Czeskiej, tłum. M. Kruk-Jarosz, Warszawa 2009.

19 Por. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Republiki Czeskiej z dnia 26 marca 2003 r., nr Pl.ÚS 42/02.

20 Por. Wyrok TK Republiki Czeskiej z dnia 27 listopada 2002 r., nr Pl.ÚS 6/02.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

nie opowiadać się po stronie jakiegokolwiek ideologii²¹. Zasadę tę potwierdza Trybunał Konstytucyjny Republiki Czeskiej, który w jednym z orzeczeń wskazał, że „Państwo nie jest zasadniczo zobowiązane do zapewnienia wiernym jakiegось wyznania pomocy, przestrzeni oraz odpowiedniej infrastruktury. [...] Od państwa wymaga się, aby szanowało autonomiczną przestrzeń wiary, w którą nie powinno ono interweniować”²².

Za sprawą czeskiego prawodawcy ochrona wewnętrznej sfery wolności myśli, sumienia i wyznania, zgodnie z postanowieniami Karty, nie podlega limitacji w żadnym przypadku. Wynika to wprost z systematyki przyjętej w rzeczonym akcie konstytucyjnoprawnym, wedle której podstawowe prawa i wolności człowieka są nienaruszalne (art. 1 k.p.p.w.) oraz nierozzerwalnie związane z jednostką, której nie można ograniczać swobody w zakresie korzystania z tych praw (art. 3 ust. 3 k.p.p.w.). Umieszczając regulacje dot. wolności myśli, sumienia i wyznania (art. 15 k.p.p.w.) oraz prawa do ich uzewnętrzniania (art. 16 k.p.p.w.) w rozdziale drugim – „Prawa człowieka i podstawowe wolności” – i dziale pierwszym Karty – „Podstawowe prawa i wolności człowieka” – świadomie poddał je reżimowi art. 1 k.p.p.w. oraz art. 3 ust. 3 k.p.p.w. z jednym tylko wyjątkiem. Karta na zasadzie *lex specialis* dopuszcza ustawowe ograniczenie podstawowych praw i wolności, jednak wyłącznie na zasadach w niej określonych (art. 4 ust. 2 k.p.p.w.). Przy czym pod pojęciem ograniczania danych praw lub wolności należy w praktyce rozumieć reglamentacje w zakresie korzystania z tych praw i wolności przez jednostkę, nie zaś *stricte* ich derogację²³.

Czeski prawodawca przewidział takie odstępstwo w odniesieniu do art. 16 Karty, gdzie w ust. 4 wskazano na możliwość ingerencji państwa pod warunkiem, że jest to „w demokratycznym społeczeństwie niezbędne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego i porządku, zdrowia i obyczajności albo praw i wolności innych osób”. Tym samym ingerencja państwa jest dopuszczalna wyłącznie *in forum externum* jednostki, tzn. ograniczenia mogą dotyczyć prawa do swobodnego uzewnętrzniania posiadanego przekonania, wyznania lub religii²⁴.

Innymi słowy państwo po pierwsze nie może w całości uchylić obowiązywania norm konstytuujących określone prawa i wolności, po drugie jego

- ²¹ Zob. K. Šimáčková, *Ideologická neutralita státu a postavení církvi v České republice*, „Revue církevního práva” 2006, nr 3 (35), s. 194; M. Potz, *Granice wolności religijnej*, Toruń 2015, s. 58.
- ²² Zob. Wyrok TK Republiki Czeskiej z dnia 10 kwietnia 1998 r., nr II.ÚS 22/97, cyt. za: M. Safjan, *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich* [w:] *Kultura i Prawo...*, dz. cyt., s. 56–57.
- ²³ Zob. W. Józwicki, *Komentarz do art. 4 [w:] Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych. Komentarz*, Warszawa 2018, Legalis, cz. 2, rozdz. pt. *Klauzula limitacyjna*, pkt 2 [dostęp: 26 marca 2021 r.].
- ²⁴ Zob. S. Příbyl, *Význam nálezu Ústavního soudu ČR č. 4/2003 Sb. pro vývoj vztahů státu a církvi v ČR*, „Revue církevního práva” 2004, nr 3 (29), s. 208–209.

działania nie mogą naruszać ich ducha²⁵. Zatem ograniczenia czynione przez państwo w zakresie uzewnętrzniania religii lub wiary w sposób indywidualny czy kolektywny oraz odnoszące się do funkcjonowania Kościołów i związków wyznaniowych muszą uwzględniać istotę przekonań jednostki *ergo* konkretnej religii czy systemu filozoficznego. Jeśli określone zachowanie człowieka wiąże się nierozdzielnie z konkretną praktyką religijną lub innym zachowaniem o charakterze konfesyjnym, wówczas wszelkie ewentualne ograniczenia powinny dotyczyć jedynie sfery publicznej.

Ponadto aktywność państwa, legislacyjna czy porządkowa, nie może ingerować w działalność Kościołów i związków wyznaniowych obejmującą ich wewnętrzne sprawy dotyczące choćby praktyki religijnej czy kreacji duchowieństwa²⁶. Co więcej, w ocenie czeskiego Trybunału Konstytucyjnego Kościoły i związki wyznaniowe nie mogą być postrzegane jedynie jako podmioty sprawujące wyłącznie funkcje religijne, ich działalność bowiem wykracza częstokroć poza sztywne ramy działalności konfesyjnej²⁷. W demokratycznym państwie prawa budowanym w oparciu o ideę rządów liberalnych wymaga się od organów władzy publicznej szczególnej rozważliwości w procesie stanowienia lub stosowania prawa nakładającego restrykcje obejmujące zewnętrzną działalność instytucji religijnych²⁸. Takie ograniczenia są dopuszczalne wyłącznie w uzasadnionych przypadkach, gdy za ich wprowadzeniem wyraźnie przemawia interes publiczny²⁹. Zdaniem Trybunału wskazana wyżej wstrzeźliwość państwa w sferze reglamentacji działalności Kościołów i związków wyznaniowych wynika z ich historycznej spuścizny oraz szczególnej roli, jaką pełnią we współczesnym społeczeństwie obywatelskim³⁰. To za sprawą m.in. Kościołów i związków wyznaniowych jednostki mogą efektywniej realizować swoje prawo do uzewnętrzniania posiadanych przekonań, wyznania lub religii oraz skuteczniej korzystać z innych praw i wolności przyznanych przez prawodawstwo krajowe oraz międzynarodowe.

Działanie państwa nie może wkraczać w sferę prywatnego, niesformalizowanego przeżywania wiary, nawet jeśli przybierałoby ono formę gremialnego życia religijnego. Wspólne wyznawanie wiary z innymi ludźmi, jeśli odbywa się poza formami przewidzianymi przez czeskiego ustawodawcę – mowa o Kościołach i związkach wyznaniowych – korzysta z pełnej autonomii jednostki

²⁵ Zob. L. Garlicki, P. Hofmański, *Komentarz do art. 15 [w:] Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18*, t. 1, Warszawa 2010, Legalis, cz. 1, teza nr 4 [dostęp: 26 marca 2021 r.].

²⁶ Zob. K. Šimáčková, dz. cyt., s. 195.

²⁷ Zob. Pl.ÚS 6/02, cz. 6 uzasadnienia, pkt 5 rozważań dot. rejestracji kościelnych osób prawnych.

²⁸ Por. S. Příbyl, dz. cyt., s. 209–210.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. Pl.ÚS 6/02, cz. 6 uzasadnienia, pkt 9 rozważań dot. rejestracji kościelnych osób prawnych.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

gwarantowanej przez art. 15 k.p.p.w. w zw. z art. 16 ust. 1 k.p.p.w. *pro recto usu*. Co do zasady wyjątek stanowi jedynie działalność tzw. sekt, tj. nieformalnych wspólnot wyznaniowych charakteryzujących się często religijnym synkretyzmem, których działalność skupia się na podporządkowaniu życia członków sekty wokół jej przywódcy i zasad w niej panujących³¹. Zatem funkcjonowanie w ramach sekty bardzo często wiąże się z określonym stylem życia jej członków oraz ekskluzywizmem w wymiarze funkcjonalnym i moralnym³². Relacje budowane wewnątrz takich wspólnot, prócz pierwiastka wspólnej wiary, są oparte o wzajemne zaufanie oraz uzależnienie emocjonalne i ekonomiczne.

W powyższym ujęciu działalność sekt sama w sobie stoi w sprzeczności z poszanowaniem wolności religijnej jednostek, przybiera bowiem postać ideologicznego prozelityzmu. W sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji wskazano, że działania wywierające presję na ludziach pozostających w duchowej, emocjonalnej potrzebie czy wprost odwołujące się do przemocy lub prania mózgu (ang. *brainwashing*) nie są zgodne z poszanowaniem wolności myśli, sumienia, religii i przekonań³³.

Dla państwa działalność sekt może stanowić poważny problem w sferze bezpieczeństwa i porządku publicznego, oddziaływać bowiem może na dobra konstytucyjnie chronione przez państwo, począwszy od tych rudymenarnych, jak ochrona godności i czci osobistej (art. 10 ust. 1 k.p.p.w.) poprzez prawo do ochrony przed ingerencją w życie rodzinne (art. 10 ust. 2 k.p.p.w. oraz art. 32 ust. 1 k.p.p.w.); prawo własności majątkowej (art. 11 ust. 1 k.p.p.w.); tajemnicę korespondencji (art. 13 k.p.p.w.); wolność przemieszczania się (art. 14 ust. 1 k.p.p.w.); prawo do ochrony zdrowia (art. 31 k.p.p.w.), a kończąc na prawie do sądu (art. 36 ust. 1 oraz art. 38 ust. 1 k.p.p.w.).

Wobec tego zachodzi pytanie, w jaki sposób pogodzić wykluczające się obowiązki państwa. Z jednej strony bowiem zobowiązane jest ono do pozostania neutralnym światopoglądowo i winno wykazywać daleko idącą wstrzeźliwość w zakresie władczych działań skierowanych wobec przejawów ludzkiej aktywności wyznaniowej, z drugiej stoi na straży innych konstytucyjnych gwarancji przysługujących każdej jednostce bez względu na jej obywatelstwo³⁴. W sprawie *Leela Förderkreis E.V. i Inni v. Niemcy* Europejski Trybunał Praw

³¹ *Sekta* [w:] *Słownik języka polskiego PWN*; Kontekstowo: Rekomendacja nr 14/12 (1999) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w sprawie nielegalnego działania sekt, pkt 5–6, 9–10.

³² Zob. szerzej M. Zimniak-Hałaško, *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Warszawa 2003, s. 12–14.

³³ Por. Wyrok ETPCz z dnia 25 maja 1993 r., sygn. akt 14307/88, § 48.

³⁴ W art. 42 ust. 3 Karty Podstawowych Praw i Wolności Republiki Czeskiej wprowadzono generalną klauzulę, wedle której „ilekroć dotychczasowe przepisy posługują się pojęciem «obywatel» rozumie się przez to każdego człowieka, gdy chodzi o **podstawowe prawa i wolności** [pogrubienie – Autorzy], które Karta przyznaje bez względu na obywatelstwo państwowe”.

Człowieka stwierdził, że państwo w celu zapewnienia skutecznej ochrony bezpieczeństwa i porządku publicznego oraz stworzenia przestrzeni umożliwiającej obywatelom swobodne wykonywanie przysługujących im praw i korzystanie z posiadanych wolności może stosować środki, za pomocą których możliwym będzie weryfikowanie, czy działalność danej wspólnoty religijnej wpływa negatywnie na funkcjonowanie społeczeństwa oraz ochronę praw i wolności innych osób³⁵. Co więcej, gdy państwo poweźmie informację o realnych zagrożeniach wynikających z działalności określonych wspólnot religijnych, zobowiązane jest niezwłocznie poinformować o nich obywateli³⁶.

Jak dalej podkreśla Trybunał, taka forma „interwencji prewencyjnej ze strony państwa mieści się w granicach swobody [dyskrecjonalności] pozostawionej władzom krajowym, których obowiązkiem jest w demokratycznym społeczeństwie rozważyć interesy społeczeństwa jako całości” w zestawieniu z interesami poszczególnych jednostek lub wspólnot religijnych³⁷. Jak podkreśla się w orzecznictwie strasburskim zobowiązania negatywne państw są częstokroć powiązane z ich pozytywnymi obowiązkami leżącymi w sferze działań mających na celu skuteczne zagwarantowanie jednostkom korzystanie z wolności konfesyjnych³⁸. Za taki pozytywny obowiązek należy uznać podjęcie przez państwo działań wobec wspólnot religijnych potencjalnie stwarzających zagrożenie dla praw i wolności jednostki³⁹. Zatem działalność informacyjna rządu wymierzona w działalność sekt, nawet jeśli narusza zasadę neutralności światopoglądowej państwa, nie przyczynia się do ograniczenia pluralizmu religijnego. Z kolei w sprawie Otto-Preminger-Institut przeciwko Austrii Trybunał wskazał na obowiązek państwa zapewnienia spokojnego korzystania z wolności myśli, sumienia, religii i przekonań⁴⁰. Można zatem jednoznacznie przyjąć, że działalność władz państwowych o charakterze informacyjnym, a nie indoktrynacyjnym, mieści się w zakresie dyskrecjonalności przysługującej organom państwa przy stosowaniu przepisów Konwencji⁴¹.

Działania państwa tym bardziej znajdują uzasadnienie, jeżeli wynikają z inicjatywy samych obywateli. Zgodnie z art. 17 ust. 1 *in fine* k.p.p.w. gwarantuje się każdemu prawo do informacji, zaś w art. 18 ust. 1 k.p.p.w. poręcza się prawo do petycji w szczególności w sprawach dotyczących interesu społecznego

35 Por. Wyrok ETPCz z dnia 6 listopada 2008 r., sygn. akt 58011/00, § 93, § 94.

36 Tamże.

37 Tamże.

38 Zob. 30814/06, § 61 oraz wyrok ETPCz z dnia 25 lutego 1982 r., sygn. akt 7511/76, 7743/76, § 37(a).

39 Por. Wyrok ETPCz z dnia 26 września 1996 r., sygn. akt 18748/91, § 40.

40 Por. Wyrok ETPCz z dnia 20 września 1994 r., sygn. akt 13470/87, § 47.

41 Por. A. Płoszka, *Koncepcja marginesu oceny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka – zarys problematyki* [w:] *Rola Trybunałów i Doktryny w Prawie Międzynarodowym*, Warszawa 2010, s. 338.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

rozumianego *sensu largo*. Innymi słowy, jeżeli zaniepokojeni obywatele zwrócą się do organów państwa z wnioskiem o udzielenie informacji co do działalności konkretnych wspólnot religijnych, organy te są zobowiązane pozyskać rzetelną wiedzę, którą przekażą w pierw wniioskodawcom, a następnie, jeśli wymagać tego będzie dobro ogółu, całemu społeczeństwu.

Jednym z przejawów wolności myśli, sumienia i wyznania jest prawo jednostki do zachowania biernej postawy wobec ciążących na niej obowiązków wynikających z ustawodawstwa lub wprost z norm konstytucyjnych. Stosowanie tzw. klauzuli sumienia wiąże się częstokroć z wybiórczym traktowaniem dyspozycji konkretnych norm prawnych i postępowaniu wbrew interesom państwa, społeczeństwa lub innych jednostek. W Karcie odnaleźć można regulację dozwalającą *explicite* na zastosowanie klauzuli sumienia jedynie w odniesieniu do odmowy odbycia służby wojskowej, jeżeli obowiązek ten stałby w sprzeczności z sumieniem lub wyznaniem poborowego (art. 15 ust. 3 k.p.p.w.)⁴².

Wobec powyższego należy założyć, że czeski ustrojodawca dopuszcza jedynie ograniczoną formę klauzuli sumienia, nie odnosi się bowiem w żaden sposób do kwestii związanych choćby z dokonywaniem aborcji (legalnej w Republice Czeskiej) czy wykonywaniu innych świadczeń stojących w sprzeczności np. z moralnością katolicką⁴³. Jak słusznie wskazuje I.A. Hrdina, alternatywą dla normatywnie zawężonej klauzuli sumienia może być prawo obywateli do oporu wobec każdego, kto ingerowałby w sferę praw i wolności człowieka przyjętych w Karcie, a działalność organów państwa afirmująco odnosiła się do naruszeń lub wręcz je otwarcie wspierała (zob. art. 23 k.p.p.w.)⁴⁴. Prawo do tzw. obywatelskiego nieposłuszeństwa stanowi naturalne w demokratycznym państwie prawo obywateli do wyrażania dezaprobaty wobec działań państwa jawnie sprzecznych z fundamentalnymi wartościami konstytucyjnymi oraz, w uzasadnionych przypadkach, także prawo do podejmowania czynnego oporu przybierającego różne formy od uchylania się przed realizacją określonej normy prawnej po organizację protestów ulicznych⁴⁵.

⁴² Trybunał Konstytucyjny Republiki Czeskiej w wyroku z dnia 18 września 1995 r. podkreślił, że osoba korzystająca z klauzuli sumienia (art. 15 ust. 3 Karty) jest zobowiązana do odbycia służby zastępczej w wojskowym korpusie cywilnym. Ponadto służba ta nie może być uznawana za przymusową w myśl art. 9 ust. 1 w zw. z art. 9 ust. 2 pkt b Karty oraz odpowiada międzynarodowym standardom ochrony praw człowieka jako dopuszczalny obowiązek obywatela wobec państwa – substytut służby wojskowej. Zob. Wyrok TK Republiki Czeskiej z dnia 18 września 1995 r., nr IV.ÚS 81/95.

⁴³ Zob. I.A. Hrdina, *Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 8, s. 107.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. art. 19 ust. 1 k.p.p.w., art. 23 k.p.p.w. oraz wyrok TK Republiki Czeskiej z dnia 21 grudnia 1993 r., nr Pl.ÚS 19/93; z dnia 10 września 2009 r., nr Pl.ÚS 27/09.

II. REPUBLIKA TURECKA – NA STRAŻY ŚWIECKIEGO PAŃSTWA

Republika Turecka, choć posadowiona w kręgu kultury islamu i stanowiąca państwo muzułmańskie należące do Organizacji Współpracy Islamskiej⁴⁶, jest jednocześnie państwem świeckim, odrzucającym prawo *szari'atu* i zorientowanym na wzorce europejskie⁴⁷. Droga Turcji ku laicyzacji rozpoczęła się wraz z proklamowaniem republiki w 1923 roku i zniesieniem kalifatu 3 marca 1924 roku, co w praktyce dało asumpt do dokonania rozdziału religii od państwa. W pierwszej kolejności uchwalono pakiet ustaw likwidujących sądownictwo oparte na prawie koranicznym i wprowadzających świecką kodyfikację, rozwiązujących islamskie bractwa religijne oraz laicyzujących system szkolnictwa⁴⁸. Następnie, 9 kwietnia 1928 roku, znowelizowano art. 2 Konstytucji Republiki Tureckiej z dnia 20 kwietnia 1924 r. poprzez wykreślenie sformułowania statuującego islam jako religię państwową⁴⁹.

Za twórcę idei świeckiego państwa tureckiego uznaje się Mustafę Kemal Paszę, tj. samozwańczego Ojca Turków (*Atatürk*), który jako generał wojsk sułtańskich odniósł szereg sukcesów militarnych w wojnie o turecką niepodległość w latach 1919–1923, otrzymując stopień marszałka i tytuł *Ghazi* nadawany wybitnym wojownikom islamskim⁵⁰. Na kanwie swej popularności wśród społeczeństwa tureckiego i doświadczeń wojennych postanowił przejąć stery zmian ustrojowych. Według Kemala Paszy dotychczasowa polityczna słabość Imperium Osmańskiego na arenie międzynarodowej i klęska w I wojnie światowej były skutkiem po pierwsze prymatu religii nad każdą sferą życia politycznego

46 Turcja była uczestnikiem spotkania na szczycie w Rabacie we wrześniu 1969 roku poprzedzającym powstanie Organizacji Konferencji Islamskiej, a członkiem tej organizacji była od 1972 roku. Do niedawna za kraje muzułmańskie *in sensu legal* uznawano w świetle art. 8 Karty Organizacji Konferencji Islamskiej z dnia 4 marca 1972 r. te państwa, które przystąpiły do OKI i ratyfikowały Kartę. Obecnie obowiązująca Karta Organizacji Współpracy Islamskiej z dnia 14 marca 2008 r., która zastąpiła poprzednią z 1972 r., wskazuje w art. 3 dodatkowo na posiadanie w strukturze demograficznej ludności większości muzułmańskiej („having Muslim majority”; zob. Charter of the Organisation of Islamic Cooperation, Article 3.2). To kryterium jest o tyle istotne, że – na co zwraca uwagę W. Bar – do organizacji przyjęto np. w 1974 roku Republikę Gabonu, w której religią dominującą jest chrześcijaństwo, a muzułmanie stanowili wówczas około 2% populacji (obecnie około 11%). Por. W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 41–43, 50–51. Zatem definicja kraju muzułmańskiego w ujęciu socjologicznym i prawnym do 2008 roku była rozbieżna.

47 Dla ścisłości należy nadmienić, że prócz Republiki Tureckiej także znaczna część innych państw muzułmańskich spoza świata arabskiego posiada charakter laicki albo bezwyznaniowy. Szerzej na ten temat: W. Bar, dz. cyt., s. 51–61.

48 Zob. J. Falski, *Zderzenie państwa świeckiego z państwem wyznaniowym. Turecki spór o laickość* [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 126.

49 Tamże.

50 Por. M. Szkudlarek, *Od Atatürka do Erdogana – ewolucja roli religii w Turcji w okresie rządów AKP*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM” 2014, nr 9, s. 53.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

i społecznego Turków, co pośrednio stanowiło przyczynę społecznego i gospodarczego regresu osmańskiej Turcji względem osiągnięć szeroko pojętej kultury Zachodu, po drugie etnicznej *ergo* religijnej różnorodności przejawiającej się w codziennej koegzystencji ludów tureckich, arabskich, kurdyjskich, zaś na zachodzie także greckich, a na wschodzie – asyryjskich i perskich⁵¹.

Reforma państwa została oparta o sześć zasad sformułowanych przez Atatürka i przyjętych jako *credo* Republikańskiej Partii Ludowej, która objęła rządy wraz z początkiem republikańskiego państwa⁵². Zasady formułujące ideologię kemalizmu inkorporowano w 1937 roku do tekstu ówczesnej konstytucji⁵³. Tym samym republikanizm, nacjonalizm, populizm, reformizm, etatyzm, a przede wszystkim laicyzm stały się filarami kształtującymi przyszłość tureckiego państwa⁵⁴.

W politykę sekularyzacji sfery publicznej wpisywała się rewolucja społeczna w sferze kultury i moralności. Jeszcze przed formalnym ujęciem w konstytucji zasady laickości zakazano wielożenstwa i dyskryminacji kobiet, którym przyznano w 1934 roku czynne i bierne prawa wyborcze⁵⁵. Ponadto zabroniono mężczyznom noszenia tradycyjnego nakrycia głowy, tj. fezu, zaś kobietom zakrywania twarzy chustą, tzw. nikabem⁵⁶.

System prawny uległ radykalnej zmianie, która polegała na całkowitym zniesieniu prawa *szari'atu* czyli świętego i zdaniem ulemów⁵⁷ także doskonałego prawa islamu⁵⁸. *Szari'at* stanowił dotychczas prawo pierwotne dla wszystkich innych regulacji normatywnych, w tym konfesyjnych, żaden świecki akt prawny nie mógł być sprzeczny z prawem religijnym. Innymi słowy było to prawo obejmujące „na równi zarządzania dotyczące kultu religijnego i rytuału, jak i reguły prawne i polityczne”⁵⁹.

Z perspektywy czasu i obecnych aspiracji Turcji do członkostwa w Unii Europejskiej odrzucenie systemu prawnego sprzecznego z prawami człowieka

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. D. Chmielowska, M. Sobczak, *Demokracja po turecku*, „Studia Europejskie” 2016, nr 4, s. 213.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Zob. T. Leżański, *Wstęp do Konstytucji Republiki Tureckiej* [w:] *Konstytucja Republiki Tureckiej*, Warszawa 2013, s. 16.

⁵⁶ Należy odróżnić nikab od hidżabu i burki. Ten pierwszy jest chustą całkowicie zasłaniającą twarz kobiety poniżej linii oczu, zaś hidżab stanowi jedynie okrycie głowy i piersi. Burka jest najbardziej konserwatywnym strojem zakrywającym całe ciało od stóp do głowy. Przy czym kwestię noszenia hidżabu pozostawiono bez rozstrzygnięcia na gruncie prawa stanowionego, natomiast w tureckim orzecznictwie panuje pogląd, wedle którego noszenie hidżabu jest sprzeczne z konstytucyjną zasadą świeckiego państwa, stąd sądy administracyjne uchylały wewnętrzne regulacje uniwersytetów, które regulując te kwestie, wprost zezwalały na noszenie chust.

⁵⁷ Muzułmański teolog zajmujący się interpretacją Koranu.

⁵⁸ Zob. W. Bar, dz. cyt., s. 17.

⁵⁹ Cyt. za: tamże.

powszechnie uznanymi i co do zasady respektowanymi przez społeczność międzynarodową stanowiło właściwą oraz dalece rozsądną decyzję. Współcześnie o niekoherencji *szari'atu* względem podstawowych zasad demokracji kilkakrotnie wspominał w uzasadnieniach swych orzeczeń Europejski Trybunał Praw Człowieka. W sprawie Refah Partisi przeciwko Turcji sędziowie Trybunału podzielili stanowisko tureckiego Trybunału Konstytucyjnego, który na kanwie sprawy dot. rozwiązania proislamskiej Partii Dobrobytu (Refah Partisi) stwierdził, że *szari'atu* nie sposób pogodzić z zasadą pluralizmu w życiu politycznym oraz gwarancjami wolności sumienia i religii zawartymi w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, której stroną jest Republika Turecka⁶⁰.

W orzeczeniu podkreślono, że „deklaracje odwołujące się w sposób dorozumiany do potrzeby wprowadzenia prawa *szari'atu* z trudem można pogodzić z fundamentalnymi zasadami demokracji wynikającymi z Konwencji. Także trudno szanować demokrację oraz prawa człowieka i jednocześnie wspierać reżim oparty na prawie *szari'atu*, odbiegającym w istocie od wartości Konwencji, zwłaszcza w sferze zasad prawa i postępowania karnego, miejsca zarezerwowanego dla kobiet w porządku prawnym i ingerencji we wszystkie dziedziny życia prywatnego i publicznego zgodnie z nakazami religijnymi”⁶¹.

Z kolei w sprawie Molla Sali przeciwko Grecji przypomniano o niezgodności prawa koranicznego z zasadami równego traktowania oraz niedyskryminacji kobiet i dzieci zawartymi w Konwencji⁶². W powyższej sprawie skarżącym była obywatelka grecka, która po śmierci swego męża muzułmanina odziedziczyła tylko jedną czwartą jego majątku pomimo sporządzenia w oparciu o greckie prawo cywilne skutecznego testamentu przez małżonka. Ostatecznie grecki Sąd Kasacyjny orzekł, że z uwagi na przynależność zmarłego do wspólnoty muzułmańskiej ma zastosowanie prawo *szari'atu*, wobec czego żona zmarłego jako kobieta nie może otrzymać w spadku więcej niż wspomnianą jedną czwartą wartości majątku. Podczas gdy w analogicznej sytuacji wolnej od perspektywy konfesyjnej obywatelce greckiej przysługiwałby majątek wedle testamentowego zapisu, tj. jego całość. Na kanwie tej sprawy Trybunał podkreślił negatywny obowiązek państwa do nieprzyjmowania roli gwaranta tożsamości mniejszościowej grupy ludności, tym samym, nawet jeśli grupa ta prywatnie uznaje określone prawo wyznaniowe regulujące ich wewnętrzną sferę życia, państwo nie może czynić tego prawa uprzywilejowanym w stosunku do własnego prawa publicznego⁶³. Dalej Trybunał przypomniał, że prawo do wolności wyznania nie

60 Zob. Wyrok ETPCz z dnia 13 lutego 2003 r., sygn. akt 41340/98, 41342/98, 41343/98 i 41344/98, § 123.

61 Tamże, § 123 i § 125.

62 Zob. Wyrok ETPCz z dnia 19 grudnia 2018 r., sygn. akt 20452/14, § 145, § 153–154.

63 Por. tamże, § 151–152, § 156.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

jest równoznaczne z nakazem stworzenia przez państwo ram prawno-instytucjonalnych gwarantujących danej wspólnotie religijnej szczególne przywileje⁶⁴.

W sprawie sprzeczności prawa *szari'atu* z konwencyjnymi prawami człowieka głos zabrano także Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, które *expressis verbis* w rezolucji z dnia 22 stycznia 2019 r. stwierdziło, że przepisy prawa *szari'atu* dotyczące na przykład postępowania rozwodowego i spadkowego są „wyraźnie niezgodne z Konwencją, w szczególności z jej art. 14, który zakazuje dyskryminacji ze względu na płeć lub religię oraz art. 5 Protokołu nr 7 do Konwencji, który ustanawia równość między małżonkami”⁶⁵. Ponadto prawo *szari'atu* jest „sprzeczne z innymi postanowieniami Konwencji i jej protokołami dodatkowymi, w tym z art. 2 (prawo do życia), art. 3 (zakaz tortur lub niehumanitarnego lub poniżającego traktowania), art. 6 (prawo do rzetelnego procesu), art. 8 (prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego), art. 9 (wolność wyznania), art. 1 Protokołu nr 1 do Konwencji”⁶⁶. *Per viam* Zgromadzenie przypomniało o swej wcześniejszej rezolucji z dnia 8 czerwca 2007 r., której tezy w pełni podtrzymało i potwierdziło obowiązywanie zasady rozdziału Kościoła od państwa jako jednej ze wspólnych wartości Europy oraz nienaruszalności praw człowieka przez zasady religijne, których doktryna lub praktyka wyłączają możliwość współistnienia z prawami podstawowymi zapisanymi w Konwencji⁶⁷.

W obecnie obowiązującej Konstytucji Republiki Tureckiej z dnia 7 listopada 1982 r. [dalej: k.r.t.] myśl polityczna Kemala Paszy znajduje swe odzwierciedlenie w brzmieniu zarówno preambuły, jak i pierwszych artykułów ustawy zasadniczej tworzących zbiór ogólnych zasad, na których oparty jest cały system konstytucyjny Turcji.

W preambule *implicite* wskazano na związek między dziedzictwem intelektualnym Atatürka a warstwą aksjologiczną konstytucji i celami w niej określonymi, których realizacji upatruje się m.in. w kontynuacji reform zapoczątkowanych przez niego w pierwszych latach istnienia republiki. Wskazuje na to treść art. 174 k.r.t., wedle którego „żadne postanowienie Konstytucji nie może być rozumiane ani interpretowane w sposób prowadzący do uznania niekonstytucyjności” ustaw, których enumeratywne wyliczenie znajduje się w dalszej części przepisu. Innymi słowy mowa o ustawach modernizujących państwo i społeczeństwo tureckie, uchwalonych w latach 1924–1934, których idea była m.in. ochrona świeckiego charakteru Republiki Tureckiej.

⁶⁴ Zob. tamże, § 155.

⁶⁵ Zob. Rezolucja Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europy z dnia 22 stycznia 2019 r., nr 2253 (2019), § 6.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. Rezolucja ZPRE z dnia 8 czerwca 2007 r., nr 11298 (2007), § 4 i § 15.

Zgodnie z zasadą świeckiego państwa wyrażoną w preambule „uczucia religijne pozostają bez wpływu na politykę i sprawy państwa”, co bezpośrednio koresponduje z zasadą równości wobec prawa wyrażoną w art. 10 k.r.t. W artykule tym podkreśla się równość każdej jednostki bez względu na jej przekonania filozoficzne, religię czy wyznanie. Jednocześnie w zasadę laickości wpisana jest aktywna rola państwa w zakresie sprawowania nadzoru nad sferą religijną poprzez rozbudowany aparat administracyjny skupiony wokół Urzędu do spraw wyznań [dalej: Urząd, Diyanet⁶⁸]. Utworzenie tego konstytucyjnego organu gwarantuje art. 136 k.r.t., który w zakresie katalogu kompetencji Urzędu odsyła do odrębnej ustawy⁶⁹, podkreślając jedynie obowiązek respektowania zasady laickości i zachowania dystansu wobec „wszystkich politycznych poglądów i opinii”. Wspomniana ustawa precyzuje obowiązki Urzędu, wskazując na podejmowanie przezeń działań dotyczących „wierzeń, kultu i etyki islamu, oświecania opinii publicznej w sprawach ich religii oraz zarządzaniu świętymi miejscami kultu”⁷⁰. W praktyce funkcjonowanie Urzędu opiera się na wydawaniu opinii, opracowywaniu i tłumaczeniu a częstokroć cenzurze dzieł religijnych, wydawaniu urzędowych publikacji o charakterze religijnym, w tym wzorów kazań głoszonych przez imamów będących formalnie państwowymi urzędnikami, oraz zarządzaniu budowlami sakralnymi, w tym meczetami⁷¹.

Idea utworzenia i funkcjonowania Urzędu pierwotnie zakładała wyposażenie państwa w instytucjonalne ponderabilia umożliwiające utrzymanie odrębności i równowagi między konstytucyjnie zlaicyzowaną sferą publiczną a sferą prywatną, w której na co dzień dominuje sunnicki islam. Innymi słowy Diyanet jako instytucja apolityczna zapewniał i organizował muzułmańskiemu społeczeństwu wsparcie duchowe, dążył do jego integracji i ochrony przed wpływem destrukcyjnych ruchów religijnych uznawanych za sekty, zapewniał także w szkołach pluralizm nauczania religii i etyki⁷². W szerszym ujęciu działalność

68 Skrót od nazwy w języku tureckim, tj. *Diyanet İşleri Başkanlığı*. W języku angielskim przyjęto tłumaczenie – *The Presidency of Religious Affairs*.

69 Ustawa nr 633 z dnia 22 czerwca 1965 r. o utworzeniu i obowiązkach Urzędu do spraw wyznań. Po uchwaleniu Konstytucji z 1982 roku nie uchylono ustawy nr 633, która regulowała funkcjonowanie Urzędu pod rządami poprzedniej ustawy zasadniczej. Dokonano jedynie nowelizacji w 2005, 2010 i 2018 r.

70 T. Kucukcan, *Secular Nationalism and Incorporation of Religion by the State: Foundations of Civil Religion in Turkey*, <https://classic.iclrs.org/content/blurb/files/kucukcan%20obyu%20civil%20religion%20in%20Turkey.pdf> [dostęp: 26 marca 2021 rok], s. 5.

71 Zob. J. Falski, dz. cyt., s. 125; M. Özgenç, *Top cleric delivers Friday sermon in Mardin*, <http://www.hurriyetdailynews.com/top-cleric-delivers-friday-sermon-in-mardin-94823> [dostęp: 26 marca 2021 r.].

72 Informacje opublikowane na stronie archiwalnej *The Presidency of Religious Affairs the Republic of Turkey* w zakładce *Basic Principles, Aims And Objectives*.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

Urzędu przyczyniała się do tworzenia przestrzeni umożliwiającej jednostkom swobodne korzystanie z prawa do wolności sumienia, wyznania religijnego i światopoglądu gwarantowanych przez art. 24 k.r.t. Ten sam przepis stanowi bowiem o zakazie „wykorzystywania i nadużywania religii, uczuć religijnych i obiektów sakralnych w celu zapewnienia sobie osobistych lub politycznych wpływów lub korzyści albo w celu choćby częściowego oparcia podstawowego porządku prawnego, politycznego, ekonomicznego i socjalnego państwa na dogmatach religijnych”. Zatem działalność Diyanetu częstokroć motywowano obowiązkiem *implicite* sformułowanym w przytoczonym fragmencie art. 24 k.r.t. W ten sposób uzasadnienie znajdowała cenzura dzieł religijnych czy opracowywanie treści kazań imamów, tak aby były one pozbawione treści odwołujących się do polityki i retoryki ekstremistycznej.

Obecnie w Turcji zachodzi proces stopniowego odchodzenia od modelu opiekuńczego państwa laickiego na rzecz islamizacji życia publicznego i państwa wyznaniowego *in futuro*. Wygrana w 2002 roku Partii Sprawiedliwości Społecznej [dalej: AKP] pod wodzą Recepa Tayyipa Erdogana zapoczątkowała politykę proislamską państwa i marginalizację wewnętrznego znaczenia oraz pozycji sił zbrojnych powołanych przez Atatürka do obrony świeckiego charakteru państwa⁷³.

Diyanet stał się dla AKP narzędziem indoktrynacji religijnej i propagandy politycznej mającej na celu radykalizację społeczeństwa oraz powrót islamu do życia publicznego⁷⁴. Lekcje religii i etyki w szkołach podstawowych i średnich niegdyś oparte o zasadę pluralizmu, dziś sprowadzone zostały w większości do nauki islamu w jego sunnickim nurcie. Ponadto przywrócono system dwustopniowych szkół koranicznych. Dotychczas można było do nich wstąpić po ukończeniu szkoły podstawowej z ekspektatywą dalszej nauki tylko w seminariach duchowych. W nowym kształcie szkoły koraniczne będą alternatywą dla świeckiego systemu edukacji, zaś nadzór nad nimi będzie sprawował wyłącznie Diyanet. Zmianie uległa także sama wewnętrzna struktura Urzędu, w którym w większości zatrudniono oficjalnych muzułmańskich prawników i teologów (tzw. muftich) w miejsce najczęściej zwykłych urzędników. Tym samym dołączyli oni do grona zatrudnionych tam imamów i ulemów. Zmiany te umożliwiły wydawanie przez Diyanet formalnych zaleceń w sprawach życia religijnego,

⁷³ Zob. W.J. Korab-Karpowicz, *Koniec Turcji Atatürka: Po puczu Turcja zmierza ku islamizacji*, „Tygodnik Wprost”, sekcja: Wiadomości, Świat, <https://www.wprost.pl/tylko-u-nas/10015879/Koniec-Turcji-Ataturka-Po-puczu-Turcja-zmierza-ku-islamizacji.html> [dostęp: 26 marca 2021 r.].

⁷⁴ Zob. D. Lepeska, *Turkey Casts the Diyanet. Ankara's Religious Directorate Takes Off*, „Foreign Affairs Magazine”, <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyamet> [dostęp: 26 marca 2021 r.].

tw. fatw, które dla każdego praktykującego muzułmanina stanowią egzegezę Koranu i istotne wskazówki co do sposobu życia w zgodzie z *szari'atem*⁷⁵.

Orzecznictwo tureckiego Trybunału Konstytucyjnego jednoznacznie deprecjonuje wszelkie idee głoszące supremację jakiegokolwiek religii w relacji do państwa oraz uznaje istnienie państwa świeckiego jako gwarancję wolności religijnej. Jednocześnie podkreślając, że żadne organizacje, wspólnoty religijne nie mogą dominować nad instytucjami publicznymi i administracyjnym⁷⁶. W orzecznictwie podkreśla się także dopuszczalność limitowania przez państwo zakresu swobody korzystania przez jednostkę z jej wolności manifestowania własnej religii⁷⁷. Ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii jest możliwe z uwagi na ochronę porządku publicznego i zasady świeckiego państwa⁷⁸.

Powyższy pogląd wpisuje się w stanowisko Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który w sprawie Sahin przeciwko Turcji odniósł się do zakazu noszenia przez studentki hidżabu na terenie uniwersytetu będącego w świetle art. 130 k.r.t. państwową instytucją funkcjonującą w ramach systemu szkolnictwa wyższego nadzorowaną przez Radę Szkolnictwa Wyższego powoływaną przez prezydenta republiki⁷⁹. Zdaniem ETPC wprowadzenie zakazu noszenia hidżabu na terenie publicznych i świeckich uniwersytetów stanowi próbę pogodzenia wartości wyznawanych przez tureckie społeczeństwo od początku istnienia republiki⁸⁰. Sekularyzm jest gwarantem istnienia wartości demokratycznych, w tym wolności religijnej w państwie, gdzie większość obywateli praktykuje religię, której jedną z zasad jest prozelityzm. Zatem, według ETPC, nałożenie zakazu noszenia hidżabu ma na celu ochronę przestrzeni publicznej – wspólnej i dostępnej dla każdego obywatela, niezależnie od jego wyznania – przed nadmiernym eksponowaniem symboli jednej religii⁸¹. Podsumowując, ETPC przypomniał, że „w społeczeństwach demokratycznych, w których współistnieją kilka religii w obrębie jednej i tej samej populacji, może być konieczne wprowadzenie ograniczeń w wolności uzewnętrzniania religii w celu pogodzenia interesów różnych grup i zapewnienia poszanowania przekonań każdej jednostki”⁸².

75 Por. S.E. Cornell, *The Rise of Diyanet: the Politicization of Turkey's Directorate of Religious Affairs*, <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyamet-the-politicization-of-turkey%E2%80%99s-directorate-of-religious-affairs.html> [dostęp: 26 marca 2021 r.].

76 Zob. M. Safjan, dz. cyt., s. 53–54.

77 Zob. Judgment of the Constitutional Court of the Republic of Turkey dated 7.3.1989, Registry Nr. 1989/1, Judgment Nr. 1989/12.

78 Tamże.

79 Zob. Wyrok ETPCz z dnia 29 czerwca 2004 r., sygn. akt 44774/98.

80 Tamże, § 108.

81 Tamże, § 105–106 i § 109–110.

82 Tamże, § 97.

PODSUMOWANIE

Prześledziwszy konstytucyjnoprawne regulacje wolności myśli, sumienia i religii w Republice Czeskiej i Republice Tureckiej oraz wybrane orzecznictwo krajowych Trybunałów Konstytucyjnych i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, należy stwierdzić, iż w znacznym stopniu w obu państwach regulacje normatywne odpowiadają standardom konstytuującym współczesne, demokratyczne państwo prawne. Jednocześnie zauważa się odmiennosc w postrzeganiu roli państwa w relacji z jednostką i jej religią oraz światopoglądem. Choć w konstytucjach obu państw zapisano gwarancje zapewniające swobodę korzystania z wolności myśli, sumienia i religii oraz zapewniono ich laicki charakter, to w istocie ukształtowano dwa odrębne modele postrzegania świeckości.

Na realizację przez Turcję zasady świeckiego państwa w praktyce przemożny wpływ wywarła obecność religii dominującej w społeczeństwie tureckim, któremu pomimo zachodzących zmian pokoleniowych bliżej do arabskiej kultury prawnej islamu aniżeli do rzymskiego poczucia prawa społeczeństw europejskich. Choć ideologia kemalizmu dalej funkcjonuje w świadomości Turków, a ich akcesyjne aspiracje do Unii Europejskiej pozostają aktualne, zauważa się coraz większą trudność w godzeniu standardów dyktowanych przez prawa człowieka z jurysprudencją islamu.

W Republice Czeskiej władze publiczne nie dysponują efektywnymi instytucjami prawnymi, za pomocą których możliwa byłaby skuteczna kontrola życia religijnego jednostek lub działalności konfesyjnej Kościołów i związków wyznaniowych⁸³. Normy konstytucyjne oraz orzecznictwo krajowego Trybunału Konstytucyjnego jednoznacznie chronią wewnętrzną autonomię wspólnot religijnych, zaś w sferze zewnętrznej zapewniają im równouprawnienie wśród świeckich, prywatnych lub publicznych osób prawnych oraz innych podmiotów prowadzących działalność gospodarczą⁸⁴. Jednocześnie aktywność administracyjno-prawna państwa zauważalna jest wobec grup religijnych stwarzających zagrożenie dla bezpieczeństwa i porządku publicznego oraz praw i wolności jednostki⁸⁵. W odniesieniu do tych grup organy publiczne podejmują działania, których celem jest ograniczenie ich działalności i negatywnego wpływu na społeczeństwo.

Powyższe rozważania skłaniają do sformułowania tezy, wedle której – parafrazując K. Walczuka – formalne istnienie państwa laickiego *de iure* nie jest jednoznaczne z istnieniem państwa laickiego *de facto*⁸⁶. O ile w odniesieniu do

⁸³ Zob. Z. Horák, dz. cyt., s. 258.

⁸⁴ Por. tamże; Pl.ÚS 6/02, cz. 4 i 8, pkt 5 uzasadnienia.

⁸⁵ Zob. T. Havlíček, *Church-state relations in Czechia*, „GeoJournal” 2006, t. 67(4), s. 340.

⁸⁶ Por. K. Walczuk, dz. cyt., s. 47.

Republiki Czeskiej aktywność państwa w wymiarze pozytywnym i negatywnym jest koherentna z normami konstytucyjnymi, o tyle traktując o Republice Tureckiej, koniecznym jest zwrócenie uwagi na dostrzegalną ewolucję rozumienia jej świeckości. Z modelu państwa radykalnie świeckiego opartego na tzw. separacji wrogiej przekształciła się *de facto* w model państwa umiarkowanie świeckiego z refleksją separacji skoordynowanej⁸⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Ateizm agnostyczny i agnostycyzm epistemologiczny [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy: Atheism and Agnosticism*, <https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism>.
- Banaszak B., *Komentarz do art. 53 Konstytucji RP* [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2012, Legalis [dostęp: 26 marca 2021 r.].
- Bar W., *Wolność religijna w Dâr al-Islâm. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.
- Borecki P., *Państwo laickie w świetle dorobku współczesnego konstytucjonalizmu europejskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 2016, nr 6.
- Chmielowska D., Sobczak M., *Demokracja po turecku*, „Studia Europejskie” 2016, nr 4.
- Cornell S.E., *The Rise of Diyanet: the Politicization of Turkey’s Directorate of Religious Affairs*, <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/463-the-rise-of-diyamet-the-politicization-of-turkey%E2%80%99s-directorate-of-religious-affairs.html>
- Falski J., *Zderzenie państwa świeckiego z państwem wyznaniowym. Turecki spór o laickość* [w:] *Państwo wyznaniowe. Doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Warszawa 2007.
- Garlicki L., *Komentarz do art. 15 [w:] Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do artykułów 1–18, t. 1*, Warszawa 2010, Legalis [dostęp: 26 marca 2021 r.].
- Granat, M., *Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym* [w:] *Kultura i Prawo: materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003.
- Grat I.S., *Stanowisko prawnonaturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009.

⁸⁷ Autorzy wykorzystali terminologię opracowaną przez J. Krukowskiego. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.

Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej...

- Havlíček T., *Church-state relations in Czechia*, „GeoJournal” 2006, t. 67(4).
- Horák Z., *Religion and the Secular State in the Czech Republic* [w:] *Religion and the Secular State: Interim National Reports*, red. J. Martinez-Torrón, W.C. Durham, Jr., Washington, D.C. 2010.
- Hrdina I.A., *Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 8.
- Jóźwicki W., *Komentarz do art. 4 [w:] Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych. Komentarz*, Warszawa 2018, Legalis [dostęp: 26 marca 2021 r.].
- Korab-Karpowicz W.J., *Koniec Turcji Atatürka: Po puczu Turcja zmierza ku islamizacji*, „Tygodnik Wprost”, sekcja: Wiadomości, Świat, <https://www.wprost.pl/tylko-u-nas/10015879/Koniec-Turcji-Atatuerka-Po-puczu-Turcja-zmierza-ku-islamizacji.html>.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Kucukcan T., *Secular Nationalism and Incorporation of Religion by the State: Foundations of Civil Religion in Turkey*, <https://classic.iclrs.org/content/blurp/files/kucukcan%20byu%20civil%20religion%20in%20Turkey.pdf>.
- Lepeska D., *Turkey Casts the Diyanet. Ankara's Religious Directorate Takes Off*, „Foregin Affairs Magazine”, <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyamet>.
- Leżański T., *Wstęp do Konstytucji Republiki Tureckiej* [w:] *Konstytucja Republiki Tureckiej*, tłum. K. Wojciechowska-Litwinek, D. Haftka-Işik, Warszawa 2013.
- Özgenç M., *Top cleric delivers Friday sermon in Mardin*, <http://www.hurriyetdailynews.com/top-cleric-delivers-friday-sermon-in-mardin-94823>.
- Pietrzak M., *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999.
- Płoszka A., *Koncepcja marginesu oceny w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka – zarys problematyki* [w:] *Rola Trybunałów i Doktryny w Prawie Międzynarodowym*, red. A. Garnuszek, P. Sosnowski, Warszawa 2010.
- Potz M., *Granice wolności religijnej*, Toruń 2015.
- Příbyl S., *Význam nálezu Ústavního soudu ČR č. 4/2003 Sb. pro vývoj vztahů státu a církvi v ČR*, „Revue církevního práva” 2004, nr 3 (29).
- Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe*, red. N. Sahgal, A. Cooperman i in., Washington, D.C. 2017.
- Rogowska A., *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2015.
- Safjan M., *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich* [w:] *Kultura i Prawo: materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003.
- Szkudlarek M., *Od Atatürka do Erdogana – ewolucja roli religii w Turcji w okresie rządów AKP*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM” 2014, nr 9.

- Šimáčková K., *Ideologická neutralita státu a postavení církvi v České republice*, „Revue církevního práva” 2006, nr 3 (35).
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984.
- Walczuk K., *Demokratyczne państwo prawne – tylko świeckie? Zagadnienia teoretyczne [w:] Standardy bezstronności światopoglądowej władz publicznych*, red. A. Mezglewski, A. Tunia, Lublin 2013.
- Warchałowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8.
- Zimniak-Hałaajko M., *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Warszawa 2003.

STRESZCZENIE

Wolność religijna na kanwie dorobku współczesnej myśli prawnej powszechnie uznawana jest jako fundamentalne prawo człowieka, którego treść obejmuje także kategorię myśli i sumienia. W demokratycznym państwie prawnym w problematykę wolności religijnej wpisuje się koncepcja świeckiego charakteru państwa, która to w sposób naturalny definiuje pozycję instytucji konfesyjnych w państwie oraz konstytuuje model działania organów publicznych wobec jednostki. Jednakże faktyczna rola religii i instytucji na niej budowanych w zależności od kontekstu społecznego jest różna i w odmienny sposób rozumiana. W przypadku Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej dostrzega się w istocie dwa ujęcia tej samej kategorii normatywnej. Choć *de iure* oba państwa w myśl swych konstytucji posiadają laicki charakter, to rzeczywiste postrzeganie tej zasady przez władze publiczne jest relatywizowane przez pryzmat obecności czy też braku religii dominującej w społeczeństwie danego państwa. Wobec czego celem przedmiotowego opracowania będzie przedstawienie, w jaki sposób i z jakim skutkiem czeski oraz turecki ustrojodawca inkorporował koncepcję państwa laickiego i wolności konfesyjnych do rodzimych systemów konstytucyjnych oraz jak norma prawna w różnych warunkach społecznych może być różnie interpretowana.

Słowa kluczowe: wolność religijna, zasada świeckiego państwa, konstytucja, Islam, demokratyczne państwo prawne.

FREEDOM OF THOUGHT, CONSCIENCE AND RELIGION AND THE PERCEPTION OF
THE SECULAR STATE IN THE CONSTITUTIONS OF THE CZECH REPUBLIC
AND THE REPUBLIC OF TURKEY – DIAGONAL APPROACH

Religious liberty on the basis of the output of modern legal thought is widely recognized as a fundamental human right, the content of which includes, also the category

of thought and conscience. In a democratic legal state, of the issue religious freedom is part of the concept of the secular character of the state, which naturally defines the position of confessional institutions in the state and constitutes a model of action of public bodies towards the individual. However, the actual role of religion and institutions built on it depending on the social context is understood in a variety of way. In the case of the Czech Republic and the Republic of Turkey, two approaches of the same normative category are in fact noticed. Although *de iure*, according to their constitutions, both states have a secular character, the actual perception of this principle by public authorities is relativized through the prism of presence or absence of religion dominating in the society of a given state. Therefore, the aim of this study will be to present how and with what effect the Czech and Turkish legislator incorporated the concept of a secular state and confessional freedoms into domestic constitutional systems, and how a legal norm in different social conditions can be interpreted differently.

Keywords: religious freedom, the principle of a secular state, constitution, Islam, a democratic state of law.

Bartosz Rakoczy

ORCID 0000-0002-8790-2407

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

brako@umk.pl

GŁOSA DO WYROKU WOJEWÓDZKIEGO SĄDU ADMINISTRACYJNEGO W BIAŁYMSTOKU Z DNIA 2 CZERWCA 2016 R. (SYGN. AKT II SA/BK 112/16)

„Przepisy odrębne, o których mowa w art. 56 ustawy z dnia 27 marca 2003 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym (Dz. U. z 2015 r. poz. 199 z późn. zm.) to przepisy prawa powszechnie obowiązującego, zawarte w innych ustawach, w zakresie odnoszącym się do warunków czy zasad zagospodarowania terenu. Nie są to zatem przepisy aktów prawnych, w ogóle niezwiązanych z zagospodarowaniem terenu a regulujących odmienne kwestie, oderwane od problematyki określającej zasady lokalizowania inwestycji. Normy Kodeksu Prawa Kanonicznego są normami niemającymi w ogóle zastosowania w postępowaniach administracyjnych prowadzonych przez organy administracji publicznej w oparciu o powszechnie obowiązujące przepisy prawa publicznego”¹.

I.

Wprawdzie wyrok, który jest przedmiotem tej glosy, został wydany w 2016 roku, niemniej jednak problem, który analizuję, ciągle pozostaje aktualny. Pozornie problem, którym zajmował się Wojewódzki Sąd Administracyjny w Białymstoku, wydaje się banalnym i dość oczywistym. Sprowadzał się bowiem do oceny, czy Kodeks prawa kanonicznego, a szerzej rzecz ujmując: normy prawa kanonicznego, może być w ogóle traktowany jak źródła prawa polskiego. Jednak problemem naukowo istotnym nie jest tylko kwestia rozważenia, czy normy prawa kanonicznego stanowią źródło prawa polskiego czy też nie, ale godna rozważenia jest kwestia kontekstu, w jakim prawo kanoniczne zostało przywołane.

Od lat toczy się w literaturze dyskusja dotycząca dopuszczalności stosowania przez sądy polskie norm prawa kanonicznego. Dyskusja ta nie tylko koncentruje

¹ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Białymstoku z dnia 2 czerwca 2016 r., sygn. akt II SA/Bk 112/16, LEX nr 2075590.

się na samej dopuszczalności stosowania tych norm, ale również na poszukiwaniu podstawy w systemie prawa polskiego do tego, aby te normy móc stosować.

Wydaje się, że wyrok WSA w Białymstoku, ujmujący to zagadnienie w nieco inny sposób, wpisuje się w trwającą dyskusję i stanowi ważny głos orzecznictwa w odniesieniu do tej problematyki.

Pogląd wyrażony w tezie wyroku należy uznać za trafny i głosa ma charakter aprobujący, aczkolwiek konieczne jest poszerzenie pewnych argumentów, dokonanie nowego ujęcia analizowanej problematyki i wreszcie dostrzeżenie znaczenia tej wypowiedzi w szerszym kontekście jurydycznym.

II.

Głosowane orzeczenie zapadło na skutek skargi, jaka została wniesiona od decyzji Samorządowego Kolegium Odwoławczego. Organ I instancji w decyzji określił warunki zabudowy i zagospodarowania terenu. Odwołanie od tej decyzji wnieśli skarżący, których działka sąsiadowała z działką, dla której wydano pozytywną decyzję planistyczną, a którzy następnie złożyli skargę do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego. W odwołaniu podniesiono, iż spowodowane inwestycją uciążliwości obniżą komfort życia i wypoczynku, a co bardziej istotne, podniesiono również, że inwestycja zostanie zlokalizowana na terenie, na którym znajduje się kapliczka stanowiąca miejsce kultu religijnego. Wnosząca odwołanie podniosła zarzut przepisów Kodeksu prawa kanonicznego.

Samorządowe Kolegium Odwoławcze utrzymało decyzję organu I instancji w mocy, uchylając jedynie pkt 2 tej decyzji, nadając decyzji organu I instancji rygor natychmiastowej wykonalności. Niezadowoleni z tego rozstrzygnięcia skarżący wywiedli skargę do WSA. W skardze tej zarzucili między innymi naruszenie przepisów ustawy Prawo ochrony środowiska, pominięcie uciążliwości dla nieruchomości sąsiedniej, a także naruszenie kanonu 1210 Kodeksu prawa kanonicznego poprzez zlokalizowanie inwestycji w miejscu kultu religijnego.

III.

Komentowany wyrok zapadł na skutek skargi, w której jako jeden z zarzutów sformułowano zarzut naruszenia przepisów odrębnych, przy czym za przepis odrębny autor skargi uznał normy prawa kanonicznego. Wywodził on, iż decyzja o warunkach zabudowy winna również uwzględniać przepisy odrębne, z którymi powinna pozostawać w zgodzie.

Uznając normy prawa kanonicznego za przepisy odrębne, skarżący domagał się również kontroli decyzji pod kątem jej zgodności z prawem kanonicznym. Na tle tak zarysowanego problemu pojawia się kilka interesujących i doniosłych naukowo zagadnień. Nie ulega wątpliwości, że pomimo szeregu zastrzeżeń zgłaszanych w piśmiennictwie co do skuteczności norm prawa kanonicznego na forum prawa polskiego, sądy dość konsekwentnie je stosują. Oczywiście sposób podejścia i stosowania prawa kanonicznego jest bardzo różnorodny. O ile w początkowej fazie sądy starały się usilnie poszukać podstawy normatywnej w systemie prawa polskiego do tego, aby móc stosować normy prawa kanonicznego, o tyle obecnie poszukiwanie owej podstawy normatywnej nie jest tutaj zagadnieniem kluczowym, co jednak nie oznacza, że sądy rezygnują ze stosowania prawa kanonicznego.

Taką próbę poszukania podstawy normatywnej do uwzględniania norm prawa kanonicznego w systemie prawa polskiego podjął również Sąd Najwyższy. Z kolei w jednym z bardziej znanych wyroków, w którym orzeczono o odpowiedzialności odszkodowawczej kościelnych osób prawnych za czyny o charakterze pedofilskim dokonane przez zakonnik, sąd nie podjął żadnych prób odpowiedzi na pytanie, co stanowi podstawę odpowiedzialności tego zakonnika, choć skwapliwie i bez skrupułów przywoływano w uzasadnieniu normy prawa kanonicznego.

SN wywodził z nich, iż zakonnik ten podlegał swoim przełożonym i że zostały spełnione przesłanki z art. 430 k.c. Nie podjęto jednak rozważań, jakie to normy prawa polskiego pozwalały Sądowi Najwyższemu zastosować normy prawa kanonicznego do dokonania oceny owej podległości odpowiedzialnego zakonnika. Wszak źródłem tej podległości nie były normy prawa polskiego ani nawet jakiegokolwiek normy statutowe, ale wyłącznie normy prawa kanonicznego. Oceniając ową podległość, zastosowano więc normy prawa kanonicznego bez jednoczesnej próby poszukiwania podstawy prawnej, aby to uczynić.

Ten kierunek orzecznictwa dowodzi, po pierwsze, iż orzekając w tzw. sprawach kościelnych, jest niezwykle trudno oddzielić materię prawa świeckiego od materii prawa kanonicznego. Po drugie, orzekanie z pominięciem norm prawa kanonicznego powoduje pewne luki, których nie idzie wypełnić normami prawa polskiego. Po trzecie, wykładnia niektórych pojęć prawa polskiego wręcz wymaga sięgnięcia do prawa kanonicznego, na przykład pojęcie parafii i pojęcie proboszcza jako jej organu.

W tej sytuacji kwestia stosowania przez sądy przepisów prawa kanonicznego zaczyna w orzecznictwie abstrahować od poszukiwania podstawy prawnej skuteczności prawa kanonicznego w prawie polskim. Na tle powyższych refleksji natury ogólnej komentowane orzeczenie jest o tyle interesujące, że normy prawa kanonicznego zostały przywołane jako grupa przepisów mających być

przez sąd zastosowana, ale w zupełnie innym kontekście normatywnym niż wskazywany wyżej.

O ile orzecznictwo koncentrowało się wprost na poszukiwaniu normy prawnej, która by w sposób pośredni lub bezpośredni odwoływała się do prawa kanonicznego, o tyle w przedmiotowym wyroku skuteczność prawa kanonicznego była oceniana przez pryzmat klauzuli odsyłającej. Powoływany przez sąd art. 56 Ustawy z dnia 23 marca 2001 r. o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym zobowiązywał organy administracji publicznej do badania, czy decyzja nie jest sprzeczna z przepisami odrębnymi². Przepis ten stanowi, iż „Nie można odmówić ustalenia lokalizacji inwestycji celu publicznego, jeżeli zamierzenie inwestycyjne jest zgodne z przepisami odrębnymi. Przepis art. 1 ust. 2 nie może stanowić wyłącznej podstawy odmowy ustalenia lokalizacji inwestycji celu publicznego”.

Użycie przez prawodawcę sformułowania „przepisy odrębne” skłoniło autora skargi do sformułowania zarzutu, że pojęcie to może obejmować również normy prawa kanonicznego. Pojęcie „przepisy odrębne” łączy się z zagadnieniem tzw. przepisów odsyłających. Interesujący pogląd na temat przepisów odsyłających wyraził J. Nowacki. Pisał on, że „Najogólniej biorąc, można wyodrębnić trzy grupy przypadków, różne ze względu na uzyskiwany efekt czy rezultat, gdy jakieś przepisy prawa są «odpowiednio» stosowane. [...] Do pierwszej grupy należą przypadki, w których odnośne przepisy prawa bez żadnych zmian w ich dyspozycji mają być i bywają zresztą stosowane do drugiego zakresu odniesienia. [...] Do drugiej grupy będą należały te przypadki, gdy odnośne przepisy, które mają być stosowane odpowiednio, będą stosowane z pewnymi zmianami. [...] Do trzeciej grupy będą należały wszystkie te przepisy prawa, które w ogóle nie mogą być i nie bywają stosowane do drugiego zakresu odniesienia, głównie ze względu na ich bezprzedmiotowość bądź też ze względu na ich całkowitą sprzeczność z przepisami ustanowionymi dla tych stosunków, do których miałyby być one stosowane odpowiednio”³.

W ustawie o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym pojęcie „przepisy odrębne”, a inaczej rzecz ujmując: zgodność z przepisami odrębnymi, jest różnie rozumiane.

W literaturze podnosi się, iż „Pojęciu temu [zgodność – przyp. B. R.] można przeciwstawić «niesprzeczność», jako relację między normami prawnymi, która ma charakter węższy, niż «zgodność». Normy są sprzeczne, jeżeli nie można pogodzić ze sobą wynikających z nich praw i obowiązków (czyli działań podmiotów uprawnionych lub zobowiązanych). Zgodność oznacza coś więcej,

² Dz. U. z 2003 r. Nr 80, poz. 717.

³ J. Nowacki, *Studia z teorii prawa*, Zakamycze 2003, s. 455–457.

mianowicie zakłada spójność rozpatrywanych norm, ich jednokierunkowość. Dotyczy to przede wszystkim sytuacji, w której jedna z norm ma charakter ogólny, jest zasadą prawną, która ma tę właściwość, że może być realizowana przez normy konkretne w mniejszym lub większym stopniu”⁴.

Z kolei A. Despot-Mładanowicz wskazuje, że „Oznacza to, że organ nie działa na podstawie uznania administracyjnego, lecz jest związany w tym znaczeniu, że jeżeli stwierdzi niezgodność zamierzenia inwestycyjnego objętego wnioskiem z przepisami prawa powszechnie obowiązującego, to obowiązany jest wydać decyzję zgodną z żądaniem inwestora”⁵.

Interesujące z analizowanego punktu widzenia stanowisko prezentuje także I. Zachariasz, wskazując, iż „Dodatkowe warunki dla realizacji inwestycji wskazują także przepisy odrębne materialnego prawa administracyjnego, pod którym należy rozumieć przepisy innych ustaw oraz rozporządzeń, a także aktów prawa miejscowego obowiązujących na terenie, na którym ma być realizowana inwestycja”⁶.

Warto też wskazać na wyrok WSA w Gorzowie Wielkopolskim z dnia 3 kwietnia 2019 r. wydany w sprawie o sygnaturze II SA/Go 101/19⁷, w którego tezie podkreślono, iż „Ocena zgodności planowanej inwestycji celu publicznego z przepisami odrębnymi w rozumieniu art. 56 u.p.z.p. może nastąpić tylko w zakresie, w jakim nie wkracza w kompetencje przypisane innym organom administracji publicznej”.

Powyższe poglądy pozwalają na sformułowanie pewnych wniosków istotnych dla analizowanego orzeczenia. Interesujące jest to, że zasadniczo piśmiennictwo dostrzega problem przepisów odrębnych w kontekście art. 56 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. Przy czym dostrzeżenie tego problemu nie skutkuje prostym wskazaniem na konkretne przepisy odrębne, które ewentualnie organ wydający decyzję planistyczną powinien wziąć pod uwagę⁸. Doktryna dostrzegła, iż pojęcie „przepisy odrębne” jest pojęciem normatywnym, które podlega wykładni. Co więcej, podjęto próby dokonania wykładni tego pojęcia.

⁴ Z. Niewiadomski (red.), *Planowanie i zagospodarowanie przestrzenne. Komentarz*, wyd. 7, Warszawa 2013, s. 465–466.

⁵ A. Despot-Mładanowicz [w:] *Ustawa o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. Komentarz*, red. M. Wierzbowski, A. Plucińska-Filipowicz, wyd. 2, Warszawa 2016, s. 597.

⁶ J. Zachariasz [w:] H. Izdebski, I. Zachariasz, *Ustawa o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym. Komentarz*, Warszawa 2013, s. 301–302.

⁷ Wyrok WSA w Gorzowie Wielkopolskim z dnia 3 kwietnia 2019 r., sygn. akt II SA/Go 101/19, LEX nr 2705225.

⁸ Pod warunkiem że w ogóle wyliczenie owych przepisów odrębnych, które należy wziąć pod uwagę, będzie możliwe.

Paradoks polega na tym, że przepis prawa, jakim jest art. 56 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, sam posługuje się pojęciem „przepis odrębny”⁹. Należy zatem dokonać wykładni przepisu, w którym użyto pojęcia „przepis”.

Problem tylko pozornie wydaje się banalny, gdyż pojęcie „przepisy odrębne” może być rozumiane w różny sposób. Jeden ze sposobów rozumienia tego przepisu zaprezentował autor skargi, powołując się na to, że chodzi także o normy prawa kanonicznego.

Pojęcie to z całą pewnością obejmuje przepisy prawa. Mając jednak na względzie zasadę *lege non distinguente* należy zauważyć, iż ustawodawca nie wskazuje, jakie przepisy odrębne. Wystarczy zatem, że są to przepisy prawa, natomiast bez znaczenia pozostaje kwestia, do jakiego systemu prawnego one należą. Wystarczy tylko, że dane przepisy prawa (niezależnie od jego przynależności do systemu prawa) obowiązują na danym terenie objętym wnioskiem o wydanie decyzji planistycznej.

Jak wskazuje R. Sobański, „Tymczasem prawo kościelne nie powstaje w wyniku zaaplikowania prawa do Kościoła, lecz stanowi [...] autentyczną, oryginalną rzeczywistość kościelną. Dojść do jego definicji (a raczej nie tyle definicji, ile pojęcia) można więc nie przez syntezę definicji prawa i Kościoła, lecz jedynie wychodząc od kościelnego doświadczenia prawa, tzn. od tego, co w Kościele doświadcza, pojmuje i oznacza się jako prawo”¹⁰.

T. Pawluk zaś wskazywał, iż „Jak na prawo świeckie składają się przepisy ujęte w artykuły, tak na prawo Kościoła składają się przepisy ujęte w kanony”¹¹.

Z kolei J.A. Coriden podkreśla, że prawo w Kościele rzymskim jest prawem w pełnym tego słowa znaczeniu¹².

W tym ujęciu przepisy prawa kanonicznego spełniają zatem wszystkie cechy prawa. Wobec milczenia prawodawcy, o jaki system prawa chodzi, można przyjąć, że pojęcie „przepisy odrębne”, którym to pojęciem posługuje się prawodawca w art. 56 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym, obejmuje także przepisy prawa kanonicznego, o ile obowiązują one na danym obszarze objętym wnioskiem o wydanie decyzji lokalizacyjnej.

Jednak takie rozumowanie jest błędne, a tym samym nie można przyjąć, tak jak chciał autor skargi, że pojęcie „przepisy odrębne” obejmują też przepisy prawa kanonicznego.

9 Podobna sytuacja występuje, gdy ustawa sama posługuje się pojęciem „ustawa”, występującym jako pojęcie prawne w jej treści.

10 R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, cz. 2, Warszawa 2001, s. 48.

11 T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 26.

12 J.A. Coriden, *An Introduction to Canon Law*, New York/Mahwah 2004, s. 3.

Podzielić należy cytowane wyżej, reprezentatywne poglądy doktryny, iż pojęcie „przepisy odrębne” obejmuje jedynie akty prawa polskiego powszechnie obowiązujące, a zatem nie obejmuje przepisów prawa kanonicznego. W konsekwencji nie można uznać, iż organ winien również konfrontować zamierzenie inwestycji publicznej z przepisami prawa kanonicznego.

Uznanie obowiązywania norm prawa kanonicznego w prawie polskim wymaga istnienia wyraźnej normy prawa polskiego pozwalającego je stosować. Norma ta musi być jednak wyraźna i wprost wskazywać na taką możliwość. Toczący się w doktrynie spór o skuteczność norm prawa kanonicznego w systemie prawa polskiego ogniskuje się także na poszukiwaniu (istnieniu) takiej normy jako normy ogólnej lub też poszczególnych norm szczegółowych.

Jednak pojęcie „przepisy odrębne” nie może być w przedmiotowej sprawie uznane za obejmujące normy prawa kanonicznego, a w konsekwencji art. 56 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym nie jest normą odsyłającą do prawa kanonicznego. Słusznie zatem uznano ten zarzut za bezzasadny.

Istotne jest to, że zastosowanie prawa kanonicznego bezpośrednio w prawie polskim wymaga istnienia normy wyraźnie odwołującej się tylko do prawa kanonicznego. Tymczasem w kontekście art. 56 ustawy o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym problem skuteczności prawa kanonicznego wystąpiłby jedynie „przy okazji”. Wszak odesłanie nie dotyczyłoby jedynie prawa kanonicznego, ale norm prawa polskiego i ewentualnie prawa kanonicznego. Oznaczałoby to, że wobec braku normy bezpośrednio odsyłającej do prawa kanonicznego powoływanie się na jego skuteczność w komentowanym przypadku wymagałoby rozszerzającej wykładni pojęcia „przepisy odrębne”. Taka zaś wykładnia jest niedozwolona wobec konieczności istnienia normy wyraźnie, wprost i bezpośrednio odwołującej się do prawa kanonicznego¹³. Recepcja za pomocą wykładni rozszerzającej jest więc niedopuszczalna.

Ze względu na to, że prawo kanoniczne *ex definitione* nie jest źródłem prawa polskiego, ogólne odesłanie do „przepisów odrębnych” nie może go więc obejmować, a brak normy szczegółowej uniemożliwiał jego zastosowania w tej sprawie.

Słusznie zatem WSA uznał, że skoro prawo kanoniczne nie jest zaliczane do źródeł prawa powszechnie obowiązującego, nie może mieć w tej sprawie zastosowania. Zatem organ nie był zobowiązany do badania, czy decyzja lokalizacyjna nie obejmuje także i prawa kanonicznego.

¹³ Problem ten był analizowany szczegółowo przez A. Tunię; zob. A. Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015.

IV.

Reasumując, należy podkreślić trafność tezy wyroku WSA w Białymstoku. Zakładając słusznie, iż pojęcie „przepisy odrębne” obejmuje jedynie przepisy powszechnie obowiązujące, należało zbadać, czy normy prawa kanonicznego (Kodeksu prawa kanonicznego) mogą być zaliczane do źródeł prawa polskiego powszechnie obowiązującego. Trafnie wskazano, iż normy te nie są prawem polskim powszechnie obowiązującym, a tym samym odmówiono im zastosowania w komentowanej sprawie.

Autor skargi zakładał błędnie, iż pojęcie „przepisy odrębne” obejmują także i normy prawa kanonicznego, o ile obowiązują na danym terenie objętym wnioskiem o wydanie decyzji planistycznej¹⁴. Błędnie stosował wykładnię rozszerzającą, pomijając to, że skuteczność norm prawa kanonicznego w prawie polskim wymaga wyraźnej podstawy w prawie polskim.

Stąd też pogląd WSA w Białymstoku należy zaaprobować.

14 Sam Kodeks obowiązuje powszechnie, jednak pojęcie „normy prawa kanonicznego” może też obejmować prawo partykularne, jak i prawo własne instytutów zakonnych.

Marek Bielecki

ORCID 0000-0003-3880-017X

Akademia Sztuki Wojennej
ma.bielecki@akademia.mil.pl

GŁOSA DO WYROKU WOJEWÓDZKIEGO SĄDU ADMINISTRACYJNEGO W WARSZAWIE Z DNIA 30 STYCZNIA 2020 R. (SYGN. AKT II SA/WA 1773/19)

TEZY

Kościół rzymskokatolicki jest instytucją o uregulowanej sytuacji prawnej, która rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną, w tym również w zakresie przetwarzania danych osobowych swoich członków.

Rację ma Wojewódzki Sąd Administracyjny (WSA) w Warszawie, który zauważa, że Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych (PUODO) nie jest kompetentny do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia skargi dotyczącej przetwarzania danych osobowych skarżącego w zakresie objętym kompetencjami Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (KIOD).

I. STAN FAKTYCZNY SPRAWY

Jak wynika z treści glosowanego wyroku, skarżący zwrócił się pismem z 2018 r. do dwóch parafii rzymskokatolickich o udzielenie informacji odnośnie do przetwarzania, przechowywania oraz zabezpieczenia jego danych osobowych, jak również o przysłanie mu ich kopii. Działający w imieniu administratorów proboszczowie udzielili stosownych informacji, z których wynikało, w jaki sposób dane są przetwarzane oraz przechowywane i zabezpieczone. W związku z powyższym skarżący zażądał ich usunięcia z wszelkich rejestrów obu podmiotów. Kiedy zaś spotkał się z odmową, złożył stosowną skargę do PUODO. W postanowieniu z czerwca 2019 r. PUODO odmówił wszczęcia postępowania w sprawie złożonej skargi. Uzasadniając swoje stanowisko, powołał się na brzmienie art. 91 RODO, zgodnie z którym Kościół katolicki, wypełniając wyrażoną tam dyspozycję, może stosować wewnętrzne regulacje dotyczące wszelkich operacji na danych osobowych swoich członków. Ponadto, jak zauważył PUODO, nadzór nad

przetwarzaniem tychże danych sprawuje Kościelny Inspektor Ochrony Danych. To w zakresie kompetencji tegoż organu leży zarówno udzielanie wszelkich informacji osobie, której dane są przetwarzane, na temat przysługujących jej uprawnień, jak również rozpatrywanie ewentualnych skarg.

Zainteresowany wniósł na powyższe postanowienie PUODO skargę do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie. W katalogu zgłaszanych uwag znalazł się m.in. zarzut rażącej obrazy przepisów prawa materialnego tj. art. 91 ust. 1 w zw. z art. 99 ust. 1 i ust. 2 RODO. Zdaniem skarżącego organ bezzasadnie odmówił wszczęcia postępowania w niniejszej sprawie. Stało się tak z uwagi na to, że wejście w życie RODO nastąpiło 24 maja 2016 r. Skarżący powołał się w związku z tym na art. 99 ust. 1 RODO, zgodnie z którym rozporządzenie wchodzi w życie dwudziestego dnia po publikacji w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej. Zgodnie z zaprezentowaną interpretacją skarżącego RODO zawiera własną legalną definicję wejścia w życie, a Kościół katolicki nie wywiązał się z dyspozycji wyrażonej w art. 91 RODO i o dwa lata spóźnił się z wprowadzeniem wewnętrznych przepisów. Dlatego też, jak zauważył, przyjęte regulacje wewnętrzne nie mają żadnego znaczenia, a Kościół katolicki podlega w związku z tym ogólnym zasadom wyrażonym w RODO.

W konkluzji skargi znalazł się wniosek, zgodnie z którym PUODO nie zastosował się do powszechnie obowiązujących przepisów prawa, co doprowadziło go do błędnej wykładni art. 91 ust. 1 RODO, a w konsekwencji do wydania zaskarżonego postanowienia.

II. ROZSTRZYGNIĘCIE I JEGO OCENA W KONTEKŚCIE OBOWIĄZUJĄCYCH REGULACJI

25 maja 2018 r. dokonała się swoista rewolucja w przetwarzaniu i ochronie danych osobowych. W życie bowiem weszło Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych) – dalej RODO¹ – oraz Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych – dalej u.o.d.o.²

Instytucja Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych (GIODO) została przemianowana na Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych (PUODO) – art. 166 u.o.d.o. Glosowany wyrok WSA w Warszawie dotyczy

1 Dz. Urz. UE. L 119 z 4.05.2016 r., s. 1, z późn. zm.

2 Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1781.

zagadnienia będącego przedmiotem wielokrotnych rozstrzygnięć wymiaru sprawiedliwości, jak również licznych wypowiedzi doktryny oraz decyzji podmiotów odpowiedzialnych za przetwarzanie danych osobowych, tj. GIODO czy obecnie PUODO. Problem koncentruje się wokół zagadnienia przetwarzania danych osobowych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe w stosunku do osób, które formalnym aktem wystąpiły ze struktur danego podmiotu. Interesujące nas rozstrzygnięcie zostało wydane w stosunku do Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego, niemniej jednak problem ten dotyczy również przedstawicieli innych konfesji.

W zasadzie większość pojawiających się wątpliwości sprowadza się do udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy podmioty takie jak GIODO czy obecnie PUODO posiadają kompetencje do formułowania rozstrzygnięć w stosunku do aktów wydawanych przez administratorów danych osobowych reprezentujących kościelne osoby prawne.

Po wejściu w życie RODO oraz nowej ustawy o ochronie danych osobowych Kościoły i inne związki wyznaniowe znalazły się w nowej sytuacji prawnej. RODO w art. 91 ust. 1 przewiduje możliwość stosowania dotychczasowych wewnętrznych regulacji pod warunkiem, że zostaną one dostosowane do obowiązujących reguł zawartych w treści rozporządzenia. Ponadto te Kościoły i związki wyznaniowe, które spełniają powyższe wymogi, podlegają kontroli niezależnego organu nadzorczego, mogącego być organem odrębnym od PUODO (art. 91 ust. 2). Aby zachować możliwość stosowania wewnętrznych norm, kilkanaście podmiotów, a wśród nich również Kościół katolicki, poinformowało PUODO o takim zamiarze³.

Aby wypełnić dyspozycję zawartą w RODO, Konferencja Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r. wydała Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim (dalej: Dekret)⁴. W art. 35 ust. 1 dokumentu przewidziano ponadto powołanie Kościelnego Inspektora Ochrony Danych, który miał stać się „niezależnym organem monitorującym i zapewniającym przestrzeganie przepisów o ochronie danych osobowych w ramach i zgodnie z działaniem Kościoła katolickiego i jego struktur”.

³ Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych, <https://www.uodo.gov.pl/pl/138/721> [dostęp: 18 lutego 2021 r.].

⁴ Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r. podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu prawa kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r., <https://sop.sds.pl/wp-content/uploads/2018/09/Dekret-Og%C3%B3lny-KEP-w-sprawie-ochrony-os%C3%B3b-fizycznych-w-z-wiazku-z-przetwarzaniem-danych-osobowych-w-Kosciele-Katolickim.pdf> [dostęp: 18 lutego 2021 r.].

22 marca 2018 r. Dekret został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską (uzyskał *recognitio* Kongregacji ds. Biskupów), zaś 30 kwietnia 2018 r. nastąpiła jego prawna promulgacja poprzez zamieszczenie na oficjalnej stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski. W tym samym dniu Dekret wszedł w życie (art. 44 Dekretu)⁵. Głosowany wyrok został wydany na podstawie stanu prawnego obowiązującego po wejściu w życie RODO i u.o.d.o.

Wydając oceniane orzeczenie, WSA w Warszawie mógł w zasadzie ustosunkować się wyłącznie co do zasadności zarzutu dotyczącego naruszenia przez Kościół katolicki terminów w związku z wejściem w życie RODO. Z tego względu, że zaproponowana w skardze do WSA interpretacja art. 99 ust. 2 RODO była jedyną podstawą do nieuznania kompetencji KIOD, a w konsekwencji Kościoła katolickiego jako instytucji, do kierowania się wewnętrznymi regulacjami w zakresie przetwarzania danych. Samo wskazanie absurdalności kwestii dotyczącej niedochowania terminu przez Kościół katolicki byłoby wystarczającą przesłanką do odrzucenia skargi. Jednakże uzasadnienie ocenianego wyroku, obok odniesienia się do zarzutu sformułowanego przez skarżącego, zawiera również ocenę kompetencji PUODO w kwestiach danych osobowych przetwarzanych przez Kościół katolicki. Ponadto, jak podkreśla WSA w Warszawie, od momentu wejścia Polski do Unii Europejskiej kontrola sądowa obejmuje również zgodność rozstrzygnięć krajowych organów administracji publicznej z prawem Unii Europejskiej.

Należy pozytywnie ocenić stanowisko WSA dotyczące momentu stosowania RODO w polskim porządku prawnym. Skarżący powołał się bowiem na art. 91 ust. 1, zgodnie z którym RODO weszło w życie dwudziestego dnia po publikacji w Dzienniku Urzędowym Unii Europejskiej, która miała miejsce w dniu 4 maja 2016 r. W skardze została natomiast pominięta norma wyrażona w art. 91 ust. 2 RODO, który stanowi, że RODO ma zastosowanie od dnia 25 maja 2018 r. Jak słusznie pokreślił WSA: „stanowisko skarżącego zaprezentowane w skardze, że Kościół katolicki nie skorzystał z możliwości jaką dawał art. 91 RODO i spóźnił się z wprowadzeniem wewnętrznych przepisów o prawie dwa lata, nie znajduje jakiegokolwiek uzasadnienia w realiach rozpatrywanej sprawy”.

Należy jednakże podkreślić, że w doktrynie toczy się dyskusja dotycząca tożsamości momentu „wejścia w życie” a „stosowania” aktu normatywnego⁶. Nie ma jednak przeszkód, by akt prawny był stosowany w dacie późniejszej niż data jego ogłoszenia i wejścia w życie, z czym mamy do czynienia w przypadku RODO. Dwuletni okres pomiędzy wejściem w życie a stosowaniem dokumentu

5 Zob. Uzasadnienie wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 30 stycznia 2020 r., sygn. II SA/Wa 1773/19, LEX nr 2976924.

6 M. Jędrzejczak, *Wejście w życie a obowiązywanie aktu normatywnego*, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/13551/1/06_J%20C4%20DRZEJCZAK.pdf, [dostęp: 19 lutego 2021 r.].

miał służyć dostosowaniu przepisów państw unijnych, a także umożliwić administratorom danych osobowych oraz podmiotom przetwarzającym przygotowanie się do stosowania nowych regulacji⁷. Jednakże należy zgodzić się z postulatem, że ze względu na komunikatywność i jednolitość terminologiczną języka prawnego prawodawca powinien traktować zwroty: „wejście w życie aktu normatywnego”, „uzyskanie mocy obowiązującej przez normy prawne zawarte w akcie normatywnym”, „początek obowiązywania” czy „początek nakazu stosowania” jako określenia oznaczające ten sam moment⁸.

W doktrynie możemy również spotkać się z poglądem, że ograniczenia czasowe, o których mowa w art. 91 ust. 1 RODO, stanowią jedynie potwierdzenie *status quo* związków wyznaniowych i dyrektywę oczekiwanych zmian. Z uwagi zaś na to, że w momencie wejścia w życie RODO większość Kościołów i związków wyznaniowych nie miała ustalonych zasad przetwarzania danych osobowych swoich członków, nie powinno się ich pozbawiać prawa kształtowania swojego prawa wewnętrznego. Według tegoż poglądu nawet termin rozpoczęcia stosowania unijnego rozporządzenia (25 maja 2018 r.) nie może stanowić ostatecznego terminu dla dostosowania swoich zasad. Jeżeli taka praktyka byłaby wdrażana, stanowiłoby to pogwałcenie art. 20 i 21 Karty Praw Podstawowych⁹ dotyczących równości wobec prawa i zakazu dyskryminacji¹⁰.

Ponadto, jak dalej zauważa ten sam autor, gdyby termin stosowania RODO miał być terminem zawitym, to prowadziłyby to do bezwzględnej dyskryminacji związków wyznaniowych, które powstaną w przyszłości. Powyższa interpretacja skorelowana jest z konstytucyjną zasadą równouprawnia Kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust.1) i powinna mieć zastosowanie w praktyce przetwarzania danych osobowych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe. W literaturze przedmiotu głoszony jest również pogląd dotyczący braku możliwości stosowania indywidualnych regulacji w zakresie przetwarzania danych osobowych przez podmioty konfesyjne. Zdaniem N. Zawadzkiej z uwagi na to, że w Polsce brakuje kompleksowego systemu ochrony danych osobowych w Kościołach, to nie ma możliwości wyłączenia w stosunku nich przepisów RODO¹¹. Jak jednakże podkreśla P. Fajgielski, autorka ta

7 D. Walencik, *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim* [w:] *Prawo do prywatności w Kościołach i innych związkach wyznaniowych*, red. T.J. Zieliński, M. Hucal, Warszawa 2019, s. 45.

8 G. Wierczyński, „Obowiązywanie” a „wejście w życie” – uwagi polemiczne, „Państwo i Prawo” 2007, nr 2, s. 112.

9 Dz. Urz. UE 2012/C 326/02 z 26.10.2012 r.

10 M. Hucal, *Reforma ochrony danych osobowych w Kościołach mniejszościowych w Polsce: projekt regulacji wewnętrznych i wspólnego organu nadzoru* [w:] *Prawo do prywatności w Kościołach i innych związkach wyznaniowych*, red. T. Zieliński i M. Hucal, Warszawa 2019, s. 53–55.

11 N. Zawadzka, *Komentarz do art. 91 [w:] RODO. Ogólne rozporządzenie o ochronie danych. Komentarz*, red. E. Bielek-Jomaa, D. Lubasz, Warszawa 2018, s. 1114.

przyjmuje mylne założenie dotyczące tego, że możliwość wyłączenia stosowania RODO w odniesieniu do Kościołów i innych związków wyznaniowych zależy od posiadania przez tego rodzaju podmioty kompleksowego systemu ochrony danych¹².

Przyjmując autonomię Kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie przetwarzania danych osobowych swoich członków, warto podkreślić, że dopóki dany podmiot nie wypełni warunków wymaganych przez RODO, a więc nie zostaną ustalone wewnętrzne regulacje, oraz nie powoła niezależnego organu, zastosowanie znajdą zasady ogólne określone w rozporządzeniu. W analizowanym przypadku Kościół katolicki miał wewnętrzne regulacje przed momentem, w którym RODO zaczęło być stosowane w polskich realiach. Zasygnalizowany problem zdaje się tylko teoretyczną dywagacją, która jednakże odnosi się w bezpośredni sposób do uwag, jakie poczynił WSA w Warszawie na temat istoty i zakresu zasady autonomii i niezależności. Jest to jedna z podstawowych reguł określonych w Konstytucji, jaka obowiązuje w relacjach między państwem a Kościołem (art. 25 ust. 3)¹³.

Ponadto konkordat¹⁴ oraz ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego¹⁵ zawierają również unormowania w tym zakresie. Jak podkreśla się w uzasadnieniu orzeczenia, Kościół rzymskokatolicki jest instytucją o uregulowanej sytuacji prawnej, która rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami. Znaczną część uzasadnienia WSA poświęca charakterystyce prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego i jego wpływu na przetwarzanie danych osobowych osób, które formalnym aktem prawnym wystąpiły z jego szeregów. Kluczową kwestią dla wykazania braku kompetencji PUODO były dla WSA normy RODO dotyczące możliwości powołania przez Kościół katolicki niezależnego organu nadzorczego (art. 91 ust. 2) oraz dookreślenie jego uprawnień.

Zgodnie z treścią art. 52 ust. 1 RODO każdy organ nadzorczy podczas wypełniania swoich zadań i wykonywania swoich uprawnień działa w sposób w pełni niezależny. W dalszej części uzasadnienia WSA przedstawił rozwiązania,

12 P. Fajgielski, *Komentarz do art. 91 RODO* [w:] P. Fajgieleski, *Komentarz do rozporządzenia nr 2016/679 w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych)*, <https://sip.lex.pl/#/commentary/587773235/570675/fajgielski-pawel-komentarz> [dostęp: 19 października 2021 r.].

13 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483, z późn. zm.

14 Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

15 Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347.

jakie przyjął Kościół katolicki, dostosowując swoje prawo wewnętrzne do norm zawartych w RODO. Zarówno Dekret KEP, jak i dokumenty wydawane przez KIOD zawierają normy dotyczące danych osób, które dokonały aktu apostazji. Zgodnie z art. 7 ust. 2 Dekretu: „przetwarzanie danych wrażliwych dopuszczalne jest wyłącznie w stosunku do osób ochrzczonych w Kościele katolickim i tych, którzy po chrzcie zostali do niego przyjęci (członków Kościoła), łącznie z tymi, którzy złożyli formalne oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego, zgodnie z wewnętrznymi przepisami Kościoła («byłych członków Kościoła») [...]”.

Z kolei w art. 14 ust. 4 Dekretu stwierdza się że: „Prawo do żądania usunięcia danych nie przysługuje w przypadku, gdy dane dotyczą udzielonych sakramentów bądź w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby. Tego typu wnioski powinien zostać odnotowany w zbiorze i zobowiązuje administratora do niewykorzystywania danych objętych wnioskiem bez zgody ordynariusza miejsca lub wyższego przełożonego instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego”. Zatem *a contrario* należy przyjąć, że dane osób pozostających poza Kościołem mogą być przetwarzane po uzyskaniu zgody wskazanych podmiotów.

Pewne wątpliwości w kwestii deklarowanej niezależności KIOD dotyczą art. 40 Dekretu, który stanowi, że: „Niezależnie od monitorowania i zapewniania przez Kościelno Inspektora Ochrony Danych przestrzegania przepisów w zakresie ochrony danych osobowych w rozumieniu art. 35 ust. 1 niniejszego Dekretu, do biskupa diecezjalnego, w ramach zwyczajnych działań kontrolnych (np. podczas wizytacji kanonicznych), należy także nadzór nad prawidłowym przestrzeganiem przepisów dotyczących pozyskiwania, przechowywania i przetwarzania danych osobowych”. Problem może pojawić wówczas, gdy w kwestii przetwarzania tych samych danych zostaną na administratora nałożone wykluczające się wzajemnie zobowiązania. Jedne autorstwa KIOD, który monitoruje na bieżąco proces ich przetwarzania, a drugie pochodzące od biskupa diecezjalnego, sformułowane chociażby w czasie wizytacji kanonicznej. Jak w takiej sytuacji winien zachować się proboszcz, który otrzyma rzecone polecenia? Dekret KEP przewiduje możliwość odwołania się, jeżeli osoba, której dane dotyczą, uzna, że ich przetwarzanie jest niezgodne z przepisami. Wówczas skargę można złożyć do KIOD, a następnie do właściwej dykasterii Stolicy Apostolskiej (art. 41).

Dokonując oceny wyroku WSA w Warszawie, wypada również przytoczyć regulacje wydane przez Kościelno Inspektora Ochrony Danych, odnoszące się do sytuacji osób dokonujących aktu apostazji. W wydanym podręczniku KIOD wyraźnie zastrzega, że jest on przeznaczony wyłącznie do użytku wewnętrznego podmiotów kościelnych, a interpretacje i porady w nim zawarte należy uznać

za wykonywanie przez Kościelnego Inspektora Ochrony Danych zadań własnych¹⁶. Dokument uszczegóławia kwestie proceduralne określone w Dekrecie.

I tak w przypadku żądania usunięcia danych winno się ono dokonać bez zbędnej zwłoki, natomiast odmowa usunięcia w przeciągu 3 miesięcy (komentarz do art. 14). Jak podkreśla KIOD, prawo do bycia zapomnianym nie miało na gruncie poprzedniego stanu prawnego i nie będzie mieć „po wejściu w życie RODO pełnego zastosowania do działalności wewnętrznej, czyli statutowej Kościoła”. Jak stanowi dokument, prawo żądania usunięcia danych przysługuje, lecz nie w sytuacji dotyczącej udzielonych sakramentów. Ograniczenie prawa do zapomnienia wynika z racji teologicznych, np. „niezniszczalnego charakteru chrztu świętego (kan. 848) prawa bezwzględnie stosowanego w Kościele”.

Jednakże pomimo tego, że dane żądanie nie może zostać uwzględnione, należy ten fakt odnotować w księgach parafialnych. W praktycznych wskazaniach KIOD dotyczących ochrony danych osobowych przy wystąpieniach z Kościoła czytamy, że w sytuacji złożenia aktu apostazji należy usunąć wszystkie dane z wyjątkiem tych, które dotyczą udzielonych danej osobie sakramentów lub tych, które w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby, np. przyjętej profesji zakonnej¹⁷. Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, WSA słusznie zauważył, że prezes UODO nie jest kompetentny do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia skargi dotyczącej przetwarzania danych osobowych skarżącego w zakresie objętym kompetencjami KIOD. Dlatego też, uwzględniając bezzasadność zarzutu sformułowanego przez skarżącego, jak również powyższe ustalenia, z aprobatą należy odnieść się do rozstrzygnięcia WSA w Warszawie, skutkującego odrzuceniem skargi.

Odnosząc się jednakże do modelu przetwarzania danych osobowych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe, jaki został wprowadzony na mocy RODO, wypada jeszcze raz zwrócić uwagę na to, że norma zawarta w art. 91 ust. 1 wprowadza konieczność dostosowania ich wewnętrznych regulacji do treści rozporządzenia. Tymczasem nie został stworzony żaden mechanizm, który odnosiłby się do weryfikowania rzeczzonej zgodności. Podmioty konfesyjne, tworząc przepisy wewnętrzne, dostosowują je w głównej mierze do własnej

16 *Podręcznik ochrony danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarze, wyjaśnienia, wzory i wskazówki dla administratorów danych osobowych (głównie parafii) oraz inspektorów ochrony danych publicznych kościelnych osób prawnych opracowane przez Kościelnego Inspektora Ochrony Danych, wersja 3*, http://plockierodziny.pl/wp-content/uploads/2019/10/Podręcznik_wersja_3-RODO.pdf [dostęp: 19 lutego 2021 r.].

17 *Praktyczne wskazania z dnia 1 grudnia 2020 r. dotyczące ochrony danych osobowych przy wystąpieniach z Kościoła wydane przez KIOD*, <https://ksieza.diecezja.pl/wp-content/uploads/sites/8/2020/12/za%C5%82.-nr-9-Praktyczne-wskazania-z-dnia-1-grudnia-2020-r..pdf> [dostęp: 20 lutego 2021 r.].

doktryny, a nie do treści RODO. Nie jest jednak winą Kościołów i związków wyznaniowych, że ich wewnętrzne regulacje nie podlegają kontroli zewnętrznej, lecz ewidentnym zaniedbaniem ze strony unijnego prawodawcy.

PODSUMOWANIE

Przedmiotem glosy jest wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 30 stycznia 2020 r., sygn. II SA/Wa 1773/19. Orzeczenie dotyczy sprawy dwóch parafii rzymskokatolickich, które odmówiły udzielenia informacji odnośnie do przetwarzania, przechowywania oraz zabezpieczenia danych osobowych, jak również przysłania mu kopii tychże danych. Skarżący skierował skargę do PUODO. Organ ten zaś w postanowieniu z czerwca 2019 r. odmówił wszczęcia postępowania. Ostatecznie sprawa trafiła do WSA w Warszawie.

W wyroku z dnia 30 stycznia 2020 r. WSA, uzasadniając swoje stanowisko, powołał się na brzmienie art. 91 RODO, zgodnie z którym Kościół katolicki, wypełniając wyrażoną tam dyspozycję, może stosować wewnętrzne regulacje dotyczące wszelkich operacji na danych osobowych swoich członków. Ponadto, jak zauważył PUODO, nadzór nad przetwarzaniem tychże danych sprawuje Kościelny Inspektor Ochrony Danych.

Artur Mezglewski

ORCID 0000-0001-7726-6606

Akademia Sztuki Wojennej

a.mezglewski@akademia.mil.pl

GŁOSA KRYTYCZNA DO WYROKU SĄDU NAJWYŻSZEGO Z DNIA 31 MARCA 2020 R. (SYGN. AKT II CSK 124/19)

WPROWADZENIE

Sąd Najwyższy wyrokiem z dnia 31 marca 2020 r., w sprawie z powództwa Ż. K. przeciwko Towarzystwu T. z siedzibą w P. oraz Domowi Zakonnemu Towarzystwa T. z siedzibą w S. o zapłatę, częściowo odrzucił, a częściowo oddalił skargę kasacyjną pozwanych od wyroku Sądu Apelacyjnego w P. W przedmiotowym wyroku SN zaakceptował zasadę odpowiedzialności zwierzchników kościelnych za szkody deliktowe wyrządzone przez podległego im zakonnika, przyjmując, że szkoda ta powstała w związku wykonaniem przez sprawcę (zakonnika) czynności na rachunek powierzającego, a podstawą tego stosunku zobowiązaniowego było zobowiązanie jednostronne wyrażone w uregulowanym w prawie wewnętrznym związku wyznaniowego ślubie posłuszeństwa oraz rzekomym powierzeniu zakonnikowi przez jego władze zwierzchnie obowiązków związanych z nauczaniem religii w szkole publicznej.

Glosowany wyrok narusza obowiązujący porządek prawny – i to w kilku aspektach. Sąd Najwyższy – przy opisywaniu stosunku zależności, wynikającym ze ślubów posłuszeństwa zakonnika wobec zwierzchnika prowincji zakonnej, bezprawnie zastosował przepisy prawa wewnętrznego związku wyznaniowego, które w państwowym porządku prawnym nie mają mocy obowiązującej. Niezależnie od powyższego, sąd rozstrzygał w zakresie wiedzy specjalnej – bez skorzystania z opinii biegłego – a dokonana samodzielnie przez SN interpretacja przepisów kanonicznych jest całkowicie dowolna, potoczna i błędna. W dodatku SN zastosował przepisy prawa kanonicznego w zakresie materii, która w sposób odmienny uregulowana została w państwowym prawie oświatowym – co sprawia, że zastosowana w tym zakresie przez Sąd interpretacja norm kanonicznych jest *contra legem*¹. W związku z powyższym formułujemy następujące tezy:

¹ W niniejszej glosie pominięta zostanie kwestia odpowiedzialności kościelnej osoby prawnej za zobowiązania innej kościelnej osoby prawnej. W tym zakresie Autor odsyła do poglądów zawartych w glosie autorstwa B. Rakoczego do wyroku Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 2 października

Teza 1.

Członkowie związków wyznaniowych (w tym duchowni), a także kościelne jednostki organizacyjne są zrównani w prawach i obowiązkach z innymi osobami fizycznymi oraz prawnymi uczestniczącymi w obrocie prawnym – tak w zakresie odpowiedzialności karnej, jak i cywilnej – a podstawę tej równoprawnej odpowiedzialności mogą stanowić jedynie przepisy prawa powszechnie obowiązującego.

Teza 2.

Normy prawa wewnętrznego związków wyznaniowych o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej – poza przypadkami ich recepcji, czyli upaństwowienia – nie mają zastosowania w obrocie prawnym.

Teza 3.

Instytucje państwowe (w tym sądy) nie mają prawa do bezpośredniego stosowania przepisów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych, a tym bardziej do ich interpretacji. Zarówno stanowienie prawa wewnętrznego, jak i jego stosowanie oraz interpretacja stanowią obszar autonomii i niezależności związków wyznaniowych, wynikający wprost z art. 25 ust. 3 Konstytucji.

Teza 4.

Prawo kanoniczne jest tworzone przez związki wyznaniowe w sposób swobodny oraz podlega regułom wykładni przez to prawo określonych, dlatego też wiedzę kanonistyczną należy traktować w kategorii wiedzy specjalnej w rozumieniu art. 278 § 1 k.p.c.²

Teza 5.

Nauczanie religii w szkołach i przedszkolach publicznych odbywa się w ramach systemu oświaty, a stosunek prawny nauczyciela religii jest stosunkiem zatrudnienia, regulowanym Ustawą z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela. Zwierzchnikiem nauczyciela religii w ramach tego stosunku jest dyrektor szkoły. To on zatrudnia i zwalnia nauczyciela oraz stosuje wobec niego środki dyscyplinujące. Podmioty kościelne (biskup, prowincjał, proboszcz) nie są stronami umowy o pracę zawartej przez nauczyciela religii, dlatego też nie mogą być pozywane w trybie art. 430 k.c. tytułem zadośćuczynienia za szkody wyrządzone w ramach stosunku zatrudnienia nauczyciela religii lub z niego wynikających bądź z nim związanych.

Teza 6.

Przepisy zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego oraz w Konkordacie z 1993 r. odnoszące się do działalności katechetycznej prowadzonej przez Kościół

2018 r. (sygn. akt IACA 539/18), które podziela. Zob. B. Rakoczy, *Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 2 października 2018 r. sygn. akt IACA 539/18*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2019, t. 11, s. 336.

2 Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1575, z późn. zm.

katolicki w ramach działalności własnej (katecheza parafialna) nie mają żadnego zastosowania do nauczania religii prowadzonego w ramach systemu oświaty i są dla tegoż nauczania irrelewantne.

Teza 7.

Tzw. śluby zakonne składane w trybie przepisów prawa kanonicznego nie obowiązują, a wręcz nie istnieją w cywilnym obrocie prawnym. Urzędnik stanu cywilnego nie może odmówić zakonnikowi zawarcia małżeństwa cywilnego z powodu obowiązującego zakonnika ślubu czystości (czy też celibatu), pracodawca nie może wstrzymać zatrudnionemu zakonnikowi wynagrodzenia za pracę, powołując się na złożony przez niego ślub ubóstwa, prowincjał zakonny nie może dochodzić przed sądem cywilnym od zakonnika jakichkolwiek roszczeń wynikających ze ślubu posłuszeństwa, a sąd cywilny nie może wywodzić z faktu złożenia takiego ślubu przez zakonnika istnienia w obszarze prawa cywilnego jakiegokolwiek stosunku zobowiązaniowego i konstruowania na tej tylko podstawie odpowiedzialności odszkodowawczej po stronie zwierzchnika kościelnego.

I. PRZESŁANKI ODPOWIEDZIALNOŚCI Z ART. 430 K.C. (BŁĄD W USTALENIACH OSOBY ZWIERZCHNIKA)

Sąd Najwyższy ustalił, iż normatywną podstawę odpowiedzialności odszkodowawczej pozwanych stanowi art. 430 Kodeksu cywilnego³ (dalej: k.c.). Przesłankami tej odpowiedzialności jest szkoda, która została wyrządzona:

- a) przez podwładnego osobie trzeciej,
- b) z winy podwładnego,
- c) przy wykonywaniu czynności powierzonej przez zwierzchnika.

Wina sprawcy (zakonnika) jest niekwestionowana – tak ze względów formalnych (prawomocny, skazujący wyrok karny), jak i faktycznych (oczywistość ustaleń). Nie kwestionuje się też istnienia samej szkody, zaś kwestia jej rozmiaru pozostaje poza przedmiotem niniejszej glosy. Kwestionujemy natomiast trzecią z przedstawionych przesłanek, o której mowa w art. 430 k.c., czyli fakt, że do wyrządzenia szkody doszło przy wykonywaniu czynności powierzonej.

W dotychczasowym orzecznictwie Sądu Najwyższego podstawowym kryterium kształtującym odpowiedzialność zwierzchnika był cel działania sprawcy szkody. W uchwale SN z dnia 15 lutego 1971 r. (sygn. akt III CZP 33/70), podjętej przez całą Izbę Cywilną SN, wypracowano wytyczne wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej w sprawie odpowiedzialności Skarbu Państwa oraz

³ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2020 r., poz. 1740, z późn. zm.

państwowych osób prawnych za szkody wyrządzone przez funkcjonariuszy państwowych. Zgodnie z przyjętą uchwałą, „o tym, czy szkoda została wyrządzona przez funkcjonariusza przy wykonywaniu powierzonej mu czynności, czy tylko przy sposobności jej wykonywania, decyduje cel działania sprawcy. Zgodnie z tym Skarb Państwa odpowiada tylko wówczas, gdy zawinione działanie lub zaniechanie funkcjonariusza było związane z realizacją celu wynikającego z powierzonej mu czynności, chociażby było ono nawet wynikiem nieudolności lub przekroczenia instrukcji służbowej. Skarb Państwa nie ponosi natomiast odpowiedzialności wtedy, gdy funkcjonariusz, wykorzystując fakt powierzonej mu czynności, dąży do osiągnięcia innego celu niż ten, który wynika z powierzonej mu funkcji (np. czynność należąca do powierzonego mu zakresu działania wykorzystuje do osiągnięcia celu osobistego)”.

W powyższej uchwale wyróżniono ponadto sytuację, gdy „szkoda została wyrządzona w celu osobistym, ale tylko dlatego, że wykonywanie czynności służbowej umożliwiło wyrządzenie szkody”. W opisie tego kwalifikowanego charakteru odpowiedzialności przyjęto, iż jej podstawą jest „przymusowy charakter wykonywanej czynności”, dlatego „poszkodowany obywatel nie mógł przeciwstawić się nadużyciu i w ten sposób zapobiec szkodzie”.

W przypadku rozstrzygniętym wyrokiem Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. *per analogiam* zastosowano przypadek odpowiedzialności zwierzchnika określony w formie kwalifikowanej. Jest bowiem poza sporem, iż w przedmiotowej sprawie sprawca (duchowny) działał wbrew oczekiwaniom swoich kościelnych zwierzchników – a wręcz rażąco naruszył zasady moralne wspólnoty wyznaniowej. Uwodząc poszkodowaną, realizował cele osobiste, jednakże to podczas wykonywania funkcji nauczyciela religii poznał powódkę – co umożliwiło mu podjęcie szeregu działań mających za cel jej osaczenie oraz uzależnienie od siebie.

Zastosowana analogia do sytuacji urzędnika państwowego jest tutaj dość odległa, zważywszy nie tylko na specyficzny charakter zwierzchności kościelnej, ale też na fakultatywny – *de iure i de facto* – charakter szkolnego nauczania religii. Nie to jest jednak najistotniejsze. Przede wszystkim istotne jest to, iż **Sąd Najwyższy (jak też poprzednio Sąd Okręgowy w Poznaniu oraz Sąd Apelacyjny w Poznaniu) nie ustalił w sposób fundamentalny i prawidłowy, kto był rzeczywistym zwierzchnikiem duchownego w zakresie wykonywanej przez niego czynności służbowej związanej z nauczaniem religii.** Błąd w ustaleniu zwierzchnika czynności wynikał z bezzasadnego zastosowania przepisów Konkordatu z dnia 28 lipca 1993 r.⁴ (art. 15 ust. 1) oraz Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa

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

do Kościoła Katolickiego w RP (art. 18 ust. 3)⁵. **Powyższe akty prawne nie mają bowiem zastosowania do nauczania religii prowadzonego w ramach systemu oświaty – regulują one jedynie nauczanie religii, które Kościół może prowadzić w ramach działalności własnej (tzw. katecheza parafialna).** Tym bardziej zastosowania takiego nie ma Kodeks prawa kanonicznego⁶ (m.in. kan. 756 i nn.).

Charakter edukacji religijnej prowadzonej w szkołach publicznych określa natomiast Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.⁷, która w art. 53 ust. 4 jednoznacznie stanowi, iż „religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole [...]”. W ten sposób ustrojodawca ukształtował pozycję nauki religii jako równoprawnego przedmiotu szkolnego⁸. Nauczanie to organizowane jest w szkołach na podstawie Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, która w art. 12 ust. 1 stanowi, że „publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły ponadgimnazjalne na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletności o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie”. Przepisy wykonawcze dotyczące nauczania religii określa rozporządzenie wykonawcze Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r.⁹ **Bezpośrednim zwierzchnikiem nauczyciela religii jest dyrektor szkoły.** To on zatrudnia i zwalnia nauczycieli – co dotyczy również nauczycieli religii.

II. PROBLEM UPAŃSTWOWIENIA PRZEZ SĄD NAJWYŻSZY PRZEPISÓW I INSTYTUCJI KANONICZNYCH

Sąd Najwyższy w obszernym passusie uzasadnienia wyroku z dnia 31 marca 2020 r. rozwodzi się o naturze formacji zakonnej. Czyni ponadto obszerne omówienia struktury wewnętrznej Kościoła katolickiego – „analizując” kanony

⁵ Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 1347, z późn. zm.

⁶ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej: KPK).

⁷ Dz. U. Nr 78, poz. 483.

⁸ W przepisie tym nie użyto wprawdzie sformułowania „równoprawny przedmiot”, lecz samo określenie „przedmiot nauczania” zakłada – jak się wydaje – takie właśnie jego rozumienie. Skoro nauka religii jest przedmiotem nauczania, to jest ona takim samym przedmiotem jak każdy inny przedmiot. Szerzej: A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009, s. 77–88; tenże, *Nadzór nad edukacją religijną w szkołach publicznych [w:] Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2012, s. 105–120; tenże, *Zasada równouprawnienia religii jako przedmiotu nauczania w szkołach publicznych oraz jej prawne i faktyczne konsekwencje [w:] Prawo i religia*, t. 2, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2011, s. 65–83.

⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach.

Kodeksu prawa kanonicznego. Rozważania te nie mają żadnego znaczenia na potrzeby wydania prawidłowego rozstrzygnięcia w sprawie – w kontekście ustalenia, że zwierzchnikiem nauczyciela religii jest dyrektor szkoły, a nie jakakolwiek władza kościelna. Owo zajęcie się przez Sąd Najwyższy kościelnymi kanonami stanowi jednak problem sam w sobie – Sąd bowiem przekroczył w ten sposób granice własnej kompetencji.

Normy prawa wewnętrznego związków wyznaniowych o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej – poza przypadkami recepcji, czyli upaństwowienia – nie mają bowiem zastosowania w państwowym obrocie prawnym¹⁰. Organy władzy publicznej, w tym także sądy, są niekompetentne w przedmiocie stosowania oraz interpretacji prawa wewnętrznego związków wyznaniowych. Niekompetencja ta wynika wprost z art. 25 ust. 3 Konstytucji, który proklamuje zasadę wzajemnej autonomii i niezależności państwa oraz Kościołów i innych związków wyznaniowych. Z zasady tej wynika, że Kościół dysponuje swoim systemem prawa i tym prawem własnym się rządzi. Prawo to stanowione jest przez związki wyznaniowe – bez udziału państwa i jest stosowane przez związki wyznaniowe – poza udziałem państwa. Autonomiczność norm prawa wewnętrznego wyraża się w szczególności w tym, iż normy te nie mają charakteru prawa powszechnie obowiązującego – co wynika przede wszystkim z art. 87 Konstytucji. Wyjątek stanowią sytuacje, gdy ustawodawca w sposób wyraźny recypuje (upaństwowia) poszczególne normy prawno-kanoniczne – o czym będzie jeszcze mowa poniżej.

Prawa wewnętrznego związków wyznaniowych nie można też traktować jako statutu danego Kościoła w takim rozumieniu, w jakim pojęcie „prawo statutowe” odnoszone jest m.in. do osób prawnych prawa handlowego. Statutami w rozumieniu przepisów prawa powszechnie obowiązującego nie są również statuty kościelnych osób prawnych, które stanowione są jedynie w trybie przepisów prawa kanonicznego (prawa wewnętrznego związków wyznaniowych). Statuty te mają jedynie rangę prawa kanonicznego partykularnego i nie wywołują żadnych skutków w prawie powszechnie obowiązującym¹¹.

-
- ¹⁰ Słusznie jednak zauważa J.M. Kondek, że podległość z art. 430 k.c. nie musi mieć podstawy w przepisach prawa stanowionego. Może opierać się na stosunkach faktycznych, które kreować mogą przepisy kościelnego prawa wewnętrznego. W każdym jednak przypadku należy badać, czy sprawca nie działał jako podwładny (tzn. czy nie działał w interesie Kościoła lub kościelnej osoby prawnej), jak również czy nie działał na polecenie swojego zwierzchnika. Zob. J.M. Kondek, *W sprawie wykładni pojęcia „przy wykonywaniu czynności” na gruncie art. 430 k.c.*, „Forum Prawnicze” 2019, nr 1, s. 35–37.
- ¹¹ W odniesieniu do związków wyznaniowych, których byt prawny w Rzeczypospolitej Polskiej został uregulowany w trybie ustawowym lub w trybie umowy międzynarodowej, statutami w rozumieniu prawa powszechnie obowiązującego są jedynie statuty tych kościelnych osób prawnych, które osobowość prawną uzyskały w trybie rejestracji sądowej (stowarzyszenia wyznaniowe, fundacje wyznaniowe). Statuty tych kościelnych osób prawnych są ujawniane w powszechnie dostępnym rejestrze. Za statuty w rozumieniu prawa powszechnie obowiązującego można uznać także statuty

Przyjęcie przez Sąd Najwyższy zasady, że przepisy prawa wewnętrznego związków wyznaniowych mają zastosowanie w obrocie prawnym, prowadzi do karkołomnych rozwiązań, będących nie do zaakceptowania w demokratycznym państwie prawa. W jaki sposób np. sąd rozstrzygnie prosty *casus*, gdy katolicka zakonna osoba prawna zwróci się do sądu cywilnego o przeniesienie własności rzeczy, którą w drodze umowy sprzedaży nabył członek instytutu zakonnego (zakonnik)? Wszak zgodnie z prawem kanonicznym Kościoła katolickiego cokolwiek zakonnik nabywa – nabywa dla zakonu (kan. 668 § 3–5 KPK). Czy w takiej sytuacji sąd orzeknie zgodnie z treścią oświadczenia woli czy też zgodnie z prawem kanonicznym – wbrew temu oświadczeniu? Tego typu problemów może pojawić się wiele.

Doktryna prawa wyznaniowego odnosi się krytycznie do incydentalnych przypadków stosowania prawa kanonicznego przez sądy powszechne i traktuje to jako przejaw naruszenia zasady rozdziału Kościoła od państwa¹². Stosowanie przepisów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym w sposób istotny narusza zasadę pewności obrotu prawnego, gdyż nakłada na kontrahentów kościelnych osób prawnych obowiązek znajomości danych i informacji, których nie są oni w stanie uzyskać w żadnym organie państwowym¹³. *Nota bene* uzyskanie takich informacji często będzie niemożliwe – nie istnieją bowiem żadne publiczne procedury, których zastosowanie prowadzić może do uzyskania dostępu do właściwego i aktualnie obowiązującego tekstu prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego.

Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych nie podlega zatwierdzeniu przez organy władzy publicznej. Nie jest też promulgowane w publicznych dziennikach urzędowych. Jest tworzone przez związki wyznaniowe w sposób swobodny oraz **podlega regułom wykładni właściwym dla systemu prawnego danego związku wyznaniowego**. Reguły te niejednokrotnie znacznie

tych kościelnych osób prawnych, które uzyskały osobowość prawną w trybie rozporządzenia właściwego organu administracji państwowej (MSWiA, wojewoda). Szerzej: A. Mezglewski, *Opinia prawna dotycząca problemu obowiązywania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 252–253.

¹² Bodajże najdobitniej, ale też niezwykle klarownie, wyjaśnia tę kwestię T.J. Zieliński (tenże, *Rozdział kościoła od państwa. Krótkie uzasadnienie*, Warszawa 2020, s. 103–104). Stwierdza on m.in.: „Zasada rozdziału kościoła i państwa zakłada, że sprawy ściśle religijne należy pozostawić religii, czyli ludziom religijnym i ich wspólnotom [...]. Ściśle religijne działania związków wyznaniowych oraz poszczególnych wyznawców religii należą do dziedziny, którą możemy określić sferą suwerenności religii. Należy przez to rozumieć, że w tym zakresie nikt, a zwłaszcza organy państwa, poza zainteresowanymi grupami konfesyjnymi, nie ma ani zwierzchnictwa, ani władzy. Państwo nie może ingerować, nawet poprzez ich komentowanie”. W podobnym duchu wypowiadają się m.in. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 135 i nn.; P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 5, s. 9.

¹³ Zob. A. Januchowski, *Glosa do uchwały SN z dnia 19 grudnia 2008 r., III CZP 122/08*, „Orzecznictwo Sądów Polskich 2010, nr 2/18, s. 127–132.

odbiegają od reguł wykładni stosowanych w prawie państwowym. Nie jest np. możliwe dokonanie prawidłowej wykładni prawa kanonicznego bez gruntowej znajomości teologii.

III. CHARAKTER WIEDZY KANONISTYCZNEJ Z PERSPEKTYWY PAŃSTWOWEGO PORZĄDKU PRAWNEGO

Z przyczyn wyżej przedstawionych wiedzę kanoniczną należy traktować w kategorii wiedzy specjalnej w rozumieniu art. 278 § 1 k.p.c. Powołany przepis posługuje się wprawdzie sformułowaniem wskazującym na fakultatywność wydania postanowienia dowodowego w sprawie wezwania biegłego, ale – jak zauważa się w doktrynie – możliwość ta przeradza się niekiedy w obowiązek¹⁴. Rozstrzygnięcie sprawy wymaga wiadomości specjalnych wówczas, gdy przy jej rozpoznawaniu wyłoni się zagadnienie, którego wyjaśnienie wykracza poza zakres wiadomości i doświadczenia życiowego osoby nieposiadającej wiadomości specjalnych z określonej dziedziny. Z kolei z istoty i celu dowodu z opinii biegłego wynika, że jeśli rozstrzygnięcie sprawy wymaga wiadomości specjalnych, dowód z opinii biegłych jest konieczny. Wprawdzie formułowanie tezy dowodowej opartej na ocenach prawnych, a nie na okolicznościach faktycznych – co do zasady – jest niedopuszczalne¹⁵, jednakże prawo kanoniczne jest w stosunku do prawa cywilnego prawem obcym – co uzasadnia odejście od tej zasady.

Konieczność zastosowania opinii biegłego kanonisty pojawia się przede wszystkim w takich sytuacjach, gdy określone przepisy lub instytucje kanoniczne obowiązują w państwowym porządku prawnym na zasadzie recepcji. W okresie międzywojennym – na mocy konkordatu z 1925 r. – kwestie dotyczące osobowości prawnej kościelnych jednostek organizacyjnych w sferze prawa cywilnego, jak też wszelkie kwestie dotyczące własności i zarządu majątkiem kościelnym, regulowane były prawem kanonicznym, które obowiązywało w państwowym porządku prawnym wprost i bezpośrednio¹⁶. Skutkiem powyższego sądy po-

¹⁴ Zob. A. Turczyn, *Komentarz do art. 278 k.p.c., ak. 1* [w:] *Kodeks postępowania cywilnego. Postępowanie procesowe. Komentarz aktualizowany*, red. O.M. Piaskowska, LEX 2020; M. Sieńko, *Komentarz do art. 278 k.p.c., ak. 6* [w:] *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, t. 1, red. M. Manowska, LEX 2020.

¹⁵ Zob. M. Sieńko, dz. cyt.

¹⁶ Taka wykładnia ustalona została przez Sąd Najwyższy w orzeczeniach z dnia 30 października 1930 r. (sygn. akt III 2C 231/30), z dnia 20 listopada 1931 r. (sygn. akt III 2C 229/31) oraz z dnia 24 stycznia 1936 r. (sygn. akt II C 2101/35). W ostatnim z wymienionych orzeczeń Sąd Najwyższy stwierdził m.in., iż: „Od chwili wejścia w moc obowiązującą przepisów konkordatu decydują wyłącznie przepisy prawa kanonicznego o tym, którym instytucjom kościelnym lub zakonnym przysługuje osobowość prawna” („*Orzecznictwo Sądów Polskich*” 1937, poz. 739). Interpretacja przepisów konkordatu, dotyczących zarządu majątkiem kościelnym, kształtowała się w doktrynie, orzecznictwie, a także pragmatyce stosunków państwo-kościelnych przez okres kilku lat od wejścia w życie konkordatu

wszechne, rozpatrując kwestie następstwa prawnego kościelnych jednostek organizacyjnych, korzystają z pomocy biegłych kanonistów. Biegli powołani zostali m.in. w następujących sprawach cywilnych: I C 1024/11 przed Sądem Okręgowym w Kaliszu, I C 550/11 przed Sądem Okręgowym w Krośnie, I C 7/16 przed Sądem Okręgowym w Krośnie, I C 1394/11 przed Sądem Okręgowym w Toruniu, I C 1392/11 przed Sądem Okręgowym w Toruniu, I C 558/11 przed Sądem Rejonowym w Tarnowskich Górach¹⁷.

Praktyka recypowania prawa wewnętrznego do państwowego porządku prawnego ma miejsce także w prawie aktualnie obowiązującym – i to wcale nie sporadycznie. Dostrzeżono aż siedemnaście takich przypadków, m.in. w przepisach normujących prowadzenie wydziałów nauk kościelnych na uniwersytetach państwowych, w przepisach dotyczących uznawania przez państwo tytułów zawodowych nadawanych przez wyższe szkoły kościelne funkcjonujące poza systemem szkolnictwa publicznego, w przepisach dotyczących przyjmowania oświadczeń woli jednoczesnego zawarcia małżeństwa wyznaniowego i cywilnego, w przepisach dotyczących stowarzyszeń wyznaniowych itd.¹⁸ Przy rozpatrywaniu przez sądy powszechne spraw z powyższych zakresów powinni uczestniczyć biegli – o ile wyłoni się kwestia interpretacji prawa wewnętrznego związku wyznaniowego.

W rozpatrywanej przez Sąd Najwyższy sprawie CSK 124/19 – jak się wydaje – nie było konieczności wzywania biegłego kanonisty, gdyż wszystkie kwestie wchodzące w przedmiot sprawy były prawidłowo doregulowane w prawie polskim pozytywnym. **Skoro jednak Sąd dostrzegł potrzebę wykorzystania wiedzy kanonistycznej – zobowiązany był do wezwania biegłego z tej specjalności.**

Sąd Najwyższy w uzasadnieniu glosowanego wyroku wykorzystuje przepisy prawa kanonicznego w dwojaki sposób: powołuje je bez słowa komentarza (i często bez żadnego logicznego związku z prowadzonym wywodem) lub też powołane przepisy wyjaśnia – jednakże wyjaśnia je „po swojemu”, w zupełnym oderwaniu od doktryny prawa kanonicznego. Po zapoznaniu się z tymi „wyjaśnieniami” – odnosząc się do całokształtu tej twórczości – stwierdzić można sumarycznie, że ani jeden z poruszanych przez SN wątków kanoniczoprawnych nie został zinterpretowany w sposób prawidłowy i dogłębny, czyli zgodny

z 1925 r. Ostatecznie jednak wykładnia ta została powszechnie uznana za prawidłową. Szerzej: A. Mezglewski, *Opinia prawna dotycząca następstwa prawnego po katolickich gminach kościelnych istniejących w byłym zaborze pruskim*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2015, t. 7, s. 278–282.

¹⁷ Dane dotyczące wskazanych postępowań ustalone zostały w ramach kwerendy własnej.

¹⁸ Szerzej: A. Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015.

z normatywnym znaczeniem komentowanych przepisów. Próbkę tego rodzaju twórczości odnajdziemy np. na stronie 22 uzasadnienia wyroku:

- a) Sąd Najwyższy stwierdził: „R.B. po odbyciu nowicjatu uzyskał status zakonnika”. Tymczasem R. B. nigdy nie uzyskał statusu „zakonnika”, a samo „odbycie nowicjatu” nie wywołuje żadnego skutku prawnego i nie zapewnia absolwentowi żadnego statusu.
- b) Sąd Najwyższy stwierdził: „po skończeniu seminarium i otrzymaniu święceń kapłańskich stał się również osobą duchowną”. Sąd w powyższym stwierdzeniu myli się zarówno co do faktu, iż dopiero po uzyskaniu święceń kapłańskich R. B. stał się osobą duchowną, jak również co do tego, że święcenia się otrzymuje.
- c) Sąd Najwyższy stwierdził: „R.B. został inkardynowany, czyli przypisany”. Tymczasem słowo „przypisany” nie łączy się ze słowem „inkardynowany” i go nie wyjaśnia. „Inkardynować” znaczy „włączyć”.
- d) Sąd Najwyższy stwierdził: „R.B. zobowiązał się do zachowania zasad ewangelicznych”. Tymczasem nie ma czegoś takiego jak „zasady ewangeliczne”. Są natomiast rady ewangeliczne.
- e) Sąd Najwyższy stwierdził: „Według reguły zakonnej pozwanego Towarzystwa [...] jego członkowie mają głosić Ewangelię życiem i słowem”. Tymczasem nie istnieją żadne reguły zakonne Towarzystwa Chrystusowego, a samo Towarzystwo – o czym już była mowa – nie jest zakonem. Członkowie Towarzystwa rzeczywiście powinni głosić Ewangelię – ale nie jest to stwierdzenie specjalnie odkrywcze, bo Ewangelię mają głosić wszyscy chrześcijanie.

Sąd Najwyższy nie tylko stosuje oraz interpretuje poszczególne przepisy prawa wewnętrznego związku wyznaniowego, ale przenosi na grunt prawa polskiego (czyli upaństwowia) całe instytucje kanoniczne, które na gruncie państwowym nie mają żadnych odpowiedników. Jedną z takich instytucji są śluby posłuszeństwa, które duchowni składają na ręce swoich przełożonych.

Kanonicznie przyręczone posłuszeństwo – według przyjętej w wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. interpretacji – stanowić ma podstawę stosunku prawnego, którego treścią jest zobowiązanie księdza R. B. do wykonania na rzecz pozwanego Towarzystwa czynności powierzonej w rozumieniu art. 430 k.c. Według przyjętej przez Sąd Najwyższy interpretacji cokolwiek „zakonnik” wykonuje, także w czasie wolnym od codziennych duszpasterskich obowiązków, a nawet w porze spoczynku nocnego – stanowi wykonanie owej czynności powierzonej (służbowej). SN nie skupił się jednak ani przez chwilę nad tym, że gdyby rzeczywiście zobowiązania tego rodzaju miały być sankcjonowane w obrocie cywilnym, to przede wszystkim trzeba by się było zastanowić, czy tego rodzaju stosunek zobowiązaniowy nie jest sprzeczny z polskim ustawodawstwem,

a w szczególności z Konstytucją. Bo czy można sankcjonować w obrocie cywilnym tego rodzaju zobowiązanie nieumowne, z którego zobowiązany nie może się jednostronnie uwolnić? Albo takie zobowiązanie, które nie jest obwarowane żadnym przymusem państwowym? Czy Sąd Najwyższy zakłada w swojej interpretacji prawa kanonicznego, że zwierzchnik kościelny mógłby dochodzić przed sądem państwowym realizacji zobowiązań podjętych przez zakonnika w ramach ślubu posłuszeństwa? Czy Sąd Najwyższy przyjął na gruncie prawa państwowego, że człowiek w akcie jednostronnym może skutecznie zobowiązać się do ślepego i bezwzględniego posłuszeństwa we wszystkim co robi, w każdej chwili życia?

SN na łamach uzasadnienia wyroku nie poprzestał na egzegezie przepisów prawa kanonicznego, ale zagłębił się również w rozważania o naturze teologicznej. Te teologicznie dywagacje stanowią istotny element konstrukcji odpowiedzialności pozwanego Towarzystwa na gruncie art. 430 k.c. Z punktu widzenia ustalenia odpowiedzialności odszkodowawczej zwierzchnika za winę podwładnego rzeczą konieczną jest wykazanie interesu (korzyści) po stronie tegoż zwierzchnika. Zgodnie bowiem z brzmieniem art. 430 k.c. jedną z konstytutywnych przesłanek odpowiedzialności jest powierzenie podwładnemu wykonania czynności **na rachunek przełożonego**. W związku z tym Sąd Najwyższy – podobnie jak uczyniły to sądy poprzednio orzekające w sprawie – skonstruował pogląd (twierdzenie), że wykonanie przez sprawcę (duchownego) powierzonych przez Towarzystwo czynności „stanowiłoby niewątpliwą korzyść niematerialną dla całego zgromadzenia”. Takiego poglądu nie da się jednak wysnuć z żadnego fragmentu *Objawienia...* ani też z jakiegokolwiek dokumentu kościelnego.

Przyjmując optykę kościelną, taki pogląd należałoby określić jako „hereetycki”. Dla każdego chrześcijanina jest oczywiste, że jedynym beneficjentem aktywności ewangelizacyjnej jest podmiot, ku któremu ta działalność jest skierowana. Dodatkowo można ewentualnie stwierdzić, że aktywność ta podejmowana jest dla dobra człowieka i z miłości do Pana Boga. Ewentualne przypisywanie sobie przez osoby trzecie – w tym przez różnorakich przełożonych kościelnych – jakiegokolwiek chwały bądź jakichkolwiek owoców wynikających z chrześcijańskiego duszpasterstwa byłoby objawem próżności i niezrozumienia istoty chrześcijaństwa. Dlatego też „egzegezę teologiczną” dokonaną przez Sąd Najwyższy należy określić jako tendencyjną.

Kolejne twierdzenie posiadające cechy wykładni kanonistyczno-teologicznej Sąd Najwyższy zawarł na stronie 23 uzasadnienia wyroku. Także i ono stanowi element konstrukcyjny w procesie „budowania odpowiedzialności odszkodowawczej” pozwanego Towarzystwa. Tym razem zacytujmy obszerniejszy fragment wypowiedzi, aby nie wyrwać rzeczy z kontekstu:

„Przy analizie prawnej działań R.B. (jako wykonywania czynności powierzonych) szczególne znaczenie ma więc okoliczność, że udzielając powódce

pomocy występował wyłącznie w roli księdza zakonnego, a nie np. krewnego czy bliskiego przyjaciela rodziny powódki. Zainicjowanie przez niego pomocy powódce nastąpiło w związku z lekcją katechezy, a zatem czynnością *par excellence* objętą profesją księdza zakonnego”.

IV. POZYCJA NAUCZYCIELA RELIGII W SYSTEMIE OŚWIATY

Sąd Najwyższy, budując odpowiedzialność pozwanych, oparł ją na twierdzeniu, że sprawca zapoznał powódkę w czasie wykonywania czynności powierzonej przez pozwanych. Dlatego też tak mocno – i niejednokrotnie – akcentuje fakt zainicjowania znajomości z powódką podczas szkolnej katechezy. Powyżej zostało już wykazane, że czynność nauczania religii została powierzona księdzu R. B. nie przez podmiot kościelny, ale przez dyrektora szkoły – i to właśnie **dyrektor szkoły powinien być traktowany jako zwierzchnik, o którym mowa w art. 430 k.c.**

W zacytowanym akapicie Sąd Najwyższy posuwa się jednak jeszcze dalej w swoich błędnych analizach, konstatując, że prowadzenie katechezy należy traktować *par excellence* jako cechę specyfikującą „profesję księdza zakonnego”. Jest to spostrzeżenie fałszywe. Można by rzec – fałszywe *par excellence*.

Funkcję nauczania religii w szkołach publicznych wykonują nauczyciele religii (określenie „katecheta” jest potocznym zamiennikiem terminu ustawowego „nauczyciel religii”). Partycypują oni w prawach i obowiązkach ogółu nauczycieli, a w szczególności są członkami rad pedagogicznych, zobowiązani są do prowadzenia zastępstw innych nauczycieli – zachowując przy tym bezstronność światopoglądową. Nie podejmują jedynie obowiązków wychowawcy klasy¹⁹. Na równych prawach doświadczają oni takich samych jak wszyscy nauczyciele przypadków wygaśnięcia oraz rozwiązania stosunku pracy²⁰ – a ich status określa Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela²¹.

Nauczanie religii powierza się – zgodnie z przywołaną ustawą – tym nauczycielom, którzy posiadają kwalifikacje ogólne oraz szczególne, a także

19 Zob. T.J. Zieliński, *Nauczyciel szkoły publicznej a powinności z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP* [w:] *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych*, red. A. Mezglewski, A. Tunia, Lublin 2013, s. 58–59.

20 Pewną odrębnością w statusie nauczycieli religii w zakresie ustania stosunku pracy stanowi możliwość rozwiązania umowy o pracę z powodu utraty misji kanonicznej. Szerzej: A. Mezglewski, *Status prawny nauczycieli religii jako zagadnienie z zakresu stosunków państwowo-kościelnych objętych art. 25 ust. 5 Konstytucji RP* [w:] *Układowe formy regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, red. P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2013, s. 337–351.

21 Tekst jedn. Dz. U. z 2019 r., poz. 2215, z późn. zm.

przygotowanie pedagogiczne. Kwalifikacje ogólne²² to nic innego jak dyplom z teologii, kwalifikacje szczególne potwierdza skierowanie do nauczania religii²³. Przygotowanie pedagogiczne zwykle zdobywa się w ramach studiów teologicznych albo na studiach lub kursach podyplomowych. Posiadanie statusu duchownego, ani tym bardziej zakonnika, nie jest konieczne do otrzymania posady nauczyciela religii. Nauczanie religii w szkołach publicznych przez zakonników to wręcz rzadkość. Zakonnicy stanowią zaledwie 3,3% ogółu nauczycieli religii zatrudnionych w polskich szkołach²⁴.

V. SPRZECZNOŚCI WEWNĘTRZNE UZASADNIENIA WYROKU A ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI PROCEDURALNEJ

Uzasadnienie głosowanego wyroku pełne jest wewnętrznych, niewytłumaczalnych sprzeczności, a pomiędzy kolejnymi jego passusami nie ma logicznego wynikania, jakie cechować powinno każdą czynność analityczną. Czytając jego tekst, odnosi się wrażenie, jakby był on pisany przez wielu autorów, którzy mieli różne pomysły na wyrok, albo jakby poszczególne fragmenty powklejane zostały z uczniowskich wypracowań. I tak np. w jednym akapicie uzasadnienia (s. 23) Sąd Najwyższy stwierdza, że opisywane czynności (udzielanie powódce schronienia w miejscu właściwym dla wykonywania swojej profesji, tj. domu zakonnym), których przedmiotem była pomoc dla powódki, „należały do profesji księdza zakonnego”, a następnie w kolejnych akapitach (na tej samej i następnej stronie) przywołuje normy zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego stanowiące, że „zakonnik nie powinien podejmować zajęć i obowiązków poza własnym instytutem bez zgody uprawnionego przełożonego, powinien mieszkać we własnym domu zachowując życie wspólne i nie opuszczać go bez zezwolenia przełożonego, że duchowni powinni odnosić się z należytą roztropnością do osób, do których uczęszczanie mogłoby narazić na niebezpieczeństwo ich obowiązek wstrzeźliwości lub wywołać zgorszenie wiernych”.

Pierwszym fragmentem Sąd Najwyższy zapewne chciał wykazać, że R. B. poprzez swoje przestępcze działania wykonywał powierzone przez władze kościelne czynności, natomiast w drugim fragmencie, że zwierzchnik kościelny nie sprawował właściwego nadzoru na poczynaniach R. B. (SN wyraził zdziwienie,

²² Szerzej: A. Mezglewski, *Kwalifikacje ogólne do nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, nr 11, s. 87–97.

²³ Szerzej: A. Mezglewski, *Skierowanie do nauczania religii*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2000, t. 1, s. 37–48.

²⁴ Źródło: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia 2019*, <http://iskk.pl/aktualnosci/3-aktualnosci/295-annuaire-statisticum-ecclesiae-in-polonia-2019> [dostęp: 20 lutego 2021 r.].

że władze kościelne pozostawiły prawie trzydziestoletniemu mężczyźnie taki zakres swobody). Z kolei pomiędzy akapitem zawierającym argumentację, że działania sprawcy stanowiły wykonanie zlecenia, a akapitami wykazującymi brak odpowiedniego nadzoru władz kościelnych nad R. B. Sąd Najwyższy wstawia akapit, z którego wynika, że „odpowiedzialność zwierzchnika na podstawie art. 430 k.c. jest obiektywna i opiera się na zasadzie ryzyka” – a to oznacza ni mniej, ni więcej tyle, że dla ustalenia odpowiedzialności tegoż zwierzchnika bez znaczenia jest to, czy podwładny wykonywał wskazania zwierzchnika, a także to, czy zwierzchnik wykonywał nad nim właściwy nadzór...

W kolejnych passusach – w imię konsekwencji w niekonsekwencji – Sąd Najwyższy na przemian to wykazuje, że „zadanie, którego podjął się R.B., polegające na udzieleniu powódce pomocy w zdobyciu lepszego wykształcenia, poprawy zdrowia (załatwienie wizyt u lekarza), pomocy w rozwoju religijnym (za czym miało przemawiać np. uczestnictwo w pielgrzymkach do miejsc kultu religijnego) oraz pomocy materialnej (co przejawiało się m.in. w załatwianiu zwolnień od opłat za szkołę)” realizowane było w ramach działalności duszpasterskiej powierzonej R. B. przez przełożonych pozwanego Towarzystwa, to wskazuje przywoływanymi przepisami Kodeksu prawa kanonicznego niedostatki w nadzorze ze strony Towarzystwa. A potem znowu podkreśla, że „nieznajomość przepisów wewnątrzkościelnych, przyczyny ich nieprzestrzegania przez sprawcę i jego zwierzchników reprezentujących pozwane kościelne osoby prawne, a także błędna kwalifikacja przez zwierzchnika czynności podwładnego jako nie wchodzącej w zakres czynności służbowych, dla przypisania odpowiedzialności deliktowej z art. 430 k.c., są prawnie irrelewantne”.

Ów brak logicznego wynikania przejawia się także w opisywaniu przez Sąd Najwyższy ciągu działań i zdarzeń – w taki sposób, jakby dotyczyły one tych samych podmiotów tego samego stosunku prawnego, gdy tymczasem, w ramach dokonywanej relacji niewyodrębnionej żadnym akapitem, następuje niezauważalna dla nieprzygotowanego czytelnika „podmiana” podmiotu (zwierzchnika) – co sprawia, że dalsza część opisu dotyczy w rzeczywistości innego stosunku zobowiązaniowego.

Zacytowany powyżej fragment uzasadnienia wyroku z dnia 31 marca 2020 r., zaczynający się od słów „Przy analizie prawnej działań R.B.”, dotyczy stosunku prawnego ukształtowanego na gruncie Ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela, którego podmiotami są: dyrektor szkoły w S. – jako zwierzchnik – oraz ksiądz R. B. – jako pracownik. Natomiast dalsza część tego akapitu, rozpoczynająca się od słów „Poza tym, czynności polegające na udzieleniu powódce pomocy realizował posługując się zewnętrznymi atrybutami, wskazującymi na rodzaj jego służby i charakter działalności, tj. habit, koloratka”, nie przynależy do powyższego stosunku prawnego: koloratka i habit nie należą do

wymogów stosunku pracowniczego nauczyciela, a udzielanie powódce schronienia w klasztorze (o czym mowa w dalszej części wypowiedzi) itp. nie stanowi czynności powierzonych przez dyrektora szkoły. A zatem czynności, o których mowa w drugiej części komentowanego akapitu, mogą ewentualnie dotyczyć zupełnie innego stosunku prawnego – chociaż w opinii autora niniejszej glosy czynności te dokonywane były w interesie własnym.

Wskazane powyżej sprzeczności w treści uzasadnienia wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. są tylko przykładowe – uzasadnienie jest bowiem nimi przepełnione. W tym kontekście – za składem Izby Karnej Sądu Najwyższego – podkreślić należy, iż tego rodzaju sprzeczności stanowią naruszenie sprawiedliwości proceduralnej, o której mowa w art. 45 ust. 1 Ustawy zasadniczej.

Ta sprawiedliwość byłaby zachowana wówczas, gdyby Sąd Najwyższy ujawnił w czytelny sposób motywy rozstrzygnięcia w stopniu umożliwiającym weryfikację jego sposobu myślenia. I nie ma tutaj znaczenia to, że samo rozstrzygnięcie jest niezaskarżalne. Legitymizacja orzeczenia dokonuje się m.in. poprzez jego przejrzystość, która umożliwia dokonanie realnej oceny, czy w działaniach sądu nie było dowolności lub wręcz arbitralności²⁵. Brak dowolności i arbitralności w działaniu wyznacza zaś tożsamość konstytucyjną tego organu (i szerzej wymiaru sprawiedliwości) na równi z takimi elementami wskazanymi wprost w art. 45 ust. 1 Konstytucji RP jak niezależność, bezstronność i niezawisłość sądu²⁶.

²⁵ Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 stycznia 2014 r., sygn. akt IV KK 264/13; P. Wiliński [w:] *System prawa karnego procesowego*, pod red. P. Hofmańskiego, t. 1: *Zagadnienia ogólne*, cz. 1, Warszawa 2013, s. 700.

²⁶ Zob. Wyrok TK z dnia 16 stycznia 2006 r., sygn. akt SK 30/05, OTK-A 2006/1/2 oraz uzasadnienie postanowienia TK z 11 kwietnia 2005 r., SK 48/04, OTK-A 2005/4/45.

Arkadiusz Fastyn

ORCID 0000-0002-1433-279X

arf-jadwiga24@wp.pl

Alina Rogowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, ss. 237.

Recenzowane opracowanie stanowi interesujący przegląd zagadnień dotyczących wolności sumienia i wyznania. Autorka trafnie zdecydowała się na podział rozprawy na część historyczną i część podejmującą bieżące kwestie. Rozwiązanie to zasługuje na uznanie, bowiem w niektórych dziełach z omawianego zakresu marginalizuje się historyczne uwarunkowania wolności sumienia i wyznania, co zazwyczaj nie pomaga odbiorcy w zrozumieniu poruszanych problemów. Dopiero umiejscowienie wolności sumienia i wyznania w historycznym kontekście kształtowania się stosunków religijnych czyni zagadnienia bieżące w pełni czytelnymi, a ponadto pozwala spojrzeć na tę wolność z perspektywy dziejowej.

W części historycznej Autorka omawia rozwój stosunków wyznaniowych, mając na względzie przede wszystkim krąg kultury prawnej Europy. Niestety, trudno zrozumieć poczynione na wstępie zastrzeżenie, że idea wolności sumienia i wyznania była niewątpliwie obca starożytności. Tak radykalne stanowisko wymagałoby szczegółowego uzasadnienia. Natomiast zawarte po tym zastrzeżeniu wyjaśnienia są ogólnikowe. Trafnie wskazuje się tam na specyfikę dominującego w starożytności politeizmu, w którego naturę wpisana była różnorodność. To stwierdzenie niezbyt koresponduje z wcześniejszym zastrzeżeniem. W starożytności występowało zjawisko przenikania kultów religijnych. W literaturze przedmiotu wskazuje się na występujący w tym okresie synkretyzm. W tych realiach wolność sumienia i wyznania nie przejawiała się w taki sposób jak w późniejszej erze dominacji wielkich religii monoteistycznych. Nie oznacza to jednak, że nie była obecna w życiu starożytnych społeczeństw. Można chyba zaryzykować tezę, że była po prostu postrzegana jako zjawisko naturalne. Bez potrzeby potwierdzania odpowiednim aktem rangi państwowej. Tego obrazu nie zmieniają, obecne w starożytności, przypadki podejmowanej przez państwo ingerencji w stosunki wyznaniowe. Przypadek takiej ingerencji w Egipcie wywołał zresztą sprzeciw społeczny.

Poza tym wolność sumienia i wyznania to także wolność obioru poglądu na świat, w tym poglądu naukowego na otaczającą nas rzeczywistość oraz jej pochodzenie. W tej kwestii nie było w starożytności istotnych ograniczeń. Chyba najlepiej obrazują to dzieje Hypatii. Z pewnością niedawna ekranizacja jej losów przyczyniła się do rozpowszechnienia wiedzy na temat wolności światopoglądowej, a w konsekwencji wolności badań naukowych w epoce poprzedzającej polityczną dominację chrześcijaństwa. Ponadto, ekranizacja ta dosadnie przedstawiła śmierć starożytnego świata, choć wydaje się, że okoliczności śmierci samej bohaterki, z uwagi na ich drastyczny charakter, przedstawiono odmienne od zachowanych przekazów. Nie powinien zatem budzić wątpliwości szeroki zakres wolności myśli w świecie niezdominowanym przez chrześcijaństwo. Dowodzi tego dorobek cywilizacji basenu morza śródziemnego. Skąd zatem pogląd, że „idea wolności sumienia i wyznania była niewątpliwie obca starożytności, przynajmniej w obecnym rozumieniu tego pojęcia”? Cóż, dzisiejsze rozumienie tego pojęcia jest prostą konsekwencją dominacji monoteizmu, który – siłą rzeczy – narzuca negatywny stosunek do innego wyznania religijnego. Antagonizm w tej sferze jest zjawiskiem naturalnym, a omawiana wolność na poziomie podstawowym to po prostu swoboda wyboru światopoglądu; wyboru który bez względu na epokę historyczną powinien być dopuszczalny. W dobie różnorodności religii politeistycznych wybór ten był co do zasady dopuszczalny, w epoce późniejszej w mniejszym lub większym stopniu ograniczony albo wykluczony. W rezultacie kwestia przedmiotowej wolności po upadku politeizmu stała się kwestią sporną jak nigdy dotąd. Gwarantowanie tej wolności w drodze odpowiednich proklamacji zyskało na aktualności. Stąd też potrzeba formułowania konstrukcji teoretycznej dla idei, która w starożytności nie stanowiła tak palącego problemu społeczno-politycznego. Podejmowane próby budowania, a następnie wykazywania zasadności przedmiotowej idei należy zatem oceniać, uwzględniając kontekst historyczny, tj. realia Europy po dobie krucjat i pokrewnego rodzaju wojen religijnych, czyli zjawisk zasadniczo nie znanych starożytności. Wprawdzie w starożytności miały miejsce konflikty w wymiarze cywilizacyjnym. Taki wymiar miał chyba konflikt z państwem Achemenidów. W nowożytnej historiografii unicestwienie tego państwa wskazywano nawet jako pierwszy przejaw europejskiego kolonializmu. Trudno byłoby jednak postrzegać ten konflikt, jak zresztą szereg innych wojen antycznych, w wymiarze religijnym. Stąd szereg kwestii dotyczących wolności sumienia i wyznania wyłania się w sposób wyrazisty dopiero w czasach dominacji monoteizmu. Świat starożytny był wolny od tego typu problemów. Czasami można się spotkać w literaturze z oceną, że na tym właśnie polegała cywilizacyjna przewaga starożytności.

Niestety, kontrowersyjna uwaga Autorki stanowi generalizację, która nie znajduje należytego uzasadnienia w dalszych wywodach recenzowanej rozprawy. Z tych wywodów wyłania się natomiast odmienny obraz poruszanego zagadnienia. Edykt mediolański otwiera w dziejach Europy okres, który stanowi regres w zakresie wolności sumienia i wyznania. Idea tej wolności była obca, ale nie – jak chce Alina Rogowska – starożytności, lecz średniowieczu. Dopiero kształtowanie się w nowożytnej Europie zasady świeckości państwa pozwala na nieskrępowany rozwój pluralizmu światopoglądowego.

Niewiele wnosi tutaj, zwięźle poruszona w recenzowanym dziele, problematyka tzw. kultu państwowego w starożytności. Kult ten dotyczył często osoby monarchy. Jego elementem w państwie rzymskim był obowiązek cyklicznego składania ofiar. Nieprzestrzeganie tego obowiązku doprowadziło w III wieku do wprowadzenia dodatkowych rygorów w tej kwestii. Skutkiem była nieusuwalna kolizja doktryn religijnych: starożytnej i chrześcijańskiej. W doktrynie chrześcijańskiej ofiarę poprzez swoją męczeńską śmierć złożył Chrystus. Kolejne ofiary nie były potrzebne. Ba! Były uznawane za sprzeczne z chrześcijaństwem. Z kolei odmowa chrześcijan spełniania nałożonego przez państwo obowiązku była uznawana za akt antypaństwowy. Pamiętać jednak należy, że kolizja ta była wynikiem monoteistycznego charakteru chrześcijaństwa, który w tym zakresie był programowo odmienny od religijności pojmowanej w kategoriach antycznych. Kolizja ta miała zatem charakter szerszy, cywilizacyjny. Zresztą Autorka recenzowanej pracy wydaje się rozumieć ten problem. Wskazuje bowiem na nietolerancyjny charakter chrześcijaństwa, w pełni ujawniony po edyktie supremacyjnym z 380 r. Chrześcijaństwo z założenia odrzucało zasady konkurencyjnej doktryny, a jeżeli nie potrafiło jej zwalczyć na poziomie propagandowym, podejmowało próbę przejścia jej charakterystycznych elementów. Wiele o kształtowaniu chrześcijaństwa mówią jego relacje z kultem Mitry. Był to rozpowszechniony w państwie rzymskim kult, który długo stanowił dla chrześcijaństwa poważną konkurencję. W tym zakresie monoteistyczny judaizm był mniej ofensywny. Kolejną zawadą na drodze do dominacji światopoglądowej był popularny u schyłku starożytności nurt filozoficzny, neoplatonizm. Rozprawiono się z nim na poziomie instytucjonalnym, wykorzystując dostępne aparatowi chrześcijańskiego państwa środki przymusu. Podobnie zresztą postępowano w erze nowożytnej.

W realiach politeizmu bezpardonowa eliminacja konkurencji doktrynalnej była wyjątkowym zjawiskiem. Starożytność cechowało współistnienie różnego rodzaju nurtów i kierunków intelektualnych, z których obficie czerpało także chrześcijaństwo. Dlatego nie będzie przesadnym stwierdzenie, że świat starożytny, przy wszystkich jego niedoskonałościach, oferował jednostce

znacznie szerszy zakres wolności. Chrześcijaństwo wraz z postępującą instytucjonalizacją kultu, ingerowało w cały wachlarz zachowań społecznych człowieka. Po umocnieniu swojej pozycji politycznej nie pozostawiło marginesu na wolność w zakresie kształtowania osobistego poglądu na świat. Dziejowy pech chrześcijaństwa to powstanie islamu, doktryny agresywnej w takim samym stopniu co ono samo. Chrześcijaństwo padło ofiarą islamu, tak jak wcześniej religie starożytne padły ofiarą chrześcijaństwa. Na wieki przypadły zdobycze na Bliskim Wschodzie i w Azji Mniejszej. Zagrożona była cała chrześcijańska Europa.

Należy przede wszystkim mieć na uwadze, że punktem wyjścia dla wolności sumienia i wyznania jest wolność myśli. Bez tej ostatniej nie ma wolności sumienia i wyznania. A zatem decydująca jest możliwość dokonywania samodzielnych ocen, a w ostatecznym rozrachunku swoboda kształtowania własnego poglądu na świat, będąca efektem procesu myślowego. Do uzewnętrznienia tego procesu dochodzi dopiero w kolejnym etapie korzystania z tej wolności. Stąd zakaz określonego rozumowania, choćby nawet niezwerbalizowanego, czy w końcu kwestionowania dogmatu, np. popularnego swego czasu w kręgach kościelnych poglądu, że słońce krąży wokół ziemi, dyskwalifikuje wolność sumienia i wyznania. Dla porządku warto przypomnieć, że w koncepcji chrześcijańskiej grzechu można się dopuścić myślą, mową i uczynkiem. Skoro zatem „idea wolności sumienia i wyznania była niewątpliwie obca starożytności, przynajmniej w obecnym rozumieniu tego pojęcia”, to w konsekwencji przyjęć należy, że starożytności obca była idea wolności myśli. No i cóż teraz począć z gigantycznym dorobkiem myśli starożytnej. Jak pogodzić z tym stanowiskiem ewidentne przejawy wolności w zakresie naukowego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość. Za przykład w tej mierze może choćby posłużyć Arystarch z Samos, sugerujący, że słońce się nie porusza, jak się wydaje bez obawy, że osiągnie go karząca ręka „starożytnej inkwizycji”. Oczywiście, geocentryzm przeważał w starożytności, jednak głoszenie odmiennego poglądu nie wiązało się w tej epoce z bezpośrednim zagrożeniem życia. Zwolennicy teorii Kopernika nie mieli takiego komfortu. Toteż wywody Autorki dotyczące starożytności wskazują na zawężoną wizję wolności sumienia i wyznania.

W części historycznej w ograniczonym zakresie wyeksponowano polski dorobek wolnościowy. Kolejnym krokiem była ogólna charakterystyka rozwiązań polskiego prawa konstytucyjnego. Okres międzywojenny został przedstawiony w sposób bezkrytyczny. Zaniechano jakiegokolwiek komentarza do praktyki konstytucyjnej. Wprawdzie dostrzeżono niektóre mankamenty konstytucji marcowej, na tym jednak poprzestano. W rezultacie mamy idylliczny obraz międzywojennej Polski w kontekście wolności sumienia

i wyznania, co niestety ma niewiele wspólnego z prawdą historyczną. Przede wszystkim skutki sformułowania, że Kościół katolicki rządzi się własnymi prawami były dla państwa fatalne.

W przeciwieństwie do okresu międzywojennego w recenzowanym opracowaniu nie szczędzono krytyki rozwiązaniom z okresu Polski Ludowej. Wywody Autorki w tym zakresie pozostają w zgodzie z dość powszechnie akceptowaną ostatnio formułą poprawności, niestety z dużym uszczerbkiem dla walorów recenzowanego opracowania. Zdumiewa zwłaszcza uwaga o zerwaniu w 1945 r. przez rząd polski konkordatu z 1925 r. Problem ten jest zresztą szczegółowo omówiony w literaturze przedmiotu. Skala naruszeń konkordatu przez Stolicę Apostolską w okresie II wojny światowej w pełni uzasadniała uznanie tej umowy za nieobowiązującą stronę polską. Rząd polski wyciągnął jedynie wnioski z zaistniałego stanu rzeczy.

W Polsce Ludowej wolność sumienia i wyznania w zasadniczej mierze ziściła się dla wielu kościołów mniejszościowych, które doczekały się w końcu uznania ze strony państwa. Uzyskał je np. Kościół Polskokatolicki. Pozycję niektórych związków wyznaniowych względem państwa uregulowano ustawowo. Tak było w przypadku Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, który do tej pory działał na podstawie rosyjskiej ustawy z połowy XIX wieku. W okresie międzywojennym blokowano bowiem określenie stosunku państwa do wielu związków wyznaniowych, zwłaszcza tych, które z uwagi na swoją wielkość, mogły stanowić konkurencję dla katolicyzmu. W rezultacie tylko niektóre doczekały się odpowiedniej ustawy. Największy kościół mniejszościowy zaszczyt ten spotkał dopiero w 1938 r. Zaledwie kilka lat wcześniej, w 1936 r., wydano dekret dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Łącznie regulację ustawową w myśl art. 115 konstytucji marcowej uzyskało tylko 6 wyznań mniejszościowych. Reszta działa na podstawie przepisów wydanych przez państwa zaborcze (np. mariawici) albo jako wyznania nieuznane, spotykając się często z wrogim nastawieniem państwa polskiego. Grupę tych wyznań zazwyczaj określano mianem sektanckich. Dopiero w nowym obliczu politycznym Polski po II wojnie światowej pojawiły się możliwości uregulowania bądź zaktualizowania sytuacji prawnej tych wyznań. Niestety powyższej problematyki nie dostrzeżono w recenzowanej pracy.

W dalszej części rozprawy zostały omówione akty prawa międzynarodowego, w tym prawa europejskiego, które podejmują problematykę wolności sumienia i wyznania. Brak jednak szerszych odniesień Autorki do praktyki stosowania tych aktów w Polsce, a praktyka ta – niestety – pozostawia wiele do życzenia.

W kolejnej części omówiono wybrane rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego w zakresie wolnościowym. Nakreślony przez Autorki pozytywny

obraz orzecznictwa TK klóci się z rzeczywistością w sferze wolności sumienia i wyznania, zwłaszcza na poziomie instytucji publicznych, np. szkolnictwa. Orzecznictwo TK w wielu kwestiach nie udzieliło zadawalającej odpowiedzi na pojawiające się problemy w zakresie bezstronności państwa w sprawach religijnych. Nauka religii w szkołach, ranga oceny z tego przedmiotu oraz pozycja katechetów w systemie oświaty, to tylko kilka z wielu kwestii, które nie zostały potraktowane w sposób odpowiadający tej zasadzie – przewidzianej przez art. 25 obowiązującej Konstytucji RP. W efekcie postępująca marginalizacja art. 25 osiągnęła w ostatnim czasie swoje apogeum. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że TK nie spełnił swojej roli; po prostu nie sprostał wyzwaniom epoki. W jakimś stopniu jest to zresztą „żart historii”, bo TK w Polsce to produkt myśli politycznej kręgu gen. Jaruzelskiego, który w założeniu twórcy, miał służyć pluralizmowi.

Recenzowana praca stanowi interesujący głos w kwestii stosowania prawa w sferze wolnościowej. Trudno jednak ocenić, czy odnosi problematykę wolnościową do liberalnego modelu państwa. W ramach przeglądu orzecznictwa konstytucyjnego podjęte zostały istotne zagadnienia. Choć niektóre kwestie, bardziej drażliwe, zostały potraktowane marginalnie. Daje się odczuć niechęć Autorki do zajmowania wyrazistego stanowiska w tych kwestiach. To sprawia niedosyt oraz skłania do wniosku, że recenzowane opracowanie stanowi tylko interesującą kompilację poglądów w sferze wolnościowej. Zestawienie stanowisk zawartych w doktrynie i orzecznictwie jest wprawdzie przeprowadzone w sposób usystematyzowany. Brak jednak dostatecznej ilości ocen i wniosków formułowanych przez samą Autorkę. Do szeregu prezentowanych stanowisk powinien być dołączony odautorski komentarz. Podniosłoby to wartość merytoryczną pracy oraz wpłynęłoby pozytywnie na jej odbiór.

Bezrefleksyjnie przedstawiono poglądy godzące w zasadę bezstronności państwa w ujęciu światopoglądowym, wskazujące między innymi na ponoć wynikające z preambuły do obowiązującej konstytucji, wyróżnienie wartości chrześcijańskich. Dotyczy to także poglądu o identyfikacji państwa z określonym kręgiem wartości (s. 96). Podobnie kwestię wartości chrześcijańskich potraktowano zresztą na tle regulacji ustawy o radiofonii i telewizji. Autorka ograniczyła się w zasadzie do zreferowania stanowisk w tej sprawie. Wszakże trudno być państwem bezstronnym w sprawach religijnych i kierować się jednocześnie zasadami jednej opcji religijnej. Z literalnego brzmienia preambuły do konstytucji wynika podkreślenie światopoglądowej różnorodności społeczeństwa polskiego. Mamy zatem do czynienia z kilkoma równoprawnymi nurtami światopoglądowymi. A zatem państwo nie może kierować się zasadami jednego z nurtów, bo ma to rzekomo uzasadnienie w tradycji itd. Taka wykładnia pozostaje w sprzeczności z zasadą bezstronności państwa,

która ma przecież służyć poszanowaniu różnorodności światopoglądowej. Niestety Autorka nie zajmuje stanowiska w tym przedmiocie, co oznacza, że zapewne podziela przytoczone poglądy o tzw. identyfikacji państwa z określonym kręgiem wartości.

W wywodach Autorki przewija się motyw „trudnej do zdefiniowania sytuacji prawnej, spowodowanej przechodzeniem przez Polskę etapu transformacji ustrojowej, a więc konieczności dostosowania oraz tworzenia nowego prawa odpowiadającego wymogom stawianym państwu demokratycznemu przy dalszym obowiązywaniu prawa stworzonego w ramach poprzedniego ustroju”. Motyw ten służy uzasadnieniu poprawności orzecznictwa TK po 1989 r.

Ciekawostką jest zwłaszcza stanowisko Autorki w sprawie wieku ucznia szkoły ponadpodstawowej, który umożliwia złożenie przez niego deklaracji w sprawie uczęszczania na lekcje religii. Mianowicie, w tej sprawie dopuszczono odwołanie się do regulacji kodeksu prawa kanonicznego. A zatem bezstronne religijnie państwo będzie w tak drażliwej społecznie kwestii kierować się prawem kościelnym jednego ze związków wyznaniowych. Ponadto, Autorka nawet nie precyzuje czy prawo kościelne, w tym wypadku katolickie, ma być też stosowane do uczniów innych wyznań? Wydaje się, że Autorka w tym wypadku wykazuje się nieznanomością podstawowych kwestii z zakresu prawa wyznaniowego. Oczywiście tego rodzaju pogląd miałby uzasadnienie na gruncie ustroju dawnej Rosji, gdzie Kościół prawosławny był wyznaniem panującym, stanowiąc w zasadzie element struktur państwowych. Natomiast we współczesnej Polsce pomysł, że prawo kościelne któregośkolwiek wyznania mogłoby regulować sytuację ucznia w ramach jego relacji z władzami oświatowymi, może szokować.

Krytycznie należy się odnieść do niefrasobliwego używania pojęcia „sekta” w recenzowanej pracy. Podjęta przez Autorkę próba zdefiniowania tego pojęcia rodzi więcej problemów aniżeli korzyści. Propozycje w zakresie stosowanej do niektórych wyznań terminologii mają wręcz humorystyczny wymiar. Gdyby występowanie zjawisk kryminalnych w ramach danych grup religijnych miało uzasadniać stosowanie terminu „sekta”, termin ten należałoby odnosić do tak nobliwych wyznań jak katolicyzm.

Lektura omawianego dzieła pozwala dostrzec jego istotny mankament. Recenzowanej pracy brakuje krytycznego podejścia do podjętej tematyki. Z naukowego punktu widzenia wskazana jest większa doza krytycyzmu do omawianego zagadnienia. Recenzowana praca przybiera niekiedy cechy referatu studenckiego, pozbawionego krytycznych wątków, które powinny się znajdować w opracowaniu aspirującym do rangi pracy naukowej.

Niestety, niewiele korzystnego można powiedzieć na temat walorów recenzowanej pracy. Problematyka wolności sumienia i wyznania została

wprawdzie przedstawiona dość rzeczowo, ale bez odniesień do praktyki oraz z pominięciem szeregu istotnych aspektów. Autorka często unika zajęcia stanowiska w kluczowych zagadnieniach, ograniczając się do beznamiętnego relacjonowania poglądów obecnych w orzecznictwie i doktrynie. Nie służy to naukowemu podejściu do przedmiotu badań i zdecydowanie obniża rangę recenzowanego opracowania.

Tadeusz J. Zieliński

ORCID 0000-0003-1195-0637

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

t.zielinski@chat.edu.pl

Krzysztof Bielawski, *Zagłada cmentarzy żydowskich*, Biblioteka „Więzi” tom 359, Warszawa 2020, ss. 276.

Uzyskanie pochówku zgodnie z przekonaniami światopoglądowymi jest jedną z podstawowych form realizacji wolności sumienia i wyznania, zarówno biorąc pod uwagę interes osoby zmarłej, osób w stosunku do niej bliskich, jak i wspólnoty wyznaniowej względnie światopoglądowej, z którą była związana. Pochodną prawa do bycia pochowanym w sposób respektujący zapatrywania zmarłego jest prawo do zakładania, rozszerzania i ochrony cmentarzy zapewniających pochówek zgodny z oczekiwaniami zmarłych i ich bliskich. Państwo szanujące prawa człowieka powinno umożliwić ludziom pochówek na nekropoliach publicznych (w Polsce komunalnych), ale także na cmentarzach wyznaniowych, które zwykle mają swoją specyfikę za względu na system wierzeń przyjęty we wspólnocie religijnej będącej jej właścicielem.

Dla ukształtowania adekwatnego reżimu prawnego dotyczącego cmentarzy jako miejsc realizacji ważnych wymiarów wolności sumienia i wyznania potrzebna jest dogłębna wiedza o zróżnicowaniu światopoglądowym, także religijnym społeczeństwa. W szczególności istotna w tym zakresie znajomość poglądów i zwyczajów grup wyznaniowych w odniesieniu do miejsc spoczynku zwłok, szczątków i prochów. Należy znać także dzieje nekropolii w danym państwie, zwłaszcza jeśli były przedmiotem drastycznych zachowań władz naruszających podstawowe prawa człowieka.

Pierwszorzędnym przykładem cmentarzy potraktowanych w przeszłości w sposób łamiący wszystkie standardy cywilizacyjne są w Polsce nekropolie żydowskie. Ich losy stanowią nieodłączny element historii wymordowania w okresie II wojny światowej przez okupanta niemieckiego ok. 3 milionów Żydów polskich. Kwestiom z tego zakresu, a mianowicie problematyce zniszczenia lub zrujnowania cmentarzy żydowskich na obecnym terytorium państwa polskiego poczynawszy od lat 30. XX wieku poświęcona jest książka Krzysztofa Bielawskiego, historyka, absolwenta Uniwersytetu Warszawskiego, od wielu lat specjalizującego się w dziejach żydowskich miejsc pochówku.

Recenzowana książka jest naukowym opracowaniem historycznym, które powinno wzbudzić zainteresowanie również prawników zajmujących się dziejami naruszeń wolności sumienia i wyznania w naszym kraju oraz ochrony swobód światopoglądowych. Rekonstruuje ona bowiem solidnie procesy planowego niszczenia, a bardzo często całkowitej likwidacji cmentarzy żydowskich, zarówno przez władze III Rzeszy, jak i powojenne władze państwa polskiego. W tym ostatnim przypadku idzie zarówno o akcje usuwania z przestrzeni publicznej śladów obecności Żydów organizowane przez władze komunistyczne, jak i – mające chyba inne motywacje – działania organów państwowych i innych instytucji w okresie po upadku komunizmu. Autor ukazuje także dewastacje dokonane w czasie II wojny światowej oraz po jej zakończeniu przez osoby prywatne. Problematyka ujęta w książce ma dużą społeczną doniosłość: obecnie na terenie państwa polskiego znajduje się bowiem ponad 1200 cmentarzy żydowskich.

Monografia posiada dobrze przemyślaną strukturę. Składa się ze wstępu, siedmiu nienumerowanych rozdziałów, podsumowania, trzech aneksów (wyłączy z ustaw: z 17 marca 1932 r. o chowaniu zmarłych i stwierdzaniu przyczyny zgonu; z 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych; z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej), wykazu skrótów, wykazu źródeł, indeksów (miejscowości i osób) oraz wykazu – pomocnych w obrazowaniu omawianej problematyki – ilustracji. Od strony formalnej publikację przygotowano bardzo skrupulatnie. Jej cennym elementem są liczne, trafnie ilustrujące wywód fotografie.

Rozdział pierwszy książki (ss. 23–66) przedstawia proces niszczenia cmentarzy żydowskich w latach 1933–1945. Przyjęta cezura czasowa wynika z faktu, iż Autor podjął wysiłek przedstawienia tytułowego zjawiska na całym obszarze dzisiejszego państwa polskiego, a więc z uwzględnieniem terenów, które przed majem 1945 r. należały do Rzeszy Niemieckiej. Na ziemiach przyłączonych do Polski po II wojnie światowej działania wymierzone w społeczność żydowską i jej dobra kulturowe rozpoczęły się krótko pod przejęciem władzy przez nazistów. Właściwie poza zdarzeniami Nocy Kryształowej cechowały się one jednak pewnego rodzaju powściągliwością: czyny zbrodnicze przeprowadzane były z dyskrecją, by nie budzić wśród ludności niemieckiej odruchów solidarności i współczucia wobec ofiar. Zasada ta w dużym stopniu dotyczyła także usuwania z przestrzeni publicznej cmentarzy i innych obiektów związanych z tradycją żydowską, przy czym procesowi niszczenia bardziej podlegały synagogi i inne świątynie judaistyczne niż cmentarze. Zgoła inne podejście niemieccy naziści przyjęli na okupowanych terenach Polski. Począwszy od września 1939 r. prowadzili systematyczną dewastację i profanację nekropolii żydowskich. Bezczęścili groby, niszczyli i rozgrabiali nagrobki, usuwali ogrodzenia, przeprowadzali plantacje i niwelacje. Dokonywali tam masowych morderstw na dziesiątkach,

jeśli nie setkach tysięcy Żydów. Kamień nagrobkowy wykorzystywany był do budowy dróg. Procesem tym kierowały władze okupacyjne, a beneficjentami stawała się także ludność nieżydowska. Zdarzenia te znalazły szczegółową egzemplifikację w omawianym rozdziale.

Okresu po roku 1945 dotyczy najdłuższy rozdział książki (ss. 67–158). Zachodzi tutaj dysproporcja w stosunku do pozostałych części monografii, ale jest ona dopuszczalna i uzasadniona. Na temat barbarzyńskiego traktowania cmentarzy żydowskich w Polsce podczas II wojny światowej istnieje dość dużo opracowań i dość łatwo dostępnych źródeł, natomiast okres Polski Ludowej jest pod tym względem znacznie słabiej zbadany. Książka Krzysztofa Bielańskiego wnosi tutaj wiele wartościowych ustaleń. Autor rozpoczyna wywód na ten temat od ukazania działań władz komunistycznych służących likwidacji istniejących w Drugiej Rzeczypospolitej (i według prawa polskiego nieprzerwanie zachowujących wówczas byt prawny) gmin wyznaniowych żydowskich. Polityka w tym względzie dopełniała eksterminacyjny plan III Rzeszy wobec Żydów polskich i miała też – między innymi – skutek dla wyznaniowych nieruchomości żydowskich, w tym i cmentarzy. Po zniknięciu z terenu państwa przytłaczającej części tej ludności, jego władze konsekwentnie, w ramach powtarzanych co kilka, kilkanaście lat akcji rugowały relikty wielowiekowej obecności środowisk żydowskich. W proces niszczenia zaangażowane były nie tylko organy władzy państwowej, ale także przedsiębiorstwa i organizacje społeczne. Tereny cmentarne były wykorzystywane na cele gospodarcze (np. wypas bydła, zabudowa obiektami gospodarczymi, eksploatacja piasku, żwiru i nagrobków), pod budowę dróg, osiedli mieszkaniowych, w tym szkół, obiektów sportowych. Przyzwolenie czynników urzędowych ułatwiało prowadzenie dewastacji przez osoby prywatne, począwszy od dość często występujących po wojnie penetracji grobów w celu znalezienia kosztowności, a skończywszy na grabieży nagrobków i wyrębie zadrzewienia. Podobnym procesom poddawane były cmentarze niemieckie, przy czym zjawisko niszczenia nekropolii żydowskich posiada szczególnie negatywny wydźwięk ze względu na fakt, że dotyczył on miejsca spoczynku ofiar bestialstwa nazistowskiego i ich rodzin. Akcje władz Polski Ludowej w tym względzie niewątpliwie służyły realizacji cieszącej się popularnością wśród działaczy komunistycznych ideału homogenizacji narodowej i kulturowej społeczeństwa.

Rozdział trzeci pt. „Destrukcja cmentarzy w percepcji Żydów” (ss. 159–176) ukazuje reakcję członków eksterminowanej przez III Rzeszę społeczności na akty profanowania i destrukcji miejsc grzebalnych, stanowiące jeden z elementów dręczenia ofiar Holokaustu i ocalańców. Ten fragment książki rekonstruuje także sposoby odnoszenia się przez Żydów do wymierzonych względem ich nekropolii aktów wandalizmu w okresie PRL. Z kolei rozdział piaty („Żydowskie

inicjatywy na rzecz ochrony cmentarzy”, ss. 189–198) przedstawia obraz zabiegów środowisk żydowskich, polskich i zagranicznych, mających na celu zachowanie narażonych na zniweczenie nekropolii. Ważne dopełnienie wskazanych danych przynosi rozdział czwarty „Reakcje Polaków na niszczenie cmentarzy” (ss. 177–188), w którym Autor koncentruje się na ukazaniu starań osób spoza społeczności żydowskiej na rzecz ochrony dewastowanych lub porzuconych terenów grzebalnych. Podobnie jak w przypadku rozdziału drugiego i piątego analizie poddano fakty zaistniałe aż po drugą dekadę obecnego stulecia.

Wywód tworzący książkę Krzysztofa Bielawskiego zajmuje się losem nekropolii żydowskich zlokalizowanych w blisko 500 miejscowościach. Przybliża dotyczące je szczególnie znamienne zdarzenia. Czyni to w kontekście odniesień do zmieniającego się na przestrzeni bez mała 90 lat stanu prawnego, który ostatecznie przyjął względnie korzystny kształt dzięki uchwalonej w 1997 r. ustawie o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich. Regulacja ta jednak nie normuje zagadnień ochrony omawianej grupy nekropolii w sposób całościowy. Są one bowiem objęte przepisami archaicznej, przywołanej wcześniej ustawy z 1959 r., która dopuszcza zachowania zagrażające trwaniu dużej części miejsc pochówku wyznawców judaizmu. Dodatkowo trzeba przy tym pamiętać, iż na terenie państwa wciąż znajdują się liczne nieoznaczone miejsca pochówku ofiar masowych morderstw ludności żydowskiej.

Recenzowana publikacja nie powinna umknąć uwadze prawników zajmujących się prawami człowieka, historią prawa, prawem wyznaniowym, prawem cywilnym oraz prawem administracyjnym odnoszącym się do pochówków i ruchu ludności. Wiedza w niej zawarta niewątpliwie będzie pożyteczna w toku dyskusji nad od dawna oczekiwanymi zmianami w prawie funeralnym.

Tadeusz J. Zieliński

ORCID 0000-0003-1195-0637

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
t.zielinski@chat.edu.pl

Dawid Binemann-Zdanowicz, *Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, Warszawa–Bielsko-Biała 2020, ss. 426.

Regulacja spraw majątkowych związków wyznaniowych to w systemie prawa polskiego postępowanie mające na celu przywrócenie własności nieruchomości kościołów i innych wspólnot religijnych utraconych przed upadkiem komunizmu. Problematyka ta w odniesieniu do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego jest przedmiotem monografii dr. Włodzimierza Bendzy, w odniesieniu do Kościoła Katolickiego zajął się nią monograficznie ks. prof. Dariusz Walencik, a sprawy grekokatolickiej Archieparchii Przemysko-Warszawskiej opracował prof. Marek Bielecki. Tak więc pośród związków wyznaniowych najbardziej dotkniętych utratą mienia przed wprowadzeniem demokratycznego systemu rządów w Polsce na naukowe opracowanie problematyki regulacyjnej oczekiwały dwa podmioty: Gminy Wyznaniowe Żydowskie oraz Kościół Ewangelicko-Augsburski. Recenzowana monografia Dawida Binemanna-Zdanowicza w pełni satysfakcjonujący sposób podejmuje zagadnienie zwrotu nieruchomości na rzecz ostatniego z wymienionych Kościołów.

Przedmiotem książki jest przebieg i wyniki postępowań regulacyjnych z wniosków osób prawnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (dalej też: KEA, Kościół Luteranski) w kontekście dziejów prawnych Kościołów (na czele z ich aspektem prawnomajątkowym), z którymi polski Kościół Luteranski został po II wojnie światowej pod względem prawnym powiązany. Praca podejmuje zatem bardzo rozległą i skomplikowaną problematykę wymagającą dużej biegłości szczególnie w zagadnieniach historii prawa polskiego, niemieckiego, prawa wyznaniowego, prawa cywilnego i prawa administracyjnego, a także XX-wiecznych dziejów politycznych. Jej skalę uświadamia chociażby informacja następująca: majątek, do którego Kościół Ewangelicko-Augsburski powinien mieć tytuł rewindykacyjny obejmował „ponad 4000 budynków, w tym 2000 kościołów, kaplic, plebanii oraz domów parafialnych itp., kilkadziesiąt szpitali, zakładów dobroczynnych oraz ponad 100 000 ha użytków rolnych” (s. 17).

Autor wyznaczył sobie zadanie przeanalizowania przekształceń stanu prawnego nieruchomości KEA i nieruchomości włączonych do niego w 1947 r. parafii innych Kościołów ewangelickich na przestrzeni wielu dekad, procesu tworzenia przepisów prawa o regulacji tegoż majątku w III Rzeczypospolitej, procesu stosowania tego prawa przez organy władzy publicznej, w tym komisję regulacyjną do spraw KEA oraz organy wymiaru sprawiedliwości. Celem było także skonfrontowanie rozstrzygnięć dokonanych przez wskazane organy z modelem normatywnym przyjętym dla procesu rewindykacji. Autor sformułował szereg szczegółowych tez badawczych, pośród których na czoło wysuwa się twierdzenie, że praktyka postępowań rewindykacyjnych dotyczących KEA „zasadniczo rozminęła się” z ustanowionymi w tym przedmiocie normami prawa (s. 19). W pracy trafność tego poglądu została rzetelnie i wszechstronnie udowodniona. Wykazano bowiem, że określone w ustawie z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (t.j. Dz.U. z 2015 r. poz. 43; dalej: „ustawa partykularna”) normy materialne i formalne regulacji nieruchomości kościelnych były respektowane przez organy państwa w dość ograniczonym stopniu.

Jeśli idzie o jej bazę materiałową, to w pracy nie pominięto chyba żadnego aktu prawnego mającego znaczenie dla tytułowej problematyki. Na szczególne docenienie zasługuje uwzględnienie bogatego zestawu orzecznictwa: sądów powszechnych, Sądu Najwyższego, sądów administracyjnych i Trybunału Konstytucyjnego, ale także – co jest zrozumiałe i szczególnie doniosłe do recenzowanej książki – decyzji Komisji Regulacyjnej do Spraw Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP za cały okres jej istnienia. Znane są trudności z dostępem do akt tego i podobnych organów. Bez znajomości materiałów komisji regulacyjnej zajmującej się sprawami KEA rzetelne przygotowanie omawianej monografii byłoby niemożliwe. Do zawartej w niej listy publikacji celowe byłoby dodanie dwóch napisanych przez historyków pozycji naświetlających stany faktyczne zagadnień podjętych w dysertacji: Alojzy Sitek, *Problem przejmowania kościołów ewangelickich przez katolików na Śląsku Opolskim po II wojnie światowej* (Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1985) i Piotr Szudłowski, *Łosy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej* (Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2001).

Wywód ujęty został w pięciu rozdziałach, w otwierającym całość Wprowadzeniu oraz w Zakończeniu. Obok tego w pracy znalazł się Wykaz skrótów, Bibliografia, Wykaz aktów prawnych, Wykaz orzecznictwa, wykaz akt komisji regulacyjnej do spraw KEA oraz angielskojęzyczne i niemieckojęzyczne streszczenia.

Rozdział I (ss. 23–94) pt. „Historyczne uwarunkowania ewangelickich roszczeń majątkowych” przedstawia niezbędne dla zrozumienia całości tytułowej

problematyki informacje dotyczące kształtowania się stanu prawnego oraz sytuacji faktycznej Kościołów ewangelickich w Polsce w więcej niż stuleciu poprzedzającym unormowanie prawne położenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III Rzeczypospolitej. Zarysowane zostały także założenia i realia polityki wyznaniowej władz międzywojennego państwa polskiego, okupanta hitlerowskiego oraz władz Polski Ludowej. Wywód ukształtowany został w taki sposób, by ujęto w nim kwestie szczególnie istotne dla problematyki majątkowej. Dane pomieszczone w pierwszym rozdziale, rozwijane i uzupełniane zresztą w dalszych częściach pracy, ukazujące tło przedmiotu monografii, przygotowują czytelnika do wniknięcia w zagadnienia podjęte w trzonie pracy rozpoczynającym się od drugiego rozdziału.

Rozdział II (ss. 95–134) pt. „Kościół Ewangelicko-Augsburski w okresie polskiej transformacji ustrojowej” ma na celu prezentację sytuacji KEA na przełomie lat 80. i 90. czyli w toku procesu przejścia państwa polskiego od systemu komunistycznego do demokratycznego systemu sprawowania władzy. Autor skupił się na ukazaniu wybranych aspektów problematyki prawnej Kościoła Luteranckiego (z naciskiem na wątek majątkowy) w schyłkowych latach Polski Ludowej i w początkowym okresie III RP, aż po uchwalenie ustawy partykularnej z 1994 r. Zgoła publicystyczny tytuł rozdziału zdaje się zapowiadać więcej, niż zawarta w nim treść oferuje. W istocie bowiem przynosi on wywód o ewolucji stosunku władz Polski Ludowej do kwestii wyznaniowej, głównie do Kościoła Katolickiego oraz o skutkach zwrotu polityki wyznaniowej państwa (na korzyść Kościoła Katolickiego) dla interesów majątkowych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W rozdziale tym znalazło się również omówienie położenia prawnego KEA w latach 1989–1994. Zrozumiała jest towarzysząca Autorowi chęć wyodrębnienia w wywodzie rozważań dotyczących konsekwencji dla spraw majątkowych KEA drastycznej zmiany postawy PZPR wobec Kościoła Katolickiego. Zbliżająca się do kresu swojego istnienia partia komunistyczna z czystego wyrachowania zdecydowała się bowiem z nadatkiem zaspokoić oczekiwania własnościowe największego Kościoła w Polsce, a przy tym zupełnie zlekceważyć aspiracje Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w zakresie odzyskania utraconego przezeń po wojnie mienia. Podejście to znalazło pełną akceptację władz tworzącej się III Rzeczypospolitej.

Rozdział III (ss. 135–235) pt. „Prace nad uregulowaniem sytuacji majątkowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP” przynosi szeroką prezentację wszystkich działań natury legislacyjnej podejmujących kwestie majątkowe luteranizmu polskiego. W szczególności ukazano tutaj ten wątek w toku prac nad ustawą partykularną z 1994 r., próby przygotowania przez stronę kościelną projektu reakcji prawodawczej na problemy wynikłe na gruncie stosowania tej ustawy oraz konsekwencje obowiązywania art. 25 ust. 5 Konstytucji RP dla

obecnej w KEA woli rewizji niektórych przepisów majątkowych ustawy partykularnej. Dokonana prezentacja projektów legislacyjnych, które nie stały się prawem, jest zabiegiem oczywistym i zarazem bardzo pożytecznym, gdyż oferuje materiał pozwalający zidentyfikować i rozważyć kwestie prawne pojawiające się w toku realizacji przepisów o regulacji mienia kościelnego.

Rozdział IV (ss. 236–318) pt. „Rewindykacja nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego” obejmuje rekonstrukcję danych o przebiegu regulacji spraw majątkowych KEA na podstawie ustawy partykularnej z 1994 r. Ukazuje podstawy normatywne tego procesu, doniosłe dla niego rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego i sądów administracyjnych oraz praktykę orzecniczą Komisji Regulacyjnej do Spraw KEA, przy uwzględnieniu zachowań uczestników postępowań przed tą komisją oraz egzemplarycznych stanów faktycznych. Jest to największa podstawowa jednostka redakcyjna książki, co jest jak najbardziej prawidłowe, gdyż Autor ukazuje w niej ośrodkową tematykę monografii.

Rozdział V (ss. 319–384) pt. „Roszczenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w świetle orzecznictwa Sądu Najwyższego i sądów powszechnych” zawiera wywód, bez którego nie sposób wyobrazić sobie właściwego opracowania materii określonej w tytule dzieła. Autor zdecydował się na poświęcenie orzecznictwu SN i sądów powszechnych odrębnego rozdziału, mimo że aspekt orzeczniczy podjęty już został w rozdziale IV, gdzie przedstawiono odnośne wypowiedzi Trybunału Konstytucyjnego i sądów administracyjnych. Oczywiście można było ogół wątków orzeczniczych umieścić w rozdziale IV. Trzeba jednak uznać, że za wyodrębnieniem wyników analiz orzecznictwa SN i sądów powszechnych przemawiają poważne racje. Po pierwsze, w sprawach, w których zespół orzekający komisji regulacyjnej nie uzgodnił orzeczenia, uczestnikom postępowania służy prawo złożenia wniosku do sądu (art. 45 ust. 2 ustawy partykularnej). Po drugie, rozstrzygnięć w sprawach toczonych przed sądami we wskazanym trybie jest znacznie więcej niż wyroków wydanych przez inne organy władzy sądowniczej. Po trzecie zaś, konstrukcja odrębnego rozdziału umożliwiła Autorowi osobne omówienie w poszczególnych podrozdziałach głównych problemów rysujących się w ramach tegoż orzecznictwa.

Lektura monografii Dawida Binemanna-Zdanowicza przekonuje, że zawarty został w niej całościowy, dokładny i wierny obraz rewindykacji mienia nieruchomości na rzecz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po upadku komunizmu w Polsce, z uwzględnieniem jego podstaw prawnych oraz kontekstu historycznego. Dzięki tej dysertacji znane dotąd tylko wąskiemu gronu osób realia przedmiotowego procesu oraz złożoność dotyczącego go reżimu prawnego wraz z towarzyszącą mu wykładnią sądową i administracyjną zostały zaprezentowane w fachowy sposób na potrzeby szerokiego obiegu naukowego. Czytelnik dzieła uzyskał dostęp do rzetelnej rekonstrukcji danych, które umożliwiają mu

wyrobienie sobie pogłębionego poglądu na temat doniosłej społecznie tytułowej problematyki.

W pracy dokonano wielu ważnych ustaleń. Do materii szczególnie godnych odnotowania należą następujące wątki.

Wraz z wypieraniem w 1945 r. wojsk niemieckich z ziem polskich i później Polsce przyznanych, nowa administracja państwowa tolerowała a niekiedy sprzyjała procesowi przejmowania przez katolików świątyń i innych nieruchomości Kościołów protestanckich. W efekcie, w nowych granicach państwa we władaniu Kościoła Katolickiego znalazło się kilka tysięcy ewangelickich obiektów sakralnych i z nimi związanych (domów parafialnych, pastorówek, organistówek, szkół, stacji diakonijnych etc.). Szereg nieruchomości znalazło się w zarządzie państwowych jednostek organizacyjnych. Nabycie to co do zasady odbywało się bez tytułu prawnego, którą to okoliczność władze Polski Ludowej starały się później normować poprzez wprowadzanie tzw. ustawodawstwa konwalidującego. Przejmowany po instytucjach ewangelickich majątek pierwotnie był własnością różnych Kościołów. Przytłaczająca większość z nich należała do uznanych w II Rzeczypospolitej Kościołów ewangelickich tradycji luteranckiej lub z nią związanych. W tym kręgu znajdowały się nie tylko Kościoły o wyraźnym profilu luteranckim jak Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP i Kościół Ewangelicko-Luterski w Polsce Zachodniej, ale także Kościoły unijne jak Ewangelicki Kościół Unijny w Polsce (z konsystorzem w Poznaniu), Ewangelicki Kościół Unijny na Polskim Górnym Śląsku (z siedzibą władz w Katowicach) oraz Ewangelicki Kościół Wyznań Augsburskiego i Helweckiego (z siedzibą w Stanisławowie). Do tego dochodziły wspólnoty braci morawskich (tzw. herrnhutów). Parafie wymienionych Kościołów unijnych w zdecydowanej większości miały charakter luterancki. Recenzowana monografia ukazując skalę zawłaszczenia mienia tych podmiotów wskazuje na istotę zaistniałego zjawiska: nowe, wprowadzone przez ZSRR władze Polski usunęły z obrotu prawnego uznane w II Rzeczypospolitej luteranckie i związane z luteranizmem wspólnoty religijne z wyjątkiem jednej (Kościół Ewangelicko-Augsburski), a przytłaczającą większość mienia podmiotów zniesionych przekazały we władanie Kościołowi Katolickiemu. Proces ten był o tyle ułatwiony, że ludność Kościołów o niemieckim profilu narodowościowym w wyniku uzgodnień jałtańskich i poczdamskich stopniowo opuszczała tereny przyznane Polsce, a ich świątynie stały w wielu przypadkach porzucone. Nowa władza zignorowała zatem wyznaniowe postanowienia obowiązującej konstytucji chroniące Kościoły uznane w II RP, stwierdziła, że te związki religijne nie istnieją, a ich majątek dowolnie rozdysponowała (wszakże ich parafie włączyła do KEA). Kościół Ewangelicko-Augsburski, o którego polskie oblicze narodowe aż po męczeńską śmierć z rąk niemieckich nazistów walczył m.in. jego zwierzchnik biskup Juliusz Bursche (1862–1942), miał na tej operacji prawnomajątkowej

skorzysać. Miał stać się jedynym Kościołem luteranckim w powojennej Polsce i miał mieć nadzieję na wejście w jakąś znaczącą część spuścizny majątkowej po likwidowanych Kościołach. Co prawda zdobył pozycję jedynego spadkobiercy kilkunastowiecznych dziejów luteranizmu polskiego, lecz nie tylko nie odniósł poważnych korzyści ludzkich i majątkowych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, co było w dużym stopniu spowodowane przez alianckie decyzje o masowych przesiedleniach Niemców i przez warunki życia w rodzącym się totalitarnym państwie, ale na domiar złego nie mógł liczyć na terenie tzw. Starego Kraju na utrzymanie stanu posiadania sprzed 1 września 1939 r. Autor monografii podnosi, że władze Polski Ludowej aż po swój upadek w 1989 r. konsekwentnie i nieustępliwie utrzymywały granice majątkowego stanu posiadania Kościoła Katolickiego i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (z oczywistą dysproporcją na rzecz tego pierwszego) wyznaczone w pierwszych powojennych latach. Dopatruje się w tej postawie triumfu mentalności endeckiej (polsko-nacjonalistycznej), za wszelką cenę zabiegającej o zwycięstwo polskości i katolicyzmu w myśl zbitki pojęciowej „Polak-katolik”, podzielanej oraz urzeczywistnianej nawet przez powojennych komunistów polskich. Mentalność ta miała działać na rzecz usunięcia z podlegających Polsce ziem wpływów oraz śladów niemieczyny i ewangelicyzmu, ulegając kolejnemu stereotypowi ujętemu w haśle „Niemiec-ewangelik”. W kontekście tych tez zasadne jest pytanie, czy po zbrodniach III Rzeszy i jej sprzymierzeńców w Polsce z lat okupacji hitlerowskiej oraz wobec rozstrzygnięć alianckich o wysiedleniu ludności niemieckiej możliwy był inny scenariusz działań władz polskich wobec Kościołów ewangelickich, nawet przy założeniu, że władze te przystępują do budowy państwa demokratycznego? Która i jaka władza byłaby w stanie odmówić żywiołowi kilku milionów przemieszczanych z dotychczasowych siedzib Polaków prawa korzystania z opuszczonych przez kilka milionów Niemców świątyń, i to Niemców, którzy w oczach podbitych narodów Europy Wschodniej – często zasadnie – jawili się jako zbrodniarze lub sprawcy innych okrucieństw? Oczywiście bulwersujące jest to, że jedyną ofiarą swego rewanżu w obszarze mienia kościelnego za czyny nazistów padli na terenie nowej Polski ewangelicy. A przecież – jak dowodzi Autor – do 1942 r. niemiecką listę narodowościową (*Deutsche Volksliste*) podpisało 3 124 000 obywateli polskich (s. 386), podczas gdy ewangelików w II Rzeczypospolitej (łącznie z polskimi patriotami z KEA) było ok. 800 tys.

Niewątpliwie przynębiający jest obraz postawy wielu przedstawicieli państwa polskiego (władz administracji centralnej, wymiaru sprawiedliwości, organów samorządu terytorialnego) wobec starań rewindykacyjnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego po upadku komunizmu. Bardzo wolno posuwały się prace na ustawą partykularną z 1994 r., co umożliwiało niekontrolowany obrót mieniem przewidywanym do restytucji. Projekt tego aktu przedłożony

w Sejmie przez rząd Hanny Suchockiej w istocie miał blokować odzyskanie przez KEA nieruchomości w znaczącej skali. Odmiana przyszła po rozpoczęciu procedury legislacyjnej w Sejmie II kadencji (1993–1997), zdominowanym przez dwa pokomunistyczne ugrupowania: Sojusz Lewicy Demokratycznej i Polskie Stronnictwo Ludowe. Na tym etapie prac nad ustawą znacząco rozszerzono zakres przedmiotowy rewindykacji nieruchomości oraz wprowadzono tryb regulacyjny przed parytetową komisją rządowo-kościelną, wzorowaną na katolickiej Komisji Majątkowej. Po uchwaleniu ustawy partykularnej z 1994 r. nie szybko powołano komisję regulacyjną dla spraw KEA, a gdy już rozpoczęła ona działanie to przyjęła zawężającą interpretację art. 40, który dawał największe możliwości reprivatyzacyjne. Na domiar złego orzecznictwo sądów powszechnych przybrało dla roszczeń KEA dość niekorzystny kierunek, co w dużej liczbie przypadków poskutkowało upadkiem wniosków. Autor szczegółowo i wnikliwie przedstawia przeszkody piętrzone przez czynniki państwowe w toku regulacji. Przybliży starania strony rządowej w komisji regulacyjnej dążące do zminimalizowania liczby składanych wniosków (spór na tle treści art. 40 ust. 1 pkt 1 ustawy partykularnej), postulat Departamentu Wyznań MSWiA, by KEA uzyskał ustawowe stwierdzenie następstwa prawnego po dawnych niemieckich Kościołach ewangelickich, których majątek miał być przedmiotem regulacji. Wykazuje praktyki organów administracji rządowej i samorządowej, sankcjonowane przez sądy, polegające na odwoływaniu się do instytucji zasiedzenia nieruchomości i przemilczenia. Relacjonuje przypadki zbywania nieruchomości będących przedmiotem regulacji w trakcie tegoż postępowania, przypadki prowadzenia (wbrew zakazowi ustawowemu) w stosunku do procedowanych w komisji regulacyjnej nieruchomości równoległych procedur, przypadki niedostępiania akt przez aktualnych posiadaczy nieruchomości czy wręcz negowanie ich istnienia.

Omawiając starania KEA o precyzację ustawy partykularnej z 1994 r. Dawid Binemann-Zdanowicz podejmuje kwestię realizacji art. 25 ust. 5 Konstytucji RP w odniesieniu do tego związku wyznaniowego. Wskazany przepis ustawy zasadniczej zaprojektowany został w celu zapewnienia wspólnotom religijnym innym niż Kościół Katolicki prawa do uzgadniania ze stroną państwową zmian w ich statusie prawnym, w pewnej analogii do konkordatu (bilateralny model normowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych). Autor trafnie zauważył, że art. 25 ust. 5 od ponad 20 lat jest w stanie „hibernacji” (s. 169), „marginalizacji” (s. 177), swoistego „vacatio legis” (s. 169). W efekcie wszelkie nowelizacje ustaw dotyczących spraw wyznaniowych, w tym i dwustronnych relacji państwa ze wspólnotami religijnymi, dokonują się z pominięciem trybu określonego w art. 25 ust. 5 czyli „w trybie pozakonstytucyjnym” (można się doszukać jednej ustawy powstałej zgodnie z tym przepisem konstytucji, a mianowicie ustawy

z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa, Dz.U. Nr 144, poz. 849).

W tekście pojawiają się oczywiście stwierdzenia kontrowersyjne, bez których nie sposób wyobrazić sobie obszernej monografii. Tytułem przykładu przywołajmy dwie problematyczne wypowiedzi. Pisząc konkordacie z 1925 r. Autor mówi o jego „wypowiedzeniu” przez stronę polską (s. 60). Jest to pogląd przyjęty przez kręgi katolickie. Więcej racji przemawia jednak za stanowiskiem, iż ta umowa międzynarodowa wygasła na skutek naruszenia jej postanowień przez władze Kościoła Katolickiego w okresie okupacji. Oczywiście konkordat zawarty jest nie między Stolicą Apostolską a „rządem polskim”, lecz między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (s. 30). Z kolei zajmując się ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz.U. z 1998 r. Nr 59 poz. 375) Autor stwierdza: „[p]ublikacja jej odwlekła się jednak o blisko 11 miesięcy, gdyż z uwagi na fakt, że w dniu 25 czerwca 1997 r. Prezydent RP zarządził wybory parlamentarne na dzień 21 września 1997 r. rząd W. Cimoszewicza nie zdecydował się na ogłoszenie tej ustawy przed wyborami. W wyniku wrześniowych wyborów do władzy doszła prawicowa koalicja AWS, która z opublikowaniem tej ustawy wstrzymała się ponad pół roku.” (s. 184). Powody późnej publikacji tego aktu były jednak inne. Kilka miesięcy po uchwaleniu ustawy prezydent Aleksander Kwaśniewski w trybie prewencyjnym zaskarżył ją do Trybunału Konstytucyjnego, formułując szeroki katalog zarzutów (m.in. w sprawie wpisu ocen z nauki religii na świadectwa szkół publicznych). TK wydał wyrok 5 maja 1998 r. (sygn. K. 35/97) stwierdzając zgodność z konstytucją zakwestionowanych przepisów (Dz.U. z 1998 r. Nr 59 poz. 381). A zatem ani rząd Włodzimierza Cimoszewicza ani rząd Jerzego Buzka nie spowodował niedopuszczalnej zwłoki w publikacji tej ustawy. W tamtych czasach bowiem jeszcze nikt w Polsce nie dopuszczał myśli, by odmawiać publikacji w „Dzienniku Ustaw” poprawnie wydanych aktów państwowych.

Recenzowana monografia stanowi drukowaną wersję rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. Wojciecha Brzozowskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, obronionej tam w 2019 r. Niewątpliwie stanowi ona cenne i godne lektury uzupełnienie dotychczasowych analiz naukowych dotyczących cywilistycznych i administracyjnoprawnych aspektów bytu związków wyznaniowych w Polsce, historii stosunków między państwem a Kościołami mniejszościowymi oraz polityki wyznaniowej państwa w ostatnim z górą stuleciu.

Piotr Steczkowski

SPRAWOZDANIE Z XVII OGÓLNOPOLSKIEGO SYMPOZJUM PRAWA
WYZNANIOWEGO „ORZECZNICTWO W SPRAWACH WYZNANIOWYCH”
KOMBORNIA, 22–24 WRZEŚNIA 2020 R.

W dniach 22–24 września 2020 r. w Komborni koło Krosna, w malowniczym „Dworze Kombornia” odbyło się XVII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego. Sympozjum zostało zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego we współpracy z Instytutem Nauk Prawnych Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz z Instytutem Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie. Ze względu na stan epidemii organizatorzy przesądziła o formie hybrydowej tego sympozjum. Oznaczało to, że pewna część uczestników brała w nim udział zdalnie, przez połączenie internetowe.

Tematyka Sympozjum oscylowała wokół problematyki orzecznictwa sądów i trybunałów w kwestiach wyznaniowych ujętego w rozmaitych perspektywach (historycznej, porównawczej, międzynarodowej itd.). W związku z tym organizatorzy zaplanowali cztery zasadnicze sesje obrad. Ponadto w programie Sympozjum przewidziano wydarzenie szczególne, jakim była uroczystość zaprezentowania i wręczenia książki jubileuszowej dedykowanej księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu.

Sympozjum rozpoczęło się w godzinach popołudniowych we wtorek, 22 września 2020 r. Jego otwarcia i przywitania uczestników dokonał Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego prof. AszWoj dr hab. Marek Bielecki (Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie). On też przewodniczył pierwszej sesji obrad. W jej trakcie zostało wygłoszonych sześć referatów. Swoje wystąpienia zaprezentowali: dr hab. prof. UO Paweł Sobczyk, który poruszył ogólny temat pt. *Ars iuris w sprawach wyznaniowych*; prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT), który zaprezentował temat pt. *Judykatura w sprawach wyznaniowych w Republice Irlandii*; z kolei ks. dr hab. prof. UO Dariusz Walencik w swoim wystąpieniu scharakteryzował *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego, Sądu Najwyższego i Naczelnego Sądu Administracyjnego dotyczące komisji regulacyjnych*; następnie ks. dr hab. prof. UZ Tadeusz Stanisławski przedstawił zagadnienie pt. *Indywidualne interpretacje podatkowe w wyznaniowych sprawach*

gospodarczych; kolejny prelegent ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski (ASzWoj) przedstawił bardzo szczegółowe zagadnienie pt. *Odmowa udostępnienia wizerunku twarzy ze względu na zakaz ujawniania przekonań religijnych lub filozoficznych w orzecznictwie administracyjnym i sądownoadministracyjnym. Opinia biegłego*; jako ostatnia w tej sesji wystąpiła dr Justyna Krzywkowska (UWM), która wygłosiła referat pt. *Odmowa zgody na rozwód podyktowana względami religijnymi*. Na zakończenie tej sesji obrad nastąpiła krótka dyskusja na temat wygłoszonych referatów, a następnie organizatorzy zarządzili przerwę.

O godz. 18 rozpoczęła się główna uroczystość dnia, czyli zaprezentowanie i wręczenie Księgi Jubileuszowej dedykowanej Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu. Na początku Prezes PTPW prof. Marek Bielecki przywitał zgromadzonych gości i przedstawił program uroczystości. Następnie prof. Paweł Sobczyk dokonał prezentacji wydanej księgi jubileuszowej. Jak podkreślił w swoim wystąpieniu, Osoba Dostojnego Jubilata sprawiła, że swoje teksty do księgi jubileuszowej nadesłało wielu autorów, specjalistów z różnych dziedzin prawa i reprezentujących różne ośrodki naukowe. Po prezentacji księgi nastąpiła zasadnicza część uroczystości, czyli laudacja na cześć Jubilata. Wygłosił ją ks. dr hab. prof. UR Piotr Steczkowski. Ukazał w niej sylwetkę Dostojnego Jubilata w dość oryginalnej, niekiedy wręcz humorystycznej, formule, odwołując się do historii Jaślisk, czyli rodzinnej miejscowości Księdza Profesora, co zostało dobrze przyjęte przez wszystkich zgromadzonych. Po laudacji nastąpiło wręczenie księgi Jubilatowi i składanie gratulacji. Na zakończenie słowo podziękowania do redaktorów, autorów i organizatorów uroczystości skierował główny bohater wieczoru ks. prof. Artur Mezglewski. Uroczystość została dopełniona wspólną kolacją połączoną z degustacją win z dworskiej piwnicy.

Kolejny dzień Sympozjum obfitował w liczne wystąpienia i prezentacje referatów. Z tego powodu poszczególne sesje były prowadzone równoległe. Sesja nr 2A została poświęcona tematyce historycznej. Przewodniczył jej ks. prof. KUL dr hab. Piotr Stanisław. W jej trakcie referaty wygłosili: dr hab. Rafał Łatka (IPN) pt. *Procesy polityczne duchownych w okresie Polski Ludowej*; dr hab. prof. UO Andrzej Szymański pt. *Sprawa ks. Alfonsa Millera. Oskarżenie – śledztwo – wyrok – uwolnienie*; mgr Tomasz Resler (UWr) pt. *Przedwojenne ustawy wyznaniowe – wybrane problemy we współczesnym orzecznictwie sądowym*; dr hab. prof. ASzWoj Marek Bielecki pt. *Wpływ orzecznictwa na sytuację prawną Świadków Jehowy w Polsce w kontekście bezpieczeństwa państwa*.

Natomiast sesja nr 2B była poświęcona problemowi dyskryminacji ze względów wyznaniowych. Obrady prowadziła dr Justyna Krzywkowska. Referaty wygłosili: dr hab. prof. UO Jerzy Nikolajew pt. *Dyskryminacja ze względu na bezwyznaniowość w pracy. Rozważania na kanwie orzeczeń sądowych zapadłych w sprawie Grażyny Juszczyk*; ThLic. Mgr. Michaela Moravčíková, Th.D. (Uniwersytet

Trnavski) pt. *Wolność wyznania w prawie pracy i orzecznictwo (Religious Freedom in Labour Law and Case Law)*; dr Krystyna Ziółkowska (UWM) pt. *Orzecznictwo w sprawach o dyskryminację w miejscu pracy ze względu na wyznanie*; ks. dr Marek Paszkowski (UWM) pt. *Zatrudnianie przez Kościół katolicki a zasada niedyskryminacji ze względu na religię lub przekonania*.

Po każdej z sesji miała miejsce dyskusja. Po niej, zgodnie z programem, uczestnicy sympozjum mogli w czasie przerwy uraczyć się dobrą kawą lub herbatą oraz skosztować smakowitego ciasta.

Po przerwie, zgodnie z planem, rozpoczęły się kolejne obrady, prowadzone podobnie jak poprzednio w sesjach równoległych. I tak: sesji nr 3A przewodniczył ks. prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski, a referaty wygłosili: dr Marcin Olszówka (Uczelnia Łazarskiego) pt. *Symbole religijne w budynkach publicznych – synteza polskiej judykatury w III RP*; dr Michał Poniatowski (UKSW) pt. *Wartości chrześcijańskie w orzecznictwie SN oraz sądów powszechnych*; dr Michał Skwarzyński (KUL), *Standard ochrony przed bluźnierstwem w orzecznictwie ETPCz a rola sądu krajowego*; mgr Katarzyna Pluta (UO), *Udzielenie ateiście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych. Wybrane orzecznictwo SN*.

Jeśli chodzi o sesję nr 3B, to przewodnictwo obradom powierzone zostało prof. ASzWoj dr hab. Marzenie Toumi, zaś referaty wygłosili: ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański pt. *Uzyskanie osobowości prawnej w orzecznictwie sądowym*; dr hab. prof. KUL Anna Tunia pt. *Wykorzystanie dróg i placów publicznych przez wyznaniowe jednostki organizacyjne na potrzeby działalności własnej. Uwagi na tle orzecznictwa sądów powszechnych*; dr Marta Osuchowska (UKSW) pt. *Edukacja religijna w szkołach publicznych a zasada neutralności państwa. Uwagi na tle wyroku Sądu Najwyższego Argentyny z 2017*; dr Konrad Walczuk (ASzWoj), *Wpływ orzecznictwa sądów zagranicznych na orzecznictwo krajowe na przykładzie Republiki Czeskiej i Republiki Słowackiej*. Obrady każdej sesji zostały podsumowane w dyskusji.

Ostatnia, czwarta sesja Sympozjum była prowadzona w trybie on-line. Moderowana była przez Prezesa Towarzystwa profesora Marka Bieleckiego. W jej trakcie swoje przedłożenia przedstawili: dr hab. prof. UW Wojciech Brzozowski – referat pt. *Zakaz zasłaniania twarzy w miejscach publicznych – między Europejskim Trybunałem Praw Człowieka a Komitetem Praw Człowieka ONZ*; prof. dr hab. Bartosz Rakoczy (UMK) – referat pt. *Wykładnia z zastosowaniem prawa kanonicznego a związanie sądów prawem kanonicznym w orzecznictwie sądów polskich*; dr Aneta Abramowicz (KUL) – referat pt. *Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania w świetle orzeczenia ETPCz z dnia 19 grudnia 2018 r. w sprawie Molla Sali v. Grecja*; dr Michał Zawislak (KUL) – referat pt. *Świeckość państwa francuskiego w świetle orzecznictwa*; dr Marek Strzała (UJ) – referat pt. *Wybrane hiszpańskie orzecznictwo dotyczące stosowania prawa kanonicznego*

w obrocie cywilnoprawnym; dr Mariusz Grabowski (UKSW) – referat pt. *Problem ochrony uczuć religijnych przed ich naruszaniem w sferze radiofonii i telewizji w świetle orzecznictwa i stanowisk Trybunału Konstytucyjnego*; dr Maciej Kubala – referat pt. *Lekarska klauzula sumienia w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego RP*; dr Michał Ożóg (UJ) – referat pt. *Orzecznictwo w sprawach ustanowienia patrona wspólnoty samorządowej w perspektywie rozwoju ochrony wolności sumienia i religii*; dr Konrad Zamirski (ChAT) – referat pt. *Status Międzykościelnej Komisji Regulacyjnej w świetle orzecznictwa sądów administracyjnych i Trybunału Konstytucyjnego w Polsce*; Oliwia Rybczyńska – referat pt. *Swoboda sumienia jako dobro osobiste w orzecznictwie sądów krajowych*

Była to najdłuższa i najbardziej wymagająca dla uczestników część robocza Sympozjum. Dlatego po jej zakończeniu postanowiono, że dyskusja zostanie przeniesiona na godziny wieczorne i włączona w ramy zaplanowanego podsumowania całego Sympozjum.

Zgodnie z przyjętym zwyczajem również i tym razem uczestnicy Sympozjum mieli możliwość odbycia wycieczek turystycznych po okolicy. Szczegółowych informacji, a także porad i wskazówek udzielił wszystkim chętnym gospodarz obiektu pan Ryszard Skotniczny.

Po powrocie uczestników ze zwiedzania okolicy miała miejsce dyskusja końcowa i podsumowanie obrad Sympozjum. W jej trakcie została podkreślona waga poruszanej tematyki, także w kontekście sytuacji prawnej, w jakiej przyszło działać Kościołom i innym związkom wyznaniowym spowodowanej epidemią. Zwrócono uwagę na konieczność pogłębienia tematyki orzecznictwa w sprawach wyznaniowych, ponieważ w trakcie obrad ujawniło się wiele problemów do tej pory nie w pełni uświadomionych. Z satysfakcją zauważono, że udział w Sympozjum wzięli także przedstawiciele Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Na zakończenie prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, prof. ASzWoj dr hab. Marek Bielecki podziękował organizatorom za przygotowanie i przebieg Sympozjum, a wszystkim uczestnikom za przybycie, wygłoszenie referatów, udział w dyskusji i stworzenie milej atmosfery dla obrad. Wszyscy życzyli sobie, aby następne sympozjum mogło odbyć się w normalnych okolicznościach bez epidemicznych obostrzeń. Sympozjum po raz kolejny potwierdziło znaczenie tego rodzaju spotkań naukowych dla rozwoju nauki prawa wyznaniowego, a także dla praktyki prawa. Wymiana poglądów i możliwość uczestnictwa w bezpośredniej dyskusji osób wywodzących się z różnych ośrodków naukowych i zajmujących się różnymi obszarami prawa wyznaniowego stanowi niczym niezastąpioną wartość, służącą rozwojowi całego Towarzystwa.

Michał Poniatowski

ORCID 0000-0002-7263-4550

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

michal.poniatowski@adwokatura.pl

WALNE ZGROMADZENIE CZŁONKÓW
POLSKIEGO TOWARZYSTWA
PRAWA WYZNANIOWEGO, 8 WRZEŚNIA 2021 R.

SPRAWOZDANIE ZARZĄDU
POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO
DLA WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW PTPW
ZA OKRES OD 13 CZERWCA 2020 R. DO 8 WRZEŚNIA 2021 R.

Zarząd Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (PTPW) IV kadencji (lata 2020-2024) przedkłada Walnemu Zgromadzeniu Członków PTPW sprawozdanie ze swojej działalności za okres od 13 czerwca 2020 r. do 8 września 2021 r., co następuje na podstawie § 20 pkt 2 Statutu PTPW.

1. Okres objęty sprawozdaniem

Sprawozdanie obejmuje okres między Walnym Zgromadzeniem Członków PTPW odbytym dnia 13 czerwca 2020 w Warszawie, a posiedzeniem Zarządu odbytym dnia 8 września 2021 r. w formie hybrydowej. Sprawozdanie zostało przyjęte w trakcie tegoż posiedzenia Zarządu w drodze uchwały.

2. Skład Zarządu

W okresie sprawozdawczym Zarząd IV kadencji posiadał 10-osobowy skład wybrany przez Walne Zgromadzenie dnia 13 czerwca 2020 r., tj.: prezes: prof. ucz. AszWoj dr hab. Marek Bielecki; wiceprezesa: prof. ucz. UW dr hab. Wojciech Brzozowski, prof. ucz. KUL dr hab. Piotr Stanisławski, prof. ucz. UO dr hab. Dariusz Walencik, sekretarz: dr Michał Poniatowski, skarbnik: dr Justyna Krzywkowska, członkowie: dr hab. Maciej Miłkuła, dr Marek Strzała, prof. ucz. KUL dr hab. Anna Tunia, prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński.

3. Odbyte posiedzenia Zarządu i dokumentacja PTPW

3.1. W sprawozdawanym przedziale czasowym Zarząd odbył 5 posiedzeń w formie hybrydowej albo zdalnej.

3.2. Dokumentacja związana z założeniem i rejestracją Towarzystwa oraz dokumentacja bieżącej działalności Zarządu przechowywana jest w Warszawie i znajduje się pod pieczęcią Sekretarza Zarządu.

4. Stan członkowski

W okresie sprawozdawczym przyjęto do Towarzystwa 5 osób, w tym 3 osoby jako członkowie zwyczajni i 2 osoby jako nadzwyczajnych. Towarzystwo liczy 108 osób, w tym jest 94 członków zwyczajnych i 14 członków nadzwyczajnych. W okresie sprawozdawczym zmarło 3 członków zwyczajnych: ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, prof. dr hab. Janusz Osuchowski oraz prof. dr hab. Michał Pietrzak.

5. Składki członkowskie i finanse

Aktualną sytuację finansową Towarzystwa przedstawia sprawozdanie Skarbnika PTPW, towarzyszące niniejszemu sprawozdaniu. Rozliczenia finansowe dokonywane są bezgotówkowo i zgodnie z *Regulaminem obiegu dokumentów finansowych Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego* wprowadzonym uchwałą Zarządu PTPW nr 16/2018 z dnia 15 marca 2018 r.

6. Działalność naukowa i wydawnicza

6.1. W okresie sprawozdawczym w dniach 22-24 września 2020 r. PTPW było wraz z Instytutem Nauk Prawnych Uniwersytetu Rzeszowskiego i Instytutem Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie współorganizatorem XVII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Orzecznictwo w sprawach wyznaniowych.*, które odbyło się w Kombornii.

6.2. W zakresie spraw periodyku naukowego Towarzystwa pt. „Przegląd Prawa Wyznaniowego” (PPW) należy przedstawić następujące informacje. Został wydany 12 t. Przeglądu Prawa Wyznaniowego. Aktualnie trwają prace nad tomem 13, który zostanie wydany do końca 2021 r.

W wykazie czasopism naukowych ogłoszonym komunikatem MNiSW z „Przegląd Prawa Wyznaniowego” otrzymał 70 pkt. W latach 2019-2020 periodyk jest beneficjentem programu „Wsparcie dla czasopism naukowych”, z którego środki zostaną wykorzystane na podniesienie poziomu praktyk wydawniczych i edytorskich umożliwiających wejście PPW w międzynarodowy obieg naukowy oraz aplikację do baz Scopus i Web of Science. Dzięki wsparciu z programu WCN w przygotowaniu jest nowa strona internetowa czasopisma; zaimplementowano na niej internetowy system obsługi procesu wydawniczego Open Journal Systems; zakupiono program antyplagiacyjny i cyfrowe identyfikatory DOI (digital object identifier); zaś w ramach upowszechniania rozesłano archiwalne numery PPW do bibliotek naukowych w Polsce oraz zaprojektowano i wykonano roll-up.

- w ramach WCN podnieśliśmy poziom recenzji artykułów
- rozliczony został program WCN
- przygotowana i wysłana została ankieta czasopisma do bazy ICI Journals Master List

Na podstawie umowy o kolportaż, zawartej w 2013 r. pomiędzy firmą P.W. Idealit a PTPW, wszystkie tomy czasopisma w wersji drukowanej są dostępne w sprzedaży poprzez księgarnię internetową Academicon.pl. Wersje elektroniczne tekstów z tomów 1-10 dostępne są w internetowej „Czytelni Czasopism on-line”, prowadzonej przez Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska, zaś tom 11 zamieszczony został w otwartym dostępie na nowej witrynie internetowej czasopisma: <http://przeglad.ptpw.pl/>. Od tomu 11 tekstom publikowanym na łamach PPW zaczęto nadawać cyfrowe numery DOI. W 2020 r. Została wydana również monografia z okazji 60. urodzin ks. Prof. Artura Mezglewskiego pt. Człowiek – Państwo-Kościół.

6.4. W dniu 9 kwietnia 2021 r. r. na Uniwersytecie Opolskim w Opolu odbył się IV Ogólnopolski Studencki Konkurs Wiedzy z Zakresu Prawa Wyznaniowego. Temat przewodni tej edycji konkursu brzmiał „*Ograniczenia wolności sumienia i religii*”. Do konkursu zgłosiło się czternaścioro uczestników, reprezentujących m. in. Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie - Wydział Prawa Kanonicznego oraz Wydział Prawa i Administracji, oraz Uniwersytet Opolski. W zmaganiach konkursowych pierwsze miejsce zajął Pan Igor Mędela z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Zaś kolejne miejsca należały do przedstawicieli Uniwersytetu Opolskiego. I tak drugie miejsce zajął Pan Bartłomiej Biernacki, trzecie Pan Krzysztof Górecki.

6.5. Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego jest nadal członkiem International Consortium for Law and Religion Studies (Międzynarodowe Konsorcjum

Studiów o Stosunkach Prawo-Religia) z siedzibą w Mediolanie i na bieżąco opłaca składkę członkowską.

7. Wizerunek publiczny PTPW

7.1. Towarzystwo szczegółowo informuje o swojej działalności poprzez własne czasopismo naukowe „Przegląd Prawa Wyznaniowego”, ukazujące się w cyklu rocznym, w którego każdym tomie zamieszczana jest kronika działalności PTPW, a także poprzez stronę internetową www.ptpw.pl. W roku 2019 uruchomiona została nowa wersja tej strony, dostosowana do urządzeń mobilnych.. Kontynuowane są prace nad stworzeniem serwisu internetowego, dostępnego on-line (także na urządzeniach mobilnych), na którym gromadzone będą źródła prawa, orzecznictwo oraz literatura z zakresu prawa wyznaniowego. W założeniu, będzie on praktycznym uzupełnieniem dotychczasowej strony internetowej Towarzystwa.

7.2. PTPW wywiązało się w 2020 r. z obowiązku przekazania danych statystycznych i przesłało do Głównego Urzędu Statystycznego sprawozdanie ze swej działalności.

8. Kontrola działań Zarządu

Działalność Zarządu jest przedmiotem kontroli Komisji Rewizyjnej PTPW. Członkowie Komisji są stale zapraszani do udziału w posiedzeniach Zarządu i posiadają łatwy dostęp do całej dokumentacji Towarzystwa.

9. Podziękowanie

Zarząd wyraża wdzięczność członkom Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego za wszelkie zaangażowanie w działalność naszego stowarzyszenia.

PROTOKÓŁ

Z WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW
POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO
ODBYTEGO W DNIU 8 WRZEŚNIA 2021 R.

I. W dniu 8 września 2021 r. odbyło się Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (WZCz) w formie hybrydowej. Miejscem

Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego...

zebrania był hotel „Pałac Mała Wieś” (Mała Wieś 40; 05-622 Belsk Duży). WZCz odbyło się w drugim dniu obrad XVIII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *30-lecie ustaw wyznaniowych. Czy potrzebna jest reforma prawa wyznaniowego w Polsce?* Walne Zgromadzenie rozpoczęło o godz. 15.30.

II. W posiedzeniu udział wzięło w formie hybrydowej 30 członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Lista obecności w załączeniu.

III. Wraz z zawiadomieniem o zwołaniu Walnego Zgromadzenia przesłana została członkom PTPW następująca propozycja porządku obrad:

- 1) otwarcie obrad przez Prezesa PTPW;
- 2) powołanie protokolanta, Komisji Skrutacyjnej i Komisji Uchwał;
- 3) przyjęcie regulaminu obrad;
- 4) powołanie prezydium i wybór przewodniczącego obrad;
- 5) przyjęcie porządku obrad;
- 6) rozpatrzenie sprawozdania Zarządu PTPW za okres od 13 czerwca 2020 r. do 8 września 2021 r.;
- 7) rozpatrzenie sprawozdania finansowego PTPW za 2020 r.;
- 8) rozpatrzenie sprawozdania z kontroli przeprowadzonej przez Komisję Rewizyjną;
- 9) rozpatrzenie sprawozdania z działalności Komisji Rewizyjnej;
- 10) podjęcie uchwał w sprawie przyjęcia sprawozdania Zarządu PTPW za okres od 13 czerwca 2020 r. do dnia 8 września 2021 r.
- 11) podjęcie uchwały w sprawie przyjęcia sprawozdania finansowego PTPW za 2020 r.;
- 12) rozpatrzenie projektu budżetu PTPW na rok 2021 i głosowanie w przedmiocie jego zatwierdzenia;
- 13) wolne wnioski.

Ad. 1. Zebranie otworzył Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego prof. ucz. dr hab. Marek Bielecki (MB), który powitał serdecznie przybyłych członków Towarzystwa. Następnie sporządzone zostały listy obecności: odrębne dla członków zwyczajnych i członków nadzwyczajnych. Sprawdzono kworum. W dniu 8 września 2021 r. PTPW liczyło 105 członków (w tym członków zwyczajnych uprawnionych do głosowania – 94), zatem wymagane kworum do prowadzenia obrad Walnego Zgromadzenia wynosiło 53 członków PTPW. Po sprawdzeniu obecności stwierdzono, iż w WZCz nie bierze udziału wymagana liczba członków PTPW z prawem głosu. W związku z tym MB stwierdził brak kworum, a następnie poinformował, iż w zawiadomieniu o zwołaniu Walnego Zgromadzenia podany został również jego drugi termin wyznaczony zgodnie z § 18 ust. 4 pkt 2

Statutu PTPW w tym samym dniu o godz. 16.30. Wobec powyższego ogłoszono przerwę w obradach.

IV. Obrady Walnego Zgromadzenia Członków zostały wznowione o godz. 16.30.

Ad. 2. Po wznowieniu obrad nadal prowadził je MB, który zaproponował powołanie na protokolanta dr Michała Poniatowskiego (MP). MO wyraziła zgodę. Nie było innych propozycji. Nikt nie zgłosił sprzeciwu. Przystąpiono do głosowania, w którym WZCz jednomyślnie powołało na tę funkcję MP.

Ad. 3. Przystąpiono do wyboru Komisji Skrutacyjnej i Komisji Uchwał. Do składu Komisji Skrutacyjnej zgłoszeni zostali: prof. ucz. dr hab. Konrad Walczuk (KW), dr Michał Olszówka (MOlsz) i prof. dr hab. Tadeusz Stanisławski (TS). Zgłoszone osoby wyraziły zgodę na kandydowanie. Przystąpiono do głosowania, w którym WZCz jednomyślnie powołało taki skład Komisji Skrutacyjnej.

Następnie MB zwrócił się do Komisji Skrutacyjnej o sprawdzenie, czy obrady są prawomocne. Komisja stwierdziła, iż zgodnie z § 18 ust. 4 pkt 2 Statutu PTPW obrady WZCz toczące się w II terminie mają charakter wiążący, a podjęte uchwały są prawomocne bez względu na liczbę uprawnionych do głosowania.

Przystąpiono do powołania Komisji Uchwał. Do składu Komisji Uchwał zgłoszeni zostali: mgr Michał Czelný (MC), dr hab. Marta Osuchowska (MO) i dr hab. Maciej Mikuła (MM). Zgłoszeni wyrazili zgodę na kandydowanie. Przystąpiono do głosowania, w którym jednomyślnie powołano taki skład Komisji Uchwał.

Ad. 4. MB zaproponował przyjęcie Regulaminu obrad WZCz w formie, w jakiej obowiązywał on już w trakcie poprzednich Walnych Zgromadzeń. Nikt nie zgłosił innych propozycji, zatem przystąpiono do głosowania, w którym jednomyślnie stwierdzono przyjęcie Regulaminu obrad WZCz w zaproponowanym brzmieniu.

Ad. 5. Zgodnie z Regulaminem przystąpiono do wyboru Prezydium obrad WZCz. Do jego składu zaproponowano: prof. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego (TJZ), prof. UWM dr. hab. Mieczysława Różańskiego (MR), ks. prof. ucz. dr. hab. Piotra Stanisza (PS), ks. prof. dr. hab. Artura Mezglewskiego (AM) i MP, który protokołował obrady. Zgłoszeni wyrazili zgodę na kandydowanie. Nikt nie zgłosił sprzeciwu, zatem przystąpiono do głosowania, w którym w głosowaniu nad powołaniem Prezydium jednomyślnie powołano taki skład Prezydium. Po ukonstytuowaniu się Prezydium wyłoniło ze swego składu TJZ na przewodniczącego obrad, na wiceprzewodniczących – MR, PS, i AM, zaś sekretarzem Prezydium został MO. Przewodniczenie obradom rozpoczął TJZ.

Ad. 6. TJZ zapytał zebranych, czy są uwagi do porządku obrad zaproponowanego w zawiadomieniu o zwołaniu Walnego Zgromadzenia. Nikt nie zgłosił uwagi i sprzeciwu, zatem przystąpiono do głosowania w przedmiocie przyjęcia porządku obrad. W głosowaniu jednomyślnie przyjęto proponowany porządek obrad Walnego Zgromadzenia.

Ad. 7. Przystąpiono do rozpatrzenia sprawozdania Zarządu. TJZ oddał głos MB, który zgodnie z wymogiem § 20 pkt 2 Statutu PTPW przedstawił sprawozdanie Zarządu PTPW z działalności za okres od 13 czerwca 2020 r. do 8 września 2021 r. Tekst sprawozdania Zarządu w załączeniu.

Ad. 8. Dr Justyna Krzywkowska (JKrz) - Skarbnik PTPW, przedstawiła sprawozdanie finansowe PTPW za okres od 1 stycznia 2020 r. do 31 grudnia 2020 r. Towarzystwo w minionym roku budżetowym uzyskało przychody z działalności statutowej w wysokości 50 347,39 PLN, zaś poniosło wydatki w wysokości 35449,54 PLN. Wynik finansowy PTPW za rok 2020 zamknął się zyskiem 14897,85 PLN. Tekst sprawozdania finansowego w załączeniu.

Ad. 9. Prof. UZ dr hab. Tadeusz Stanisławski (TS) - przewodniczący Komisji Rewizyjnej PTPW (KR), przedstawił sprawozdanie KR z przeprowadzonej kontroli finansowej działalności Towarzystwa za okres od 1 stycznia 2020 r. do 31 grudnia 2020 r. KR nie stwierdziła żadnych uchybień w działalności Towarzystwa i wnioskuje o przyjęcie sprawozdania finansowego z działalności Towarzystwa za wspomniany okres. Tekst sprawozdania KR w załączeniu.

Ad. 10. Po wysłuchaniu sprawozdań Przewodniczący obradom TJZ zapytał obecnych, czy ktoś chce zadać pytanie lub zabrać głos w związku z przedstawionymi sprawozdaniami. Następnie TJZ zamknął dyskusję i zarządził głosowania na poszczególnymi uchwałami.

Przystąpiono do głosowania nad uchwałą nr 57/2021 w sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności Zarządu za okres od 13 czerwca 2020 r. do 8 września 2020 r. W głosowaniu udział wzięło 29 członków, głosów za – 29, przeciw – 0, wstrzymujących się – 0. Tekst uchwały w załączeniu.

Następnie przeprowadzono głosowanie nad uchwałą nr 58/2021 w sprawie przyjęcia sprawozdania finansowego za okres od 1 stycznia 2020 r. do 31 grudnia 2020 r. W głosowaniu udział wzięło 30 członków, głosów za przyjęciem sprawozdania – 30, przeciw – 0, wstrzymujących się – 0. Tekst uchwały w załączeniu.

Ad. 11. W kolejnym punkcie porządku obrad JKrz przedstawiła projekt budżetu Towarzystwa na rok 2021 (tekst w załączeniu). Przystąpiono do głosowania nad uchwałą nr 59/2021 w sprawie zatwierdzenia budżetu na rok 2019. Udział w głosowaniu wzięło 29 członków, głosów za przyjęciem budżetu w zaproponowanym kształcie – 29, przeciw – 0, wstrzymujących się – 0. Tekst uchwały w załączeniu.

Ad. 12.

Na koniec TJZ podziękował przybyłym członkom Towarzystwa za obecność i zakończył obrady WZCz.

V. Na tym wyczerpano porządek obrad i zamknięto Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

UCHWAŁA NR 57/2021
WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW
POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO
Z DNIA 8 WRZEŚNIA 2021 R.

w sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności Zarządu
za okres od 13 czerwca 2020 r. do 08 września 2021 r.

Na podstawie § 20 pkt 2 Statutu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego uchwała się co następuje:

§ 1

Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego przyjmuje przedstawione przez Zarząd sprawozdanie z działalności za okres od 13 czerwca 2020 r. do 08 września 2021 r., stanowiące załącznik do niniejszej uchwały.

§ 2

Uchwała wchodzi w życie 8 września 2021 r.

PREZYDIUM WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW PTPW

Przewodniczący – prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński
 Wiceprzewodniczący: prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański
 ks. prof. ucz. dr hab. Piotr Stanisz
 ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski
 Sekretarz – dr Michał Poniatowski

UCHWAŁA NR 58/2021
 WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW
 POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO
 Z DNIA 8 WRZEŚNIA 2021 R.

w sprawie przyjęcia sprawozdania finansowego
 za okres od 1 stycznia 2020 r. do 31 grudnia 2020 r.

Na podstawie § 20 pkt 1 i 2 Statutu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego uchwała się co następuje:

§ 1

Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego przyjmuje i zatwierdza przedstawione przez Zarząd sprawozdanie finansowe za okres od 1 stycznia 2020 r. do 31 grudnia 2020 r.
 Wynik finansowy Towarzystwa za okres, o którym mowa w ust. 1 zamknął się zyskiem w wysokości 14 897,85 PLN.

§ 2

Uchwała wchodzi w życie 8 września 2021 r.

PREZYDIUM WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW PTPW

Przewodniczący – prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

Wiceprzewodniczący: prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański
ks. prof. ucz. dr hab. Piotr Stanisław
ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski
Sekretarz – dr Michał Poniąkowski

UCHWAŁA NR 59/2021
WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW
POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO
Z DNIA 8 WRZEŚNIA 2021 R.

w sprawie zatwierdzenia budżetu na rok 2021

Na podstawie § 20 pkt 6 Statutu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego uchwała się co następuje:

§ 1

Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego zatwierdza przedstawiony przez Zarząd projekt budżetu PTPW na rok 2021, stanowiący załącznik do niniejszej uchwały.

§ 2

Uchwała wchodzi w życie o 8 września 2021 r.

PREZYDIUM WALNEGO ZGROMADZENIA CZŁONKÓW PTPW

Przewodniczący – prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński
Wiceprzewodniczący: prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański
ks. prof. ucz. dr hab. Piotr Stanisław
ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski
Sekretarz – dr Michał Poniąkowski

POŻEGNANIA

Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego
żegna

ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala
(1936–2020)

Zarząd PTPW

Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego
żegna

prof. UW dr. hab. Janusza Osuchowskiego
(1928–2021)

Zarząd PTPW

Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego
żegna

prof. dr. hab. Michała Pietrzaka
(1929–2021)

Zarząd PTPW

Piotr Stanisław

WSPOMNIENIE O ŚP. KSIĘDZU PROFESORZE HENRYKU MISZTAŁU

W dniu 28 października 2020 r. zmarł Ksiądz Profesor Henryk Miształ, wybitny naukowiec, zaangażowany nauczyciel, niestrudzony wychowawca licznych już samodzielnych pracowników nauki, a nadto gorliwy Kapłan i po prostu dobry Człowiek. Spojrzenie na Jego odejście z – właściwej Mu – perspektywy wiary zupełnie nie wymaga szukania pocieszenia i nadziei w pozostawionych przez Niego dziełach, odczytywanych przez pryzmat słów Horacego, iż *non omnis moriar*. Prawdą jednak pozostaje, że dzieła te onieśmielają swą liczbą i znaczeniem.

Ks. Henryk Miształ urodził się 10 kwietnia 1936 r. w Skubiszce k. Lublina. Z Ziemią Lubelską związał całe swoje życie. Znaczącą jego większość spędził w samym Lublinie, do którego przeniósł się już po ukończeniu szkoły powszechnej. W Lublinie zdał maturę, odbył formację w Wyższym Seminarium Duchownym i przyjął święcenia kapłańskie (1960). Do Lublina też powrócił po roku pracy duszpasterskiej w Tomaszowie Lubelskim. Podjął wówczas studia na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Ukończył je w 1964 r., uzyskując magisterium i licencjat. Po kolejnych czterech latach uzyskał stopień naukowy doktora prawa kanonicznego (rozprawa doktorska nosiła tytuł *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim. Studium historyczno-prawne*, a jej promotorem był ks. prof. dr hab. Aleksy Petrani). W roku akademickim 1969/1970, na tej samej uczelni, rozpoczął pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Ustroju i Prawa PRL, aby w 1972 r. – po perturbacjach związanych z likwidacją wspomnianego zakładu, w tym okresowej utracie zatrudnienia – związać się z nowoutworzoną Katedrą Prawa Wyznaniowego. Na prowadzenie niezależnych badań z zakresu prawa wyznaniowego przez duchownego katolickiego i nauczyciela akademickiego KUL (a zwłaszcza na publikowanie wyników takich badań) zupełnie jednak nie było w PRL klimatu. Fakt ten – obok szczerego zafascynowania problematyką świętości kanonizowanej – niewątpliwie zaważył na ukierunkowaniu Jego zainteresowań badawczych.

Kolokwium habilitacyjne ks. dr Misztal odbył w 1979 r., przedstawiając rozprawę pt. „*Causae historicae*” w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym (Lublin 1981). Dzięki uzyskanemu stopniowi w 1980 r. został powołany na kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego, a w 1984 r. – jako kurator – przejął też odpowiedzialność za utworzoną wówczas Katedrę Prawa Kanonizacyjnego. Problematyka prawno-kanonizacyjna zdecydowanie dominowała w badaniach prowadzonych przez Księdza Profesora do lat 90. XX w. Wystarczy wspomnieć pochodzące z tego okresu Jego książki: *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego* (Częstochowa 1983); *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym* (Lublin 1985) czy *Komentarz do Konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis magister”* (Lublin 1987). Była też wyraźnie obecna w Jego późniejszych badaniach (zob. przede wszystkim: *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II. Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego, zarys historii procedury kanonizacyjnej, postępowanie w diecezji i Kongregacji, wzory pism i formularzy*, Lublin – Sandomierz 1997; *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005; „*Sanctorum Mater*”. *Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych. Komentarz*, Lublin 2008; *Postępowanie kanonizacyjne w diecezji lub eparchii*, Lublin 2017, wraz z L. Fiejdasz-Buczek). Ten ważny fragment działalności naukowej Księdza Profesora jest z reguły mało znany specjalistom z zakresu prawa wyznaniowego. Tymczasem to właśnie publikacje dotyczące prawa kanonizacyjnego jako pierwsze przyniosły Mu rozgłos i uznanie, a katedra, której był kuratorem, stała się prężnym ośrodkiem nauki prawa kanonizacyjnego, znanym szeroko poza granicami naszego kraju.

Na podjęcie nieskrępowanych badań z zakresu prawa wyznaniowego pozwoliły Księdzu Profesorowi dopiero przemiany demokratyzacyjne, które podjęto pod koniec lat 80. XX w. Od razu z tej okazji skorzystał. Swoją uwagę skierował najpierw na ustawodawstwo wyznaniowe z 17 maja 1989 r., którego był jednym z pierwszych komentatorów. Ze względu na coraz liczniejsze rzesze studentów prawa KUL i rosnące zapotrzebowanie na odświeżone ujęcia polskiego prawa wyznaniowego szybko podjął również zadanie jego całościowego omówienia. Za cel stawiał sobie przede wszystkim odpowiednie dowartościowane wszystkich konsekwencji należnej każdemu wolności religijnej, w której widział najważniejsze kryterium oceny poszczególnych przepisów. Nie jest przypadkiem, że przedstawieniu pełnej koncepcji tej wolności konsekwentnie poświęcał obszernie fragmenty przygotowywanych wówczas opracowań.

Pierwszym efektem inicjatyw zmierzających do odnowionego ujęcia obowiązującego w Polsce prawa wyznaniowego była monografia pt. *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny* (Lublin 1996). Zawarte w niej rozważania były skoncentrowane za zagadnieniami systemowych i wątkach

historycznych, ze szczególnym uwzględnieniem okresu tzw. Polski Ludowej. Natomiast jej kontynuację stanowiły prace zbiorowe, które powstały pod kierunkiem i ze znaczącym udziałem Księdza Profesora. Ich przedmiotem było obowiązujące wówczas prawo wyznaniowe (*Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin – Sandomierz 1999; *Prawo wyznaniowe*, Lublin – Sandomierz 2000 i 2003). Było mi dane uczestniczyć w ostatnich z wymienionych tu inicjatyw wydawniczych Księdza Profesora. Po latach myślę o Jego roli z niesłabnącą wdzięcznością, szacunkiem i uznaniem. W swoich młodszych współpracownikach potrafił wzbudzić prawdziwe zaangażowanie, umiał zmotywować do wysiłku i terminowego wykonania zadania, miał zdolność wyzwalać potrzebną odwagę, a także konsekwentnie wymagał odpowiedniej jakości i – zwłaszcza – dążenia do prawdy. Potrafił inspirować i pomagać w weryfikacji poglądów, a przy tym szanował i doceniał rzetelną pracę. Zachowywał przy tym nieczęsto spotykaną pokorę. Do inicjatyw skutkujących publikacją kolejnego podręcznika napisanego przez pracowników Katedry Prawa Wyznaniowego KUL włączył się po prostu jako jeden z autorów (*Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, 2008, 2011).

Trudno byłoby w tym miejscu szczegółowo omawiać kolejne opracowania Księdza Profesora z zakresu prawa wyznaniowego. Jednak już sam przegląd podejmowanych tematów wiele mówi o Jego naukowej wrażliwości i ukierunkowaniu badań. Wśród zagadnień, którym poświęcił szczególnie wiele uwagi, znalazło się m.in. prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, wolność i misja uniwersytetów katolickich, ograniczenia wolności religijnej oraz represje wobec Kościoła katolickiego i jego osób duchownych w okresie tzw. Polski Ludowej, a także prześladowania chrześcijan we współczesnym świecie. Pozostał więc wierny postrzeganiu prawa wyznaniowego przez pryzmat jego zasady naczelnej, jaką jest wolność religijna w jej najpełniejszym rozumieniu.

Wszystkie lata swojej naukowej aktywności poświęcił Ksiądz Profesor tylko jednej uczelni – Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu Jana Pawła II. Od 1992 r. pracował tu na stanowisku profesora zwyczajnego. Funkcję kuratora Katedry Prawa Wyznaniowego pełnił do 2004 r., natomiast kierownikiem Katedry Prawa Wyznaniowego był do końca 2007 r. Gdy w 2011 r. doszło do nieuchronnego rozwiązania stosunku pracy, który wiązał Księdza Profesora z KUL, Jego pracowniczy staż w tej Uczelni wynosił już ponad 40 lat. Z perspektywy lat z rozrzewnieniem wciąż mówił o KUL: „To jest mój i jedyny i umiłowany Uniwersytet” (*Podziękowanie*, w: *Odnowienie doktoratu Ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala*, Lublin 2018, s. 54). Utrzymując konwencję, można jednak również powiedzieć, że było to uczucie odwzajemnione. Kompetencje Księdza Profesora szybko zostały tu dostrzeżone. Aby nie wymieniać wszystkich tego dowodów, wystarczy wspomnieć, iż był m.in. prodziekanem (1983–1987) i dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego (1987–1989).

Ważnym rysem charakteryzującym postawę Księdza Profesora było wspomaganie rozwoju naukowego młodych ludzi. Przez prowadzone przez Niego seminaria magisterskie i doktoranckie przewinęły się ich całe rzesze. Pod Jego kierunkiem napisano ponad 170 prac magisterskich i licencjackich. Wypromował 32 doktorów nauk prawnych w zakresie prawa lub prawa kanonicznego. Był przy tym promotorem zaangażowanym i cierpliwym, wymagającym i pozostawiającym wolność posiadania własnych poglądów. Dzięki temu wielu z Jego wychowanków nie zatrzymało się w rozwoju naukowym również po uzyskaniu doktoratu. Nie brak ich w Polskim Towarzystwie Prawa Wyznaniowego, do którego utworzenia walnie się zresztą przyczynił i którego działalność życzliwie śledził również wówczas, gdy stan zdrowia nie pozwalał już na udział w naszych środowiskowych inicjatywach.

Za wybitne zasługi w pracy naukowej i dydaktycznej był wielokrotnie nagradzany. W 2000 r. otrzymał Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, a w 2006 r. odznaczono Go Medalem Komisji Edukacji Narodowej. Na forum kościelnym w 1996 r. obdarzono Go godnością kapelana honorowego Ojca Świętego. Jest jednak znamienne, że nie tylko w mojej pamięci, ale i we wszystkich o Nim wspomnieniach, jakie w tych dniach słyszałem czy czytałem, pozostał On przede wszystkim jako Człowiek emanujący dobrocią i ciepłem. Wiem, że taki ideał realizował świadomie i konsekwentnie. „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26).

Aneta M. Abramowicz

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KSIĘDZA PROFESORA HENRYKA MISZTAŁA (1936-2020) Z ZAKRESU PRAWA WYZNANIOWEGO

Zmarły 28 października 2020 r. ks. prof. dr hab. Henryk Miształ, profesor zwyczajny Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II był wzorem niestrudzonego człowieka nauki. Owocem Jego pracy badawczej jest ponad 500 publikacji¹, których tytuły wskazują na dwa główne obszary Jego naukowej aktywności. Pierwszym z nich było prawo kanonizacyjne. Natomiast drugim, równoległym nurtem badawczym w pracy naukowej Księdza Profesora było prawo wyznaniowe, w zakresie którego podejmował zagadnienia gwarancji wolności religijnej, statusu kościołów i innych związków wyznaniowych w prawie polskim oraz stosunków pomiędzy państwem a Kościołem w okresie tzw. Polski Ludowej. Był też jednym z pierwszych komentatorów ustawodawstwa wyznaniowego z 17 maja 1989 r. W zakresie prawa wyznaniowego w swojej pracy badawczej podejmował również zagadnienia dotyczące prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem, sytuacji prawnej uniwersytetów katolickich, statusu prawnego archiwów kościelnych oraz prześladowań chrześcijan we współczesnym świecie. Należy podkreślić, że był autorem bądź współautorem kilku podręczników do polskiego prawa wyznaniowego, które zyskały uznanie w środowisku naukowym przedstawicieli tej dyscypliny naukowej.

Dla upamiętnienia oraz umożliwienia refleksji nad dokonaniem w pracy naukowej Zmarłego dotyczącej prawa wyznaniowego przedstawiony zostaje wykaz Jego publikacji z tego zakresu. Z uwagi na bogactwo opublikowanych prac dokonano ich podziału na: monografie, artykuły naukowe, hasła encyklopedyczne, recenzje, przedmowy, artykuły propagujące naukę, sprawozdania i inne publikacje. Porządkując je, odwołano się do porządku chronologiczno-alfabetycznego.

¹ Wykaz wszystkich publikacji ks. prof. dr hab. Henryka Miształa: https://www.kul.pl/ks-prof-dr-hab-henryk-miszta,art_1099.html

MONOGRAFIE

- Polskie prawo wyznaniowe*, t. I: *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, ss. 374.
- Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), Lublin-Sandomierz 1999, ss. 280.
- Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), red. H. Misztal, Lublin 2000, ss. 512.
- Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, ss. 439.
- Prawo wyznaniowe* (współautorzy: A. Mezglewski, P. Stanisławski), Warszawa 2006, ss. 284.
- Prawo wyznaniowe* (współautorzy: A. Mezglewski, P. Stanisławski), Warszawa 2008, ss. 292.
- Prawo wyznaniowe* (współautorzy: A. Mezglewski, P. Stanisławski), Warszawa 2011, ss. 330.

ARTYKUŁY NAUKOWE

- Duszpasterstwo Polonii Włoskiej*, w: *Studia Polonijne*, t. 1, Lublin 1976, s. 185–189.
- Archiwum Diecezjalne Lubelskie*, ABMK 53(1986), s. 67–69.
- Źródła do dziejów KUL w Archiwum Diecezjalnym Lubelskim*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 374–379.
- Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach sumienia i wyznania z 1989 r.*, KiP 11(1993), s. 103–122.
- Ustawowe gwarancje wolności religijnej w Polsce od 1989 roku*, „Chrześcijanin w Świecie” 25(1993), nr 3(194), s. 56–73.
- Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r. (cz. I)*, „Zamojski Informator Diecezjalny”, 3(1994), nr 1, s. 47–54.
- Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r. (cz. II)*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 3(1994), nr 2, s. 120–140.
- Wizja KUL Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, ZN KUL 38(1995), nr 1-2, s. 89–107.
- Archiwum Archidiecezjalne*, w: *W służbie Kościołowi Lubelskiemu 1975–1997. Księga upamiętniająca posługę Pasterza Diecezji Arcybiskupa Bolesława Pylaka*, red. D. Pietrusiński Lublin 1998 s. 276–280.
- Kościelne osoby prawne w prawie polskim*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 491–513.

Bibliografia publikacji Księdza Profesora Henryka Misztala (1936-2020)...

- Osobowość prawna kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej (stan prawny na 15 listopada 1998 r.)*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 103–128.
- Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej (stan prawny na 15 listopada 1998 r.)*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 139–178.
- Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej (stan prawny na 15 listopada 1998 r.)*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 17–64.
- Druga Rzeczpospolita (1918–1939)*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej (stan prawny na 15 listopada 1998 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 83–104.
- Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci*, SPW 2000, t. I, s. 5–20.
- Okres rozbioru Polski (1772–1918)*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 74–82.
- Okres II wojny światowej (1939–1945)*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 105–131.
- kres 1945–1989*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 132–190.
- Osobowość prawna kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 294–317.
- Pojęcie i nauka prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 27–35.
- Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 328–350, 358–360.
- Prawa rodziny w zakresie wychowania dzieci*, w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. W. Janiga, A. Mezglewski, Krosno-Sandomierz 2000, s. 13–31.
- Stosunki wyznaniowe w I Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 63–73.
- Systemy relacji państwo-Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 36–60.
- Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 204–249.
- Sytuacja prawna archiwum parafialnego*, ABMK 75(2001), s. 77–90.
- Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim*, SPW 2002, t. 4, s. 3–30.
- Sytuacja prawna archiwum parafialnego*, RNP 12(2002), z. 2, s. 87–102.
- Uniwersytet katolicki w doktrynie Kościoła i prawie kanonicznym*, w: *Ius et lex. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Adama Strzembosza*, red. A. Dębiński, A. Grześkowiak. K. Wiak, Lublin 2002, s. 425–445.
- Archiwum Diecezjalne*, w: *Struktura i zadania Kurii Diecezjalnej. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w ramach obchodów*

- Roku Prymasa Tysiąclecia przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Wydział Nauk Prawnych TNKUL oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Diecezji Warszawsko-Praskiej (Warszawa-Praga 11-12 września 2001)*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, s. 103–117.
- Druga Rzeczpospolita (1918–1939)*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 92–106.
- Idea wolności religijnej*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, Lublin 2003, s. 59–72.
- Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, Lublin 2003, s. 188–206.
- Okres rozbioru Polski (1772–1918)*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, Lublin 2003, s. 84–91.
- Okres II wojny światowej (1939–1945)*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, Lublin 2003, s. 107–127.
- Okres 1945–1989*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, Lublin 2003, s. 128–172.
- Osobowość prawna kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 247–265.
- Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 277–295; 298–301.
- Prawo rodziców do wychowania dzieci*, w: *Iustitia civitatis fundamentum. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wiesława Chrzczanowskiego*, red. H. Cioch, A. Dębiński, J. Chaciński, Lublin 2003, s. 555–571.
- Systemy relacji państwo-Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 36–58.
- Stosunki wyznaniowe w I Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 75–83.
- Wprowadzenie do prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lipca 2003 r.), red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 27–35.
- Divide et impera. Niszczanie struktur kościelnych i represje wobec duchownych w Polsce jako jedna z metod walki systemu stalinowskiego z religią*, w: *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, red. A. Grześkowiak, Lublin 2004, s. 23–43.
- Pojęcie prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Symposium Prawa Wyznaniowego, Kazimierz Dolny 14–16 stycznia 2003*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 11–37.
- Człowiek wielkiej pracy i posłuszeństwa – Biskup Piotr Hempterek (1931–1992)*, w: *W Duchu i Prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego (1805–2005)*, red. H. Misztal, Lublin 2005, s. 364–371.

Bibliografia publikacji Księdza Profesora Henryka Misztala (1936-2020)...

- Jestem cały konsekrowany – Ksiądz Tadeusz Pałyga (1935–1964)*, w: *W Duchu i Prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego (1805–2005)*, red. H. Misztal, Lublin 2005, s. 225–230.
- Prefekt Liceum Biskupiego – Ksiądz Józef Tatarczak (1916–1980)*, w: *W Duchu i Prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego (1805–2005)*, red. H. Misztal, Lublin 2005, s. 427–431.
- Polacy z pomocą Żydom (diecezja lubelska, 1939-1945)*, (współautor z J. Jabłoński, J. Maciąg, W. Zakrzewski) w: *W Duchu i Prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego (1805–2005)*, red. H. Misztal, Lublin 2005, s. 506–519.
- Zarys kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań* (współautor: A. Mezglewski), w: *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, s. 33–70.
- Prawo rodziców do wychowania dzieci według własnych przekonań*, „Teki Komisji Prawniczej Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lublinie” 2009, t. 2, s. 64–75.
- Włoski model finansowania związków wyznaniowych*, (współautor: P. Stanisławski), w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 342–355.
- Działalność Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu w latach 1949–1989*, (współautor: P. Stanisławski), w: *Vetera Novis Augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Waławowi Uruszczakowi*, red. S. Grodziski, D. Malec, A. Karabowicz, M. Stus, t. II, Kraków 2010, s. 763–770.
- Ustawy majowe – o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Polsce – z perspektywy 20 lat*, w: *Podstawy regulacji stosunków Państwo – Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej. I fondamenti della regolazione delle relazioni Stato – Chiesa nella Repubblica di Polonia e nella Repubblica Italiana*, red. P. Czarnek, D. Dudek, P. Stanisławski, Lublin 2010, s. 85–107.
- Wolność wyznania a symbole religijne w życiu publicznym „państwa świeckiego”* (współautor: P. Stanisławski), „Annales Canonici” 2010, t. 6, s. 37–55.
- Efektywność dialogu prowadzonego w ramach Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu Polski* (współautor: P. Stanisławski), w: *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*, red. M. Bielecki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 21–38.
- Wolność rodziców do wychowania religijnego i moralnego dzieci zgodnie z ich przekonaniami*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 2012, nr 4(21), s. 6–13.
- Geografia prześladowań chrześcijan w krajach islamskich*, SPW 2014, t. 17, s. 91–110.
- Priorytety katolickich uczelni w XXI wieku*, w: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu*

- Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisz, H. Stawiniak, Lublin 2014, s. 471–487.
- Prześladowanie chrześcijan w krajach islamskich, w: Aktualne problemy wolności myśli, sumienia i religii*, red. P. Stanisz, A.M. Abramowicz, M. Czelnny, M. Ordon, M. Zawiaślak, Lublin 2015, s. 213–227.
- Dobra doczesne i świętość w średniowiecznej Europie, w: Pecunia servire debet sed non regere. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Dubielowi*, Lublin 2017, s. 243–262.

HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

- Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 458–459.
- Prawo wyznaniowe*, w: *Leksykon Obywatela*, red. S. Serafin, B. Szmulik, Warszawa 2008, s. 970–971.
- Wolność sumienia i religii*, w: *Leksykon Obywatela*, red. S. Serafin, B. Szmulik, Warszawa 2008, s. 976–978.
- Wolność sumienia i religii*, w: *Leksykon administratywisty*, red. Stanisław Wrzosek, Anna Haładyj, Michał Domagała, Radom 2013, s. 525–527.
- Archiwum*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2017, kol. 182–190.

RECENZJE

- R. Łyczywek, *O etyce zawodów prawniczych*, w: *Etyka zawodowa*, red. A. Sarapata, Warszawa 1971, s. 216–251. Rec. ZN KUL 4(1972), s. 67–69.
- Navarro Luis, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991. Rec. KiP 1998, s. 295–296.
- A. Mantineo, *Le università cattoliche nel diritto della Chiesa e dello stato*, Milano – Dott. A. Giuffrè Editore 1995, ss. 180. Rec. SPW 2001, t. 3, s. 151–157.
- Silvio Ferrari, I. C. Ibán, *Diritto e religione in Europa Occidentale*, Il Mulino 1997, ss. 202. Rec. SPW 2001, t. 2, s. 165–170.
- Danuta Piątkowska, *Polskie kościoły w Nowym Jorku, Nowy Jork-Opole 2002*, ss. 614. Rec. Dokument aktywności polskiej emigracji (Monografia Danuty Piątkowskiej o polskich kościołach w Nowym Jorku), „Przegląd Polski”, 4 października 2002, s. 1 i 11.
- Danuta Piątkowska, *Polskie kościoły w Nowym Jorku, Nowy Jork-Opole 2002*, ss. 614. Rec. SPW 2002, t. 5, s. 251–255.

- Zenon Grocholewski, *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Editorial Temis S. A. Instituto de Humanidades Universidad de la Sabana, Bogotá-Colombia 2001, ss. XXXVI+73. Rec. „Prawo-Administracja-Kościół” 2002, nr 2-3(10-11), s. 213–218.
- Wiesław Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, ss. 280. Rec. SPW 2003, t. 6, s. 182–190.
- Piotr Stanisław, *Ubezpieczenia społeczne duchownych w prawie polskim*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, ss. 195. Rec. SPW 2005, t. 7, s. 309–315.
- Stanisław Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2004, ss. 236. Rec. SPW 2005, t. 7, s. 316–322.
- 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. Rec. SPW 2006, t. 9, s. 269–274.
- Krzysztof Wojtyczek, *Prawa człowieka, w: Prawo francuskie*, red. A. Machowska, K. Wojtyczek, t. 2, Zakamycze 2005, s. 25–76. Rec. SPW 2006, t. 9, s. 267–269.
- Zenón Caredeal Grocholewski, *Juan Pablo II el Magno. Una personalidad que es un reto*, Universidad Sergio Arbolenda, Cátedra Juan Pablo II el Magno, Escuela de Comunicación y Humanidades Universidad Sergio Arbolenda, InterColumbia, Bogotá, 2005, ss. 193. Rec. „Prawo –Administracja – Kościół” 2006, Numer specjalny (26), s. 289–292.
- Ombretta Fumagalli Carulli, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006, ss. 157. Rec. SPW 2007, t. 10, s. 407–413.
- Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław: Kolonia Limited 2007, ss. 435. Rec. SPW 2008, t. 11, s. 321–326.
- P. Stanisław, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2007. Rec. PPW 2009, t. 1, s. 265–269.
- D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła Katolickiego w postępowaniu przed Komisją Majątkową*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, ss. 280. Rec. PPW 2010, t. 2, s. 251–255.
- Stella Cogliolina (a cura di). *Le Conferenze episcopali in Europa. Un nuovo attore delle relazioni tra Stati e Chiesa Cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 2010, ss. XXI+226. Rec. „Studia Prawnicze KUL” 2010, t. 4, s. 133–139.
- Maria Pia Baccari e Attilio Mastino (a cura di), *Il titolo di “Magno” dalla Repubblica all’Impero al Papato. Giovanni Paolo Magno*, Rec. „Studia Prawnicze KUL” 2011, t. 1, s. 193–197.

- Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Studium wybranych problemów*, red. P. Marzec, J. Nikołajew, Tomaszów Lubelski-Lublin 2009, ss. 408, „Studia Prawnicze KUL” 2011, 34(47-48), s. 291–293.
- Paweł Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2010, ss. 359. Rec. SPW 2011, t. 14, s. 339–345.
- Zenon Cardinal Grocholewski, *Universitatea azi – Universitat heute*, Cluj–Napoca: Editura Fundatier pentru Studi Europee 2010, ss. 181 (współautor: M. Zawiślak), Rec. RNP 21 (2011), z. 2, s. 327–336.
- Carlo Cardia, *Identità religiosa e culturale europea. La questione del crocifisso*, Con prefazioni di Franco Frattini, Ministro degli Affari Esteri, Gianni Letta, Sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio, Umberto Allemandi & C. Torino – Londra – Venezia – New York, 2010, ss. 157, Rec. SPW 2013, t. 16, s. 335–338.
- Urzeczywistnianie wolności przekonań religijnych i praw z niej wynikających*, red. Stanisław Leszek Stadniczenko, Stanisław Rabiej, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Seria: Ekumenizm i integracja, nr 25, Opole 2012, ss. 467, Rec. SPW 2013, t. 16, s. 349–356.
- Zenon Grocholewski, *Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013, ss. 400. Rec. „Studia Prawnicze KUL” 2014, nr 4(60), s. 236–247.

PRZEDMOWY

- Przedmowa*, w: C. Suchocki, *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym i polskim kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. Poradnictwo rodzinne w aspekcie wymogów Konkordatu*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 7–8.
- Wprowadzenie*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej* (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 13–15.
- Proemio*, w: C. Suchocki, *Impedimentos matrimoniales en derecho canonico y en el Codigo de la familia y de adopcion*, Santiago de Chile 2000, s. 5–6.
- Przedmowa*, SPW 2000, t. 1, s. 3–4.
- Słowo wstępne*, w: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 21–24.
- Predhovor*, w: F. Dluhoš, *Prenasladovanie veriacich spiškej diecézy w rokach 1948-1989*, Levoča 2003, s. 18–19.
- Przedmowa*, w: F. Dluhoš, *Funkcjonowanie Diecezji Spiskiej w warunkach systemu totalitarnego w latach 1948-1989. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2003, s. 15–21.

Bibliografia publikacji Księdza Profesora Henryka Misztala (1936-2020)...

- Słowo wstępne do drugiego wydania*, w: *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lipca 2003 r.)*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 2–4.
- Przedmowa*, w: *Jacek Dziobek-Romański, Uznanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004, s. 7–8.
- Wprowadzenie*, w: *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, s. 5–8.
- Wprowadzenie*, w: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2007, s. 5–9.

ARTYKUŁY POPULARYZUJĄCE NAUKĘ

- Prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami*, „Słoneczna Skała” 2012, nr 80, s. 25–32.

SPRAWOZDANIA

- Wydział Prawa Kanonicznego i Świeckiego. Sekcja Prawa Kanonicznego*, „Przegląd Uniwersytecki” 1996, nr 8(43), s. 17.
- Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, „Niedziela” 47(2004), nr 48, s. 22.
- Konferencja naukowa pt. Santa Sede. Conferenze episcopali. Stati: esperienze di Paesi dell’Unione Europea*, Rzym, 16-17 stycznia 2009 roku, SPW 2009, t. 12, s. 367–371.

INNE

- Głos w dyskusji*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004)*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 27–28
- Głos w dyskusji*, w: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2007, s. 142, 155–156, 332–333.

Tadeusz J. Zieliński

WSPOMNIENIE O PROFESORZE UW DR. HAB. JANUSZU OSUCHOWSKIM (1928–2021)

Janusz Teobald Osuchowski urodził się 1 lipca 1928 r. w Lipnie. W 1952 r. został absolwentem Wydziału Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Po ukończeniu studiów był pracownikiem administracji państwowej. W 1966 r. na macierzystym wydziale, na podstawie dysertacji pt. *Konstytucyjne założenia stosunku państwa do kościoła w Polsce w latach 1918–1939*, uzyskał stopień doktora nauk prawnych. Rok później został zatrudniony na Wydziale Nauk Politycznych UW. Stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskał w 1981 r. na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy pt. *Państwo ludowe a Kościół rzymskokatolicki w Polsce w latach 1944–1948. Studium z zakresu stosunków władzy*. Objął stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego. Pracował także w innych uczelniach na terenie Stolicy. Zmarł 6 kwietnia 2021 r. Został pochowany na Cmentarzu Komunalnym Północnym w Warszawie.

Wśród najważniejszych publikacji Zmarłego należy wymienić m.in. *Zagadnienie rozdziału Kościoła od państwa w Polsce w latach 1918–1939* (1962), *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939 (węzłowe zagadnienia)* (1967), *Władza polityczna a władza Kościoła w Polsce Ludowej (1944–1948)* (1977), *Państwo ludowe a Kościół rzymskokatolicki w Polsce w latach 1944–1948. Studium z zakresu stosunków władzy* (1981), *Państwo a Kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym* (1983), *Stosunki wyznaniowe w Polsce na tle transformacji ustrojowej* (1996). Środowisko naukowe uhonorowało Go księgą pamiątkową pt. *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75 rocznicy urodzin* (redaktor naukowy: Beata Górowska, Warszawa 2004).

Profesor Janusz Osuchowski był wybitnym znawcą prawnych aspektów stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, zwłaszcza w XX-wiecznej Polsce, świeckości państwa oraz politologii religii. Słynął z troski o przestrzeganie wysokich standardów pracy dydaktycznej i badawczej. Był autorytetem dla szerokiego grona politologów i prawników,

w szczególności specjalistów prawa wyznaniowego. Z oddaniem od początku wspierał Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego, zasiadał w Radzie Naukowej „Przeglądu Prawa Wyznaniowego”.

Pozostanie w naszej wdzięcznej pamięci!

Paweł Borecki

Tadeusz J. Zieliński

PROF. ZW. DR HĄB. MICHAŁ PIETRZAK (1929–2021) – WSPOMNIENIE

Wśród polskich specjalistów historii prawa, prawa wyznaniowego, prawa ustrojowego i praw człowieka zmarły 18 sierpnia 2021 r. prof. Michał Pietrzak był postacią wyjątkową. Przez 65 lat pracy na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego miał istotny wpływ na ukształtowanie wielu tysięcy prawników, wypromował ponad 800 magistrów prawa i blisko 30 doktorów. Jego książki i inne publikacje, na czele z wielokrotnie wznawianym podręcznikiem *Prawo wyznaniowe* i dotyczącą XX w. częścią *Historii ustroju i prawa polskiego* (współautorzy: Juliusz Bardach i Bogusław Leśnodorski), weszły na trwałe do spuścizny polskiej nauki prawa. Wspierał młodszych i starszych uczonych w ich rozwoju i awansie naukowym. Jednocześnie był wybitnym autorytetem w świecie akademickim i szerzej: w polskim życiu publicznym.

Prof. Michał Pietrzak urodził się 15 lipca 1929 r. w Gąbinie k. Płocka. W 1952 r. uzyskał tytuł magistra prawa na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego i został tam asystentem w Zakładzie Historii Państwa i Prawa. Na 1961 r. na podstawie przygotowanej pod kierunkiem prof. Juliusza Bardacha rozprawy pt. *Wolność prasy w Polsce 1918–1939* Rada Wydziału Prawa nadała Mu stopień naukowy doktora nauk prawnych, po czym w roku 1962 objął stanowisko adiunkta na macierzystym Wydziale. W oparciu o dorobek naukowy oraz rozprawę pt. *Rządy parlamentarne w Polsce w latach 1919–1926* uzyskał w 1968 r. w Uniwersytecie Warszawskim stopień naukowy docenta nauk prawnych. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego nauk prawnych otrzymał w 1979 r., zaś w 1989 r. tytuł profesora zwyczajnego nauk prawnych. Na Wydziale Prawa UW przez wiele dekad był kierownikiem Katedry Prawa Wyznaniowego, zaś w latach 1978–1981 prodziekanem tego wydziału.

Obok pracy w Uniwersytecie Warszawskim po przełomie ustrojowym z 1989 r. przez ponad 20 lat był profesorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego ChAT. Na

tej ekumenicznej uczelni, kształcącej kadry dla mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich, pełnił m.in. funkcję kierownika Studium Doktoranckiego.

Spod pióra Profesora wyszły w szczególności następujące publikacje:

- » *Reglamentacja wolności prasy w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1963,
- » *Rządy parlamentarne w Polsce w latach 1919–1926*, Warszawa 1969,
- » *Historia ustroju i prawa polskiego* (we współautorstwie), Warszawa 1976 (kilkanaście wydań),
- » *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1978 (kilkanaście wydań),
- » *Odpowiedzialność konstytucyjna w Polsce*, Warszawa 1992,
- » *Prawo Kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce* (współredaktor: Wiktor Wysoczański), ChAT, Warszawa 1997,
- » *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 2000,
- » *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdzieleniu kościołów i państwa z perspektywy 100 lat* (redaktor), Warszawa 2007,
- » *Państwo prawne, państwo świeckie*, Warszawa 2012,
- » *O ustroju, prawie i polityce II Rzeczypospolitej. Pisma wybrane*, Warszawa 2018.

Był wieloletnim członkiem Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów. Został wyróżniony członkostwem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i został – obok ks. prof. Henryka Misztala – współpatronem założonego w 2008 r. Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Wchodził w skład Komitetu Redakcyjnego „Czasopisma Prawno-Historycznego” oraz Rady Naukowej „Przeglądu Prawa Wyznaniowego”. W okresie prezydentury Aleksandra Kwaśniewskiego był członkiem Kapituły Orderu Odrodzenia Polski.

Prof. Michał Pietrzak wielokrotnie występował jako ekspert naczelnych organów państwa. Był współautorem projektu Konstytucji RP przedstawionego przez Prezydenta Lecha Wałęsę i jednym z jego przedstawicieli w Zgromadzeniu Narodowym. Był rzeczoznawcą i współautorem tekstów prawnych w wielu postępowaniach ustawodawczych. Miał istotny wpływ na powstanie rozwiązań ustawowych dotyczących podwalin demokratycznego państwa prawa, m.in. w kwestiach związanych z wolnością prasy, wolnością sumienia i wyznania oraz problematyką odpowiedzialności konstytucyjnej.

Wyróżniono Go najwyższymi odznaczeniami III Rzeczypospolitej. W szczególności Prezydent RP Bronisław Komorowski nadał Mu w 2011 r. Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. W 1998 r. został odznaczony Krzyżem Komandorskim tego orderu. W kategorii odznaczeń państwowych i resortowych posiadał jeszcze m.in. Złoty Krzyż Zasługi i Medal Komisji Edukacji Narodowej. W 2009 r. Profesor otrzymał Medal Pamiątkowy „Pro Masovia” za zasługi dla Województwa Mazowieckiego, w tym samym roku Święty Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nadał Mu Order

Świętej Marii Magdaleny II stopnia. Od Senatu ChAT w 2018 r. otrzymał Medal za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

W 2009 r. na Jego cześć środowisko akademickie przygotowało publikację pt. *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. Paweł Borecki, Andrzej Czohara, Tadeusz J. Zieliński (Wydawnictwo Prawnicze Lexis-Nexis, Warszawa 2009). Na łamach tej książki została zamieszczona bibliografia drukowanych prac Profesora.

We wszystkich swoich działaniach, akademickich i pozaakademickich, prof. Michał Pietrzak był konsekwentnym promotorem rozwiązań prawnych zapewniających poszanowanie godności każdego człowieka, prawną ochronę wolności światopoglądowej w Polsce oraz ustanowienie dla nich gwarancji w postaci rozdziału kościoła i państwa, państwa świeckiego, neutralności światopoglądowej państwa oraz równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Wiele czasu i trudu poświęcił na działania na rzecz równouprawnienia i poszanowania mniejszości wyznaniowych oraz osób bezwyznaniowych w Polsce. Był krytycznym i konstruktywnym uczestnikiem wydarzeń społecznych w naszym kraju.

Zmarły bardzo cenił życie rodzinne. Państwo Barbara i Michał Pietrzakowie jako małżeństwo wspólnie przeżyli ponad 60 lat. Ze związku tego urodził się syn Krzysztof.

Pogrzeb Zmarłego odbył się dnia 25 sierpnia 2021 r. na Cmentarzu Północnym w Warszawie i oprócz Rodziny zgromadził szerokie grono przedstawicieli środowisk akademickich i ekumenicznych.

Profesor Michał Pietrzak pozostawił liczne grono uczniów, wychowanków i przyjaciół, kontynuujących wiele nurtów Jego dzieła naukowego i społecznego. Zostanie zapamiętany nie tylko jako wybitny naukowiec i nauczyciel akademicki, ale także jako Człowiek skromny, prostolinijny, solidarny, przyjacielski i otwarty na innych.

LISTA CZŁONKÓW POLSKIEGO TOWARZYSTWA
PRAWA WYZNANIOWEGO
(STAN NA 19 GRUDNIA 2021 ROKU)

1. dr Aneta Abramowicz (KUL),
2. prof. KUL dr hab. Leszek Adamowicz (KUL),
3. dr Adam Balicki (Biłgoraj),
4. dr Włodzimierz Bendza (UW),
5. dr hab. Tomasz Białobrzeski, prof. ucz. (UKSW),
6. dr hab. Marek Bielecki, prof. ucz. (ASzWoj),
7. dr hab. Paweł Borecki (UW),
8. dr hab. Włodzimierz Broński, prof. ucz. (KUL),
9. mgr Ryszard Brożyniak (UW),
10. dr hab. Wojciech Brzozowski, prof. ucz. (UW),
11. dr Michał Chajda (UR),
12. mgr Jakub Cupriak-Trojan (ChAT),
13. mgr Michał Czelny (KUL),
14. dr Andrzej Czohara (Warszawa),
15. dr hab. Małgorzata Czuryk, prof. ucz. (UWM),
16. dr hab. Arkadiusz Domaszk, prof. ucz. (UKSW),
17. prof. PAN dr hab. Jacek Falski (PAN),
18. mgr Agnieszka Filak, LL.M (Warszawa),
19. mgr Przemysław Florjanowicz-Błachut (Kancelaria Prezesa NSA),
20. dr hab. Anna Gołębiowska, prof. ucz. (PW),
21. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW),
22. dr Beata Górowska (UW),
23. mgr Marzanna Grabowska (UWr),
24. dr Mariusz Grabowski (UKSW),
25. dr Michał Hucal (ChAT),
26. dr Krzysztof Jabłoński (Warszawa),
27. prof. dr hab. Wojciech Jakubowski (UW),
28. mgr Rafał Kaczmarczyk (UW),

29. dr hab. Paweł Kaleta (KUL),
30. mgr Paweł Kaźmierski (UJ),
31. dr Igor Kilanowski (UKSW),
32. mgr Jacek Kołota (UKSW),
33. prof. dr hab. Józef Koredczuk (UWr),
34. dr Ewaryst Kowalczyk (UZ),
35. dr hab. Jan Krajczyński, prof. ucz. (UKSW),
36. dr Michał Krawczyk (UPH w Siedlcach),
37. prof. dr hab. Piotr Kroczek (UPJPII),
38. prof. dr hab. Józef Krukowski (PAN o/Lublin),
39. dr Barbara Krupa (PW),
40. dr Jarosław Krzewicki (SWEiZ w Łodzi);
41. dr hab. Katarzyna Krzysztofek-Strzała (UJ),
42. dr hab. Justyna Krzywkowska (UWM),
43. dr Lesław Krzyżak, prof. ucz. (WSW MiR w Wołominie),
44. mgr Mariusz Książek (UJD w Częstochowie);
45. dr Maciej Kubala (WSB w Gorzowie Wlkp.),
46. prof. IPN dr hab. Rafał Łatka (IPN)
47. dr hab. Paweł A. Leszczyński, prof. ucz. (AJP w Gorzowie Wlkp.),
48. dr Artur Lis (WZPiNoS KUL w Stalowej Woli),
49. dr Joanna Łopatowska-Rynkowska (Bruksela),
50. dr hab. Grzegorz Maroń, prof. ucz. (UR),
51. dr Dariusz Mazurkiewicz (USz),
52. prof. dr hab. Artur Mezglewski (ASzWoj),
53. dr Piotr Michalik (UJ),
54. dr hab. Maciej Mięka (UJ),
55. dr hab. Ryszard Mojak, prof. ucz. (UMCS),
56. dr Michaela Moravčíková (Uniwersytet w Trnawie, Słowacja).
57. prof. dr hab. Stanisław Nabywaniec (UR),
58. dr hab. Jerzy Nikołajew, prof. ucz. (UO),
59. mgr Karolina Nikołajew (Chełm),
60. dr Marcin Olszówka (Uczelnia Łazarskiego),
61. dr Marta Ordon (KUL),
62. dr hab. Marta Osuchowska, prof. ucz. (UKSW),
63. dr Michał Ożóg (UJ/UPJP2),
64. prof. dr hab. Zbigniew Pasek (AGH),
65. dr Marek Paszkowski (UWM),
66. dr Bartłomiej Pieron (UPJPII)
67. dr hab. Helena Pietrzak, prof. ucz. (UKSW),
68. dr Marek Plisiecki (Warszawa),

Lista członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (stan na 19 grudnia 2021 roku)

69. dr Michał Paweł Poniatowski (UKSW),
70. prof. dr hab. Bartosz Rakoczy (UMK/UKW),
71. dr hab. Tomasz Rakoczy, prof. ucz. (UZ),
72. dr Tomasz Resler (UWr),
73. dr Stanisław Rogowski (UWr),
74. dr hab. Mieczysław Różański, prof. ucz. (UWM),
75. dr hab. Piotr Ryguła, prof. ucz. (UKSW),
76. dr hab. Michał Rynkowski (Bruksela),
77. dr Piotr Sadowski (UO),
78. mgr Andrzej Siciński (WSTH w Podkowie Leśnej),
79. dr hab. Mirosław Sitarz, prof. ucz. (KUL),
80. dr Michał Skwarzyński (KUL),
81. dr hab. Paweł Sobczyk, prof. ucz. (UO),
82. dr hab. Tadeusz Stanisławski, prof. ucz. (UZ),
83. dr hab. Piotr Stanisz, prof. ucz. (KUL),
84. dr hab. Piotr Steczkowski, prof. ucz. (UR),
85. dr Marek Strzała (UJ),
86. dr Aleksandra Szadok-Bratuń (UWr),
87. dr Damian Szeleszczuk (KUL),
88. prof. dr hab. Ryszard Szytchmiller (UWM),
89. dr hab. Andrzej Szymański, prof. ucz. (UO),
90. dr Paweł Środa (Sokolów Podlaski),
91. dr Małgorzata Tomkiewicz (UWM),
92. dr hab. Anna Tunia, prof. ucz. (KUL),
93. dr Bogusław Uliasz,
94. prof. dr hab. Waclaw Uruszczak (UJ/PWSZ w Tarnowie),
95. dr hab. Konrad Walczuk, prof. ucz. (ASzWoj),
96. dr hab. Dariusz Walencik, prof. ucz. (UO),
97. dr hab. Krzysztof Warchałowski, prof. ucz. (UKSW),
98. dr Krzysztof Andrzej Wąsowski (WSAA),
99. prof. dr hab. Wiesław Wenz (PWT we Wrocławiu),
100. dr hab. Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska, prof. ucz. (UP im. KEN w Krakowie),
101. mgr Edyta Włodarczyk (UWr),
102. prof. dr hab. Józef Wroceński (UKSW),
103. prof. dr hab. Wiktor Wysoczański (ChAT),
104. dr Konrad T. Zamirski (ChAT)
105. dr hab. Zdzisław Zarzycki (UJ),
106. dr Michał Zawisłak (KUL),
107. prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT),

108. dr Krystyna Ziółkowska (UWM).

Zmarli w 2021 roku członkowie zwyczajni:

- ks. prof. dr hab. Henryk Misztal,
- prof. dr hab. Janusz Osuchowski,
- prof. dr hab. Michał Pietrzak.

Michał Hucal

ORCID 0000-0001-8446-0570

WYBRANA POLSKA BIBLIOGRAFIA PRAWA WYZNANIOWEGO ZA 2020 ROK

PUBLIKACJE ZWARTE

MONOGRAFIE

Stanisz P., *Religion and Law in Poland*, Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer, 2020, ss. 192.

PRACE ZBIOROWE

Concordats between the Holy See and Poland, red. J. Krukowski, Lublin: TN KUL, 2020, 446 s.

Człowiek – Państwo – Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, 818 s.

Prawna ochrona wolności sumienia i religii. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, 399 s.

Prawo w służbie ochrony dzieci. Ustawodawstwo – Praktyka – Wyzwania, red. M. Różański, Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM w Olsztynie, 2020, 212 s.

Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, 286 s.

Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, tom 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, 520 s.

ARTYKUŁY I GLOSZY

PUBLIKACJE ZBIOROWE

- Abramowicz A.M., *Fundusz Kościelny – relikw czasy komunistycznych czy ważny element systemu finansowania związków wyznaniowych w Polsce demokratycznej? The Church Fund – a relic of communist times or an important element of the system of financing religious organisations in democratic Poland?*, w: *Právna politika a legislatíva v ob-lasti konfesného práva: Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci onli-ne medzinárodného vedeckého kongresu Trnavské právnické dni, 24.-25. septembra 2020. Trnava : Právnická fakulta TU v Trnave*, red. M. Moravčíková, Bratislava: Wolters Kluwer, 2020, s. 6–21.
- Adamus R., *Judeochrześcijańska koncepcja darowania długów a „względy humanitarne” przy oddłużeniu osób fizycznych*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 13–30.
- Badźmirowska-Masłowska K., *Jacek Rosa Przestępczość seksualna przeciwko dziecku. Kilka uwag na temat prawa i aksjologii*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 31–48.
- Balicki A., *Uwagi na tle projektu nowelizacji Karty nauczyciela w zakresie odpowiedzialności dyscyplinarnej nauczycieli*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 49–60.
- Bereszyński Z., *Prawe ramię partii w walce z Kościołem. Działalność terenowych struktur Urzędu do spraw Wyznań na przykładzie województwa opolskiego*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 108–217.
- Bielaszka-Podgórný B., *Organizacja i zakres kompetencji Wydziału do spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Tarnowie w świetle archiwaliów zespołu Urząd Wojewódzki w Tarnowie*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 288–310.
- Bielecki M., *Wolność religijna w zakresie sprawowania władzy rodzicielskiej na przykładzie organizowania zajęć z religii i etyki. Postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 25–42.

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- Bielecki M., *Wolność sumienia i religii a wykonywanie świadczeń na rzecz obrony*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 61–80.
- Blanco M., *Ustawa organiczna o wolności religijnej*, w: *Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 225–242.
- Borecki P., *Zasada niezależności i autonomii Kościoła i państwa w pracach nad Konstytucją RP z 1997 r.*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 81–94.
- Brzozowski W., *Nauczanie religii w szkole publicznej w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 95–117.
- Brzozowski W., *Polski wariant świeckości państwa*, w: *Konstytucjonalizm polski. Refleksje z okazji jubileuszu 70-lecia urodzin i 45-lecia pracy naukowej Profesora Andrzeja Szmyta*, red. A. Gajda, K. Grajewski, A. Rytel-Warzocho, P. Uziębło, M. M. Wiszowaty, Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2020, s. 146–155.
- Brzozowski W., *Religious Neutrality and its Enemies: The Polish Experience*, w: *State and Religion: Between Conflict and Cooperation*, red. D. Ehlers, H. Glaser, Baden-Baden: Nomos, 2020, s. 405–422.
- Gałązka A., *Zasada jawności na etapie czynności wyjaśniających w postępowaniu w sprawach o wykroczenia*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 119–130.
- Góralski W., *List pasterski kard. Aleksandra Kakowskiego, arcybiskupa warszawskiego, O rozkrzewianiu wiary świętej z 6 stycznia 1921 roku*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 131–144.
- Góralski W., *The Polish Concordat of 1925*, w: *Concordats between the Holy See and Poland*, red. J. Krukowski, Lublin: TN KUL, 2020, s. 62–89.
- Góralski W., *Umowa ramowa między Stolicą Apostolską i Republiką Burundi w sprawach wspólnego interesu z 6 listopada 2012 roku narządziem inkulturacji na kontynencie afrykańskim*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2020, nr 1, s. 49–74.
- Góralski W., *Umowa ramowa między Stolicą Apostolską i Republiką Konga w sprawie relacji między Kościołem katolickim i Państwem z 3 lutego 2017 roku*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2020, nr 33, s. 71–89.

- Górowska B., *Nauczanie religii w Polsce w latach 1961–2020. Ujęcie przeglądowe*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 145–162.
- Gucewicz D., *Wydział do spraw Wyznań w Gdańsku 1950–1990. Wybrane zagadnienia*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 15–38.
- Kaczorowski A.W., *Działania Urzędu do spraw Wyznań w sprawie Kościelnej Fundacji Rolniczej 1982–1986*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 369–377.
- Kasprzycki M., *Organizacja i działalność Wydziału do spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Nowym Sączu w latach 1975–1990. Zarys problemu*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 218–252.
- Koredczuk J., *Bluźnierstwo i obraza religii według Kodeksu kar głównych i poprawczych z 1847 i 1866 roku*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 163–176.
- Krzysztofek-Strzała K., *Stosowanie prawa wobec Kościołów i związków wyznaniowych przez Urząd do spraw Wyznań. Wybrane zagadnienia*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 401–414.
- Krzysztofek-Strzała K., *Struktura i działalność Wydziału do spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie oraz Prezydium Rady Narodowej Miasta Krakowa w latach 1960–1970*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 177–196.
- Krzywkowska J., *Prawo rodziców katolickich do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniemami w kontekście prawa dziecka do wolności religijnej*, w: *Prawo w służbie ochrony dzieci: ustawodawstwo - praktyka - wyzwania*, red. M. Różański, Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM w Olsztynie, 2020, s. 113–128.
- Krzywkowska J., *Świeckość państwa a nauczanie religii w szkołach publicznych w Polsce*, [w:] *Sekularny Śtát*, red. M. Moravčíkova, Trnava, 2020, s. 9–22.
- Krzywkowska J., *Udział osadzonego w postępowaniu w sprawie o nieważność małżeństwa kanonicznego - aspekty prawne*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 197–212.

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- Krzywkowska J., Vivchar O., *Zasady funkcjonowania parafii rzymskokatolickich w Polsce w czasie epidemii*, w: *State and society facing pandemic*, red. E. Burda, C. Lázaro Guillamón, M. Sitek, Bratysława: Comenius University in Bratislava 2020, s. 439–450.
- Kwiatkowski Z., *Zakaz przesłuchiwanie duchownego w postępowaniu karnym*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 213–234.
- López-Medina M.A., *Systemy relacji Państwo–Kościół w dzisiejszej Europie*, w: *Relacje Państwo–Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 27–56.
- Luniewska K., Oręziak B., *O wolność wyznawania religii we współczesnym świecie. Przeciwdziałanie przyczynom dyskryminacji i pomoc prześladowanym na przykładzie chrześcijan. Zakres merytoryczny prac badawczych*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 11–24.
- Machnowska J., *Urząd do spraw Wyznań wobec mienia przedwojennych żydowskich gmin wyznaniowych w latach 1950–1956*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 344–368.
- Maroń G., *Miejsce religii w procesie prawotwórczym w świetle liberalnej doktryny ekсклюzywizmu i ustrojowej zasady religijnej neutralności państwa*, w: *Studia nad formalnymi i nieformalnymi źródłami prawa*, red. T. Barankiewicz, T. Barszcz, K. Motyka, J. Potrzeńcz, Lublin: TN KUL, 2020, s. 183–198.
- Maroń G., *Quae sunt caesaris, caesari; et quae sunt Dei, Deo. Bezstronność religijna organów samorządu terytorialnego w niewładczej praktyce uchwałodawczej*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 257–280.
- Mętrak K., *Urząd do spraw Wyznań wobec katolickiego budownictwa sakralnego – przypadek budowy kościoła Opatrzności Bożej na warszawskiej Ochocie*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 378–400.
- Mikuła M., Zarzycki Z., *Nauczanie prawa kościelnego i wyznaniowego w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 2000–2020*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 281–306.
- Nabywaniec S., *Synod Zamojski 1720 roku*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 307–328.

- Nitecki S., *Kościół katolicki i związki wyznaniowe wykonujące zadania z zakresu pomocy społecznej w Polsce*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 345–366.
- Olszówka M., *Bilateralność jako wyjątek od równouprawnienia związków religijnych*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 367–388.
- Olszówka M., *Granice ingerencji w wolność religii w stanie epidemii w świetle Konstytucji RP z 1997 r.*, w: P. Szustakiewicz, M. Wieczorek, *Transformacje prawa polskiego w dobie epidemii COVID-19*, Radom: Wyd. UTH im. K. Pułaskiego w Radomiu, 2020, s. 58–74.
- Otađuy J., *Rozdział i współpraca między państwem i wyznaniem religijnymi: umowy z Kościołem katolickim i innymi wyznaniem w Hiszpanii*, w: *Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 243–279.
- Ożóg M., *Dyskryminacja w realizacji prawa rodziców do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniem*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 43–90.
- Pohl Ł., *O potrzebie zmiany obecnego ujęcia przepisu określającego przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 335–352.
- Poniatowski M., *Ochrona wolności religijnej w ramach stosunku pracy. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 173–215.
- Poniatowski M., *Wolność religijna w aspekcie indywidualnym w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, w: *Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 141–165.
- Pszczyński M., *Status prawny katolickich wydziałów teologicznych w uczelniach publicznych*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 389–408.
- Resler T., *Muzyka jako przedmiot regulacji w prawie wewnętrznym kościołów i innych związków wyznaniowych: wybrane przykłady*, w: *Muzyka i prawo*, red. P. Pest, M. Winiśław, Wrocław: Akademia Muzyczna im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu, 2020, s. 219–237.
- Róžański M., *Czy współpraca państwa i związków religijnych w zakresie ochrony materiałów archiwalnych znajdujących się w archiwach kościelnych narusza*

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- świeckość państwa polskiego, w: *Sekularny štát*, red. M. Moravčíková, Trnava 2020, s. 105–118.
- Różański M., *Realizacja norm prawnych dotyczących ochrony dóbr kultury, zawartych w artykule 14 konkordatu polskiego z 1925 r.*, w: *Człowiek - Państwo - Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 409–424.
- Ryguła P., *Rozdział i współpraca między państwem a Kościołem katolickim i innymi wyznaniem w konstytucji hiszpańskiej z 1978*, w: *Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 191–224.
- Sobczak J., *Obraza uczuć religijnych prowokacyjną kreacją artystyczną*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 445–470.
- Stanisz P., *Autonomia i niezależność oraz współdziałanie w relacjach między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi jako fundamenty instytucjonalnego prawa wyznaniowego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Relacje Państwo – Kościół w Europie. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2020, s. 105–139.
- Stanisz P., *Conscientious objection of medical doctors under Polish law: Remarks on the judgment of the Constitutional Tribunal of 7 October 2015 (K 12/14)*, w: *Pocła Jiřímu Rajmundu Treterovi*, red. Z. Horák, P. Štréjpková, Praga: Leges 2020, s. 315–320.
- Stanisz P., *Securitisation of religious freedom in Poland*, w: *Securitisation of Religious Freedom: Religion and Limits of State Control – Sécurisation de la liberté religieuse: La religion et les limites du contrôle de l'Etat*, red. M. Kiviorg, Granada: Editorial Comares 2020, s. 325–338.
- Stanuch Z., *Referat/Wydział do spraw Wyznań PWRN w Szczecinie w latach 1950–1973*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 89–107.
- Stańczuk I., *Ograniczenie wolności sumienia i religii w związku z wprowadzeniem stanu epidemii w Polsce*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 471–490.
- Steczkowski P., *„Nieskrępowany duch” z węgierskiego traktatu. Sylwetka Księdza Profesora Artura Mezglewskiego historią Jaślick inspirowana*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 5–12.

- Strzała M., *Założenia Regulaminu organizacyjnego Urzędu do spraw Wyznań z 1983 roku*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 415–423.
- Strzała M., *Zmiana nazwy wyznaniowej osoby prawnej Kościoła Katolickiego w trybie art. 73 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 491–505.
- Suchocka H., *Konkordat jako prawny instrument regulujący relacje Państwo–Kościół*, w: *Relacje Państwo–Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 79–103.
- Sychowicz K., *Wydział do spraw Wyznań w Białymstoku 1950–1975. Zarys zagadnienia*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 53–68.
- Ślązak E., *Wydział do spraw Wyznań w Łodzi 1950–1975: struktura, działalność, ludzie*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 39–52.
- Taczkowska-Olszewska J., *Przesłanki odpowiedzialności prawnej (deliktowej i karnej) za nawoływanie do znieważenia, profanacji i bluźnierstwa z użyciem środków społecznego komunikowania*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 217–278.
- Tunia A., *Odpowiedzialność duchownego za naruszenie przepisów ruchu drogowego w związku z koniecznością wykonania posługi religijnej*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 567–594.
- Tunia A., *Przeciwdziałanie ograniczaniu wolności praktykowania religii polegające na zachowaniach mających znamiona wykroczeń o niewyznaniowym przedmiocie ochrony w świetle nowych zjawisk społecznych. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 279–334.
- Uruszczak Q., *Państwo świeckie czy neutralne światopoglądowo?*, w: *Relacje Państwo–Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 57–78.
- Uruszczak W., *Kanoniczny rodowód generalnej zasady kausalności czynności prawnych*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 595–614.

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- Walczuk K., *Umowa podstawowa zawarta między Republiką Słowacką a Stolicą Apostolską – wybrane aspekty formalne i materialne*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 615–640.
- Walencik D., *Cywilnoprawna ochrona kolektywnej wolności sumienia i wyznania. Stan de lege lata oraz postulaty de lege ferenda*, w: *Prawna ochrona wolności sumienia i religii*, red. P. Sobczyk, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 91–171.
- Walencik D., *Konieczność budowy systemu prewencji ogólnej pozytywnej w zakresie przestępstw seksualnych popełnianych przez duchownych wobec osób niepełnoletnie*, w: *Podstawy przeciwdziałania przestępczości oraz pomocy osobom pokrzywdzonym. Ujęcie komparatystyczne*, red. M. Poniatowski, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 203–235.
- Walencik D., Leszczyński A., *Organizacja i status prawny Staroobrzędowej Gminy Wyznaniowej w Suwałkach*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 641–674.
- Walencik D., *Odpowiedzialność przełożonych kościelnych za przestępstwa seksualne popełniane przez duchownych wobec osób niepełnoletnich w kontekście konstytucyjnej zasady autonomii i niezależności*, w: *Podstawy przeciwdziałania przestępczości oraz pomocy osobom pokrzywdzonym. Ujęcie komparatystyczne*, red. M. Poniatowski, Warszawa: Wydawnictwo IWS, 2020, s. 163–202.
- Warchałowski K., *Zasada autonomii i niezależności oraz wzajemnego współdziałania Kościoła i państwa w Konkordacie polskim z 1993 r. oraz w umowach zawieranych między Radą Ministrów a poszczególnymi Kościołami i związkami wyznaniowymi*, w: *Relacje Państwo-Kościół. Studium prawa obowiązującego w Polsce i w Hiszpanii*, red. P. Ryguła, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2020, s. 167–189.
- Widerski P., *Charakter prawny pełnomocnictwa do zawarcia małżeństwa*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 675–696.
- Wojcieszek E., *Wydział do spraw Wyznań w Poznaniu – charakterystyka organizacji i działalności kierownictwa 1950–1970*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 69–88.
- Wójcik B., *Tworzenie i wykorzystanie akt osobowych duchownych w działalności Urzędu do spraw Wyznań i jego agend*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 311–343.

- Wroceński J., *Gwarancje wolności sumienia i religii dziecka w prawie polskim*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 697–722.
- Zamirski K., *Rewindykacja mienia Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP przed Międzykościelną Komisją Regulacyjną – aspekty prawne*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 739–753.
- Zawiślak M., Czelný M., Abramowicz A., *Chapter 19: Religious Assistance and Religious Practices in Contemporary Poland*, w: *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*, red. A-L. Zwilling, J. Martinez Arino, Basel: Springer 2020, s. 299–315.
- Zawiślak M., *Struktura wydatków Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 755–779.
- Zieliński T.J., *Prawo wyznaniowe czy prawo światopoglądowe? Rozważania terminologiczne*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 781–799.
- Ziółkowska K., *Czy czas na zmiany w ochronie praw pracownika – nauczyciela religii? Postulaty de lege ferenda*, w: *Człowiek, Państwo, Kościół: księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*, red. P. Sobczyk, P. Steczkowski, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2020, s. 801–814.
- Zygner L., *Wydział do spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Ciechanowie 1975–1988/1989*, w: *Urząd do spraw Wyznań – struktury, działalność, ludzie, t. 1: Struktury wojewódzkie i wybrane aspekty działalności*, red. R. Łatka, Warszawa: IPN, 2020, s. 253–287.

CZASOPISMA

- Abramowicz A.M., *Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą – postulaty de lege lata i de lege ferenda*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 5–24.
- Abramowicz A.M., *Limitations of the freedom to manifest religion in Poland during the spread of the coronavirus*, „Forum Iuris Europaeum” 2020, nr 2, s. 15–25.
- Abramowicz A.M., *The principle of equal rights of religious organizations in the jurisprudence of the Polish Constitutional Tribunal*, „Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica” 2019 [wydane: 2020], 3, s. 883–896.

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- Bielecki M., *Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Szczecinie z dnia 24 lipca 2019 r. (sygn. akt II SA/Sz 451/19)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 321–330.
- Borecki P., *Nierówne traktowanie nierzymskokatolickich związków wyznaniowych we współczesnym polskim systemie prawnym – wybrane zagadnienia*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2020, z. 4, s. 1309–1338.
- Borecki P., *W sprawie pojęcia wyznaniowej żydowskiej osoby prawnej. Uwagi na tle wyroku Sądu Najwyższego z 9 lutego 2007 r. (sygn. akt III CSK 411/06)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 281–294.
- Brzozowski W., *Papageorgiou and Others v Greece: Exemption from a Mandatory Course in Religion and the Art of Reading between the Lines*, „Ecclesiastical Law Journal” 2020, nr 3, s. 355–360.
- Brzozowski W., *Polonia: la libertad religiosa en tiempos de la pandemia del Covid-19*, „Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado” 2020, t. 54, s. 1–29.
- Brzozowski W., *Szariat w Europie? Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 19.12.2018 r., Molla Sali v. Grecja*, „Państwo i Prawo” 2020, z. 4, s. 146–156.
- Czelny M., *W sprawie skuteczności wystąpienia z Kościoła Katolickiego: uwagi dotyczące decyzji z dnia 28 listopada 2018 r. wydanej przez Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 525–536.
- Ćwikła L., *Prawne aspekty rozwoju turystyki pielgrzymkowej w Polsce w latach 1918–1939*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 223–243.
- Dammacco G., *Riflessioni sul diritto di satira e i suoi limiti*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 101–119.
- Domański M., *Glosa do wyroku ETPC z dnia 5 kwietnia 2018 r., skarga nr 32045/10*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 295–304.
- Falski J., *Zagwarantowanie warunków „życia razem” – element ochrony praw i wolności innych jako nowy wymóg demokratycznego społeczeństwa (na podstawie wyroku Wielkiej Izby ETPC z 1 lipca 2014 r. w sprawie S.A.S. v. Francja)*, „Przegląd Sejmowy” 2020, nr 1 (156), s. 45–63.
- Falski J., *Glosa do wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 25 października 2018 r. w sprawie E.S. vs. Austria. Skarga nr 38450/12*, „Przegląd Sejmowy” 2020, nr 4 (159), s. 43–61.
- Góralski W., *Troska abp. Aleksandra Kakowskiego o miejsce religii katolickiej w odradzającym się państwie polskim w świetle orędzia do duchowieństwa i wiernych o religii panującej w Polsce z dnia 3 maja 1919 r. (W stulecie dokumentu)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 25–36.
- Hau M., *O potrzebie utworzenia rejestru wyznaniowych osób prawnych*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 37–60.

- Hill M., *The Qualified Right to Freedom of Religion: An examination of the limitations contained in Article 9 of the European Convention on Human Rights*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 73–99.
- Jańczuk L., *Plan operacyjny częściowej likwidacji tzw. sekt w Polsce w 1949 roku*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2020, z. 1, s. 127–144.
- Jędrczak S., *Nabycie i ustanie członkostwa w związku wyznaniowym*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 61–78.
- Krajczyński J., *Wychowanie potomstwa w przypadku różnej przynależności wyznaniowej i obrządkowej rodziców według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 79–100.
- Krzywkowska J., *Polysemy of the term complaint in legal doctrine - the impact of Roman law on canon law*, „Societas et Iurisprudentia” 2020, 8, s. 131–146.
- Krzywkowska J., Poterała T., *Źródła dochodu duchownych katolickich w Polsce i na Słowacji*, „Studia Prawnoustrojowe” 2020, 49, s. 151–169.
- Leśniewski K., *Nowa prawna definicja śmierci w Polsce jako problem filozoficzno-teologiczny*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 2020, z. 4, s. 1281–1308.
- Łukańko B., *Stosunek kościelnej ochrony danych osobowych do RODO – uwagi na marginesie postanowienia Krajowego Sądu Pracy w Norymberdze z dnia 29 maja 2020 roku*, 8 Ta 36/20, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 153–175.
- Maćkowska K., *Wolność religijna jako instrument ochrony prawnej przeciwników małżeństw jedнопłciowych. Zmiany w prawie stanu Missisipi po wydaniu orzeczenia w sprawie Obergefell v. Hodges*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 201–222.
- Maroń G., *O klaryfikacyjnych i perswazyjnych funkcjach odwołań do przekazu Ewangelii w piśmiennictwie polskiej nauki prawa*, „Prawo i Więzy” 2020, nr 3, s. 236–277.
- Maroń G., *Odwołania biblijne w uzasadnieniach wyroków sądowych. Komparatystyczne studium orzecznictwa polskiego, czeskiego i irlandzkiego*, „Glosa – Prawo Gospodarcze w Orzeczeniach i Komentarzach” 2020, nr 1, s. 113–130.
- Maroń G., *Ograniczanie wolności religijnej w pierwszym okresie pandemii Covid-19 w świetle orzecznictwa amerykańskich sądów*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 123–152.
- Maroń G., *Populizm i pragmatyzm religijnie determinowanej działalności ustawodawczej i uchwalodawczej Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej VIII kadencji*, „Przegląd Prawa Publicznego” 2020, nr 7-8, s. 7–16.
- Michalik P., *Consent to a Jewish Marriage in Legislation of the Free City of Cracow (1815-1846)*, w: „Journal on European History of Law” 2020, 11, s. 102–109.
- Michalik P., *Lord Hardwicke’s Marriage Act - pierwsza angielska ustawa o małżeństwie*, w: „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 177–200.

Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2020 rok

- Misztal-Konecka J., *Dokonywanie czynności procesowych przed sądem kościelnym jako okoliczność wyłączająca odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego W Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., I A Ca 676/16*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 421–440.
- Nikołajew J., *Duszpasterstwo wojskowe i duszpasterstwa specjalne w Polsce (1989–2019). Stan prawny – doświadczenia – perspektywy*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 101–124.
- Nikołajew J., *Statutory Guarantees of Freedom of Conscience and Religion of Convicts and Detainees vs. Security on Prisons and Detention Centres*, „Nurt SVD” 2020, z. 2, s. 179–197.
- Nikołajew J., *Wolność sumienia i religii sprawców szczególnie niebezpiecznych (art. 88a i 88b k.k.w.)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 245–261.
- Olszówka M., K. Dyda, *Analiza konstytucyjności ograniczeń w korzystaniu z wolności religii podczas pandemii koronawirusa w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 21, s. 441–469.
- Ożóg M., *Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 24 kwietnia 2018 r. (sygn. akt I A Ca 1217/17)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 305–312.
- Parchomiuk J., *Udostępnianie informacji publicznej przez organy kościelnych osób prawnych w Polsce*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 125–150.
- Pomianowski P.Z., *Ograniczenia zdolności prawnej osób duchownych w pracach kodyfikacyjnych doby Królestwa Kongresowego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 263–275.
- Poniatowski M., *Zasada poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności państwa i kościołów oraz innych związków wyznaniowych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 365–386.
- Rakoczy B., *Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gdańsku z dnia 30 stycznia 2019 r. (Sygn. akt II SA/Gd 565/18)*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 313–320.
- Rakoczy T., *Porządek publiczny Republiki Włoskiej jako przeszkoda w uznawaniu cywilnych skutków nieważności małżeństwa kanonicznego z tytułu symulacji*, „Prawo Kanoniczne” 2020, t. 63, s. 45–70.
- Rosyjska ustawa federalna z 1997 r. o wolności sumienia i o związkach wyznaniowych, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 247–279.
- Różański M., *Organizational Statutes of Diocesan Archives in Przemyśl and Płock A Comparative Analysis*, „Folia Historica Cracoviensia” t. 26(2020) z.1, s. 207–226.
- Różański M., Szymaniec P., *Debaty wokół zakazu uboju rytualnego w II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Przegląd Sejmowy”, 2020, nr 1, s. 121–146.

- Rybczyńska O., *O potrzebie dostosowania procesu negocjowania tzw. umów wyznaniowych do standardów strasburskich*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 151–170.
- Ryguła P., *Zgodność granic administracji kościelnej z granicami odrodzonego państwa polskiego w konkordacie między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 23 kwietnia 1925 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 277–305.
- Schanda B., *Hungary’s Christian Culture as Subject of Constitutional Protection*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 55–72.
- Skwarzyński M., *Analiza prawna przypadku bpa Edwarda Janiaka w kontekście filmu „Zabawa w chowanego” Marka i Tomasza Sekielskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 489–524.
- Stanisz P., Bębeniec D., *Cavanaugh v. Bartelt: jeszcze jedna odłona sporu o status pastafarianizmu*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 171–186.
- Stanisz P., *Proces realizacji reformy włoskiego systemu utrzymania duchowieństwa zgodnie z Konkordatem z 1984 r.*, „Studia Prawnicze KUL” 2020, 82, s. 307–332.
- Tunia A., *Integralność religijna kierownika urzędu stanu cywilnego a rzeczywistość prawna*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 187–202.
- Tunia A., *Wpływ braku rejestracji małżeństwa zawartego w formie wyznaniowej na bezpieczeństwo obrotu prawnego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 307–331.
- Ventura M., *The Formula ‘Freedom of Religion or Belief’ in the Laboratory of the European Union*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 7–52.
- Walencik D., *Opinia prawna na temat beneficjenta rzeczywistego w przypadku spółki kapitałowej, której jedynym (100%) udziałowcem czy akcjonariuszem jest zakon bądź jego jednostka organizacyjna (prowincja zakonna, opactwo, klasztor niezależny, dom zakonny)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 23, s. 471–488.
- Walencik D., Pluta K., *Reżim prawny obowiązujący w czasie imprez o charakterze religijnym organizowanych na drogach publicznych*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 203–220.
- Winiarczyk-Kossakowska M., *Przejście od rosyjskiej tradycji państwa wyznaniowego do koncepcji państwa radykalnie świeckiego w Rosji Radzieckiej 1917–1922 – analiza politologiczno-prawna*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 221–245.
- Zacharczuk P., *Moralność publiczna jako przesłanka ograniczania wolności zgromadzeń*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 333–364.
- Zawiślak M., *Ochrona przekonań religijnych we francuskim prawie karnym*, „Studia Prawnicze KUL” 2020, nr 2.
- Zawiślak M., *Problem rewindykacji kościelnej nieruchomości Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijań Baptistów we Wrocławiu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 387–419.

RECENZJE

- Abramowicz A.M., *Równouprawnienie związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, 437 s. Rec. K. Krzysztofek-Strzała, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 23, s. 539–546.
- Lukańko B., *Kościelne modele ochrony danych osobowych*, Warszawa: Wolters Kluwer, 2019, 349 ss. Rec. M. Hucal, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 337–344.
- Prawo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Komentarz*, Jakub Cebula (red.), seria: Komentarze Becka, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2017, XXI + 1191 s. Rec. T.J. Zieliński, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 341–344.
- Walczuk K., *Wspólnotowa wolność religijna w Republice Słowackiej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2019, 371 s. Rec. M. Bielecki, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 331–336.

SPRAWOZDANIA

- Dokumentacja bieżącej działalności Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 373–392.
- Lista członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (stan na 5 marca 2020 roku)*, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 393–397.
- Mezinárodní vědecký seminár o ustavních modelech vztahu státu a cirkví*, Trnava, listopad 2019, J. Krzywkowska, K. Bubelova, „*Revue Cirkevniho Prava - Church Law Review*” 2020, 78, s. 99–102.
- Międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja naukowa online pt. Human Rights Dimensions of Pandemic Crisis, 1-31 lipca 2020 r.*, A.M. Abramowicz, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 23, s. 547–550.
- Międzynarodowa konferencja naukowa online pt. Právna Politika a Legislatíva v Oblasti Konfesného Práva, 24 -25 września 2020 r.*, A.M. Abramowicz, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 23, s. 559–564.
- Ogólnopolska konferencja naukowa „Wokół zasady wzajemnej niezależności i autonomii kościoła i państwa” (Warszawa, 14 VI 2019)*, M. Domański, O. Rybczyńska, „*Państwo i Prawo*” 2020, 9, s. 138–139.
- Sprawozdanie z konferencji Rzecznika Praw Obywatelskich i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie pt. „(Nie)zapomniane cmentarze”*, Warszawa, 23 października 2019 r., J. Cupriak-Trojan, „*Przegląd Prawa Wyznaniowego*” 2020, t. 12, s. 355–358.
- Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. „Wolność sumienia i religii a bezpieczeństwo. Konceptualizacja – normatywizacja – urzeczywistnianie”*,

- Chelm 18-20 września 2019 r., J. Nikołajew, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 351–354.
- Sprawozdanie z Sympozjum Naukowego „Biorę sobie Ciebie za żonę/męża...? Co dzisiaj mają na myśli narzeczeni?”, Kraków, 15 listopada 2018 r., M. Strzała, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2020, 13, z. 1, s. 117–119.
- Sprawozdanie z XVI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego, pt. „30-lecie ustaw wyznaniowych. Czy potrzebna jest reforma prawa wyznaniowego w Polsce?”, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Olsztyn – Tumiany, 6-8 maja 2019 r., K. Ziółkowska, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 345–350.
- Uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej dedykowanej Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu z okazji 60. Rocznicy Urodzin, Kombornia, 22 września 2020 r., A. Tunia, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 551–554.
- Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, Tumiany, 6 maja 2019 r., M. Ordon, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 359–372.
- Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za 2019 rok (z suplementem), M. Hucal, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2020, t. 12, s. 398–409.
- XVII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. Orzecznictwo w sprawach wyznaniowych, Kombornia, 22–24 września 2020 r., M. Czelny, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2020, 23, s. 555–558.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Aneta Maria Abramowicz

*Kwestia cywilnej skuteczności religijnych reguł spadkobrania
w świetle orzeczenia ETPC z dnia 19 grudnia 2018 r.
w sprawie Molla Sali v. Grecja*

5

Małgorzata Babuła

Współczesny Kościół państwowy w Republice Islandii

23

Paweł Borecki

*Ekspertyza w sprawie aktualnej sytuacji prawnej w kontekście ewentualnego
podjęcia prac nad ustawą o stosunku Rzeczypospolitej Polskiej do Wschodniego
Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej*

39

Arkadiusz Fastyn

Pojęcie małżeństwa ewangelickiego w prawie małżeńskim z 1836 r.

59

Sylwia Góra, Dariusz Góra

*Relacje państwo–Kościół katolicki oraz przemiany kulturowe
na współczesnej Malcie – zasady a rzeczywistość*

85

Wojciech Góralski

*Umowa między Stolicą Apostolską i Republiką Angolską o wzajemnych
relacjach między Kościołem i państwem z 13 września 2019 roku*

99

Aleksander Gubrynowicz

Konkordat z 1993 r. na tle praktyki traktatowej Stolicy Apostolskiej

125

Robert Jastrzębski <i>Polskie konkordaty w XX wieku</i>	147
Piotr Kroczek <i>Kilka uwag o upadłości związków wyznaniowych i ich osób prawnych</i>	181
Igor Ksenicz <i>Zwolnienia od pracy w dni świąteczne Kościołów wschodnich w Polsce</i>	197
Katarzyna Pluta <i>Udzielenie ateście sakramentu namaszczenia chorych a naruszenie jego dóbr osobistych oraz zakazu przetwarzania szczególnych kategorii danych</i>	217
Mieczysław Różański <i>Problematyka nauczania religii w debacie parlamentarnej nad Konstytucją marcową z 1921 r.</i>	241
Tomasz Sypniewski <i>Policja Państwowa wobec bydgoskiej parafii Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (1925–1939)</i>	267
Urszula Szczęch <i>Tajemnica spowiedzi i tajemnica zawodowa duchownych we włoskiej procedurze karnej oraz kodeksie karnym</i>	291
Dariusz Walencik <i>Wyodrębnione jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w przepisach prawa podatkowego. Stan de lege lata i postulaty de lege ferenda</i>	311
Tadeusz Wasilewski, Jakub Zemła <i>Formuła świeckiego państwa w prawie Republiki Czeskiej i Republiki Tureckiej – aspekty komparatystyczne</i>	335

ORZECZNICTWO

Bartosz Rakoczy <i>Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Białymstoku z dnia 2 czerwca 2016 (sygn. akt. II SA/Bk 112/16)</i>	357
--	-----

Spis treści

Marek Bielecki

Glosa do wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 30 stycznia 2020 r. (sygn. akt II SA/Wa 1773/19) 365

Artur Mezglewski

Glosa krytyczna do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 31 marca 2020 r. (sygn. akt II CSK 124/19) 375

RECENZJE

Arkadiusz Fastyn

Alina Rogowska, Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, 237 ss. 391

Tadeusz J. Zieliński

Krzysztof Bielawski, Zagłada cmentarzy żydowskich, Biblioteka „Więzi” tom 359, Warszawa 2020, 276 ss. 399

Tadeusz J. Zieliński

Dawid Binemann-Zdanowicz, Uregulowanie stanu prawnego nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w III RP, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, Warszawa–Bielsko-Biała 2020, 426 ss. 403

SPAWOZDANIA

Piotr Steczkowski

Sprawozdanie z XVII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego „Orzecznictwo w sprawach wyznaniowych” Kombornia, 22–24 września 2020 r. 411

KRONIKA POLSKIEGO TOWARZYSTWA PRAWA WYZNANIOWEGO

Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, 8 września 2021 r. 415

<i>Pożegnania</i>	425
Piotr Stanisław <i>Wspomnienie o śp. Księdzu Profesorze Henryku Misztalu</i>	427
Aneta M. Abramowicz <i>Bibliografia publikacji Księdza Profesora Henryka Misztala (1936-2020) z zakresu prawa wyznaniowego</i>	431
Tadeusz J. Zieliński <i>Wspomnienie o profesorze UW dr. hab. Januszu Osuchowskim (1928–2021)</i>	441
Paweł Borecki, Tadeusz J. Zieliński <i>Prof. zw. dr hab. Michał Pietrzak (1929–2021) – wspomnienie</i>	443
<i>Lista członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (stan na 19 grudnia 2021 roku)</i>	447

BIBLIOGRAFIA

Michał Hucal <i>Wybrana polska bibliografia prawa wyznaniowego za rok 2020</i>	451
--	-----