

15

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

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

RADA NAUKOWA

Louis-Léon Christians
Gaetano Dammacco
Antoni Dębiński
Wojciech Góralski
Ignác Antonín Hrdina
Józef Krukowski
Kazimieras Meilius
Henryk Misztal
Damián Němec
Balázs Schanda
Wacław Uruszczyk
Vytautas Vaičiūnas
Krzysztof Warchałowski

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Piotr Stanisław (redaktor naczelny)
Artur Mezglewski
Marta Ordon (sekretarz redakcji, redaktor tematyczny)

Czasopismo recenzowane. Lista recenzentów
współpracujących z redakcją podana jest
na stronie internetowej czasopisma

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma
jest wersja drukowana



		15		
			/2012	

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2012

REDAKTORZY JĘZYKOWI
Lucyna Górna, Jadwiga Potrzezszcz

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Teresa Myśliwiec

OPRACOWANIE TECHNICZNE OKŁADKI
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2012

ISSN 2081-8882

Nakład 150 egz.

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
[http:// wydawnictwo.kul.lublin.pl](http://wydawnictwo.kul.lublin.pl)

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

PIOTR MICHALIK

ZWOLNIENIA PODATKOWE DLA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH
W ORZECZNICTWIE SĄDU NAJWYŻSZEGO USA

1. PERSPEKTYWA HISTORYCZNA

Zwolnienia podatkowe¹ dla związków wyznaniowych² funkcjonowały w późniejszych stanach USA już w okresie kolonialnym³. Przykładowo na mocy ustawy podatkowej z 1674 r. (*An Act Concerning taxable persons*) zwolnieniem takim objęto wszystkich duchownych chrześcijańskich w Marylandzie⁴. Kwestia prawnych i filozoficzno-prawnych źródeł zwolnień podatkowych dla kościołów w koloniach amerykańskich i w XVIII-XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych

¹ Ogólne informacje o systemie podatkowym w USA podaje R. Tokarczyk (*Prawo amerykańskie*, Warszawa 2011). Syntetyczną, a jednocześnie wyczerpującą analizę systemu zwolnień podatkowych w USA przedstawia B.R. Hopkins (*The Law of Tax-Exempt Organizations*, John Wiley & Sons 2011).

² Praktyka i nauka amerykańska stosuje kilka terminów na określenie kościołów i innych związków wyznaniowych: *religious organization/body*, *church*, *denomination*, *sect* (bez konotacji negatywnej). Żaden z nich nie ma charakteru oficjalnoprawnego ze względu na fakt nieuznawania przez amerykański system normatywny publicznej podmiotowości prawnej związków wyznaniowych, które w obrocie prawnym mogą funkcjonować wyłącznie w charakterze prywatnych osób prawnych (*legal person*).

³ M.E. Tigar, *The Supreme Court, 1969 Term*, „Harvard Law Review” 1970, t. 84/1, s. 127.

⁴ P. Michalik, *Prawne gwarancje realizacji zasady rozdziału kościoła od państwa w XVII-wiecznym Marylandzie*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 2011, t. 11/ 3, s. 263.

nadal pozostaje przedmiotem debaty⁵. Nie ulega jednak wątpliwości, iż w zakresie finansowych relacji państwo–kościół, w większości kolonii decydujące znaczenie miało bezpośrednie finansowanie kościołów państwowych, beneficjentów obowiązującego w 9 z 13 stanów założycielskich *religious establishment*⁶. Dopiero wraz ze stopniową likwidacją powszechnego podatku kościelnego, co następowało w ostatnich dekadach XVIII i pierwszych dekadach XIX wieku⁷, kwestia zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych nabrała istotniejszego znaczenia materialnego. W tym czasie poszczególne stany gwarantowały już wszystkim kościołom wyłącznie ich majątku ruchomego i nieruchomego spod opodatkowania, na takich samych zasadach, jak w przypadku majątku instytucji publicznych i edukacyjnych⁸.

W ramach federacji wczesne ustawodawstwo podatkowe Kongresu, jak na przykład *An Act to lay and collect the direct tax within the United States* z 1798 r., w kwestii zwolnień od ustanawianych podatków federalnych z reguły odsyłało do regulacji stanowych⁹. Jedynie w przypadkach

⁵ Patrz B.R. Hopkins, *The Law*, s. 9 i nast.

⁶ Anglikańskiego w koloniach południowych i częściowo w Nowym Jorku, kongregacjonalistycznego w Nowej Anglii. Szerzej patrz M.W. McConnell, *Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I: Establishment of Religion*, „William and Mary Law Review” 2003, t. 44/4, s. 2105-2208. Co do terminu *religious establishment* patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 246.

⁷ M.W. McConnell, *Establishment and Disestablishment*, s. 2152-2159. Za kluczowy element tego procesu uważa się publiczną debatę nad likwidacją podatku kościelnego w Wirginii, prowadzoną w latach 1779-1786. Zakończyła się ona wraz z uchwaleniem przełomowej ustawy o ustanowieniu wolności religijnej (*An Act for establishing Religious Freedom*) autorstwa Thomasa Jeffersona. Sukces zwolenników pełnego *disestablishment* w Wirginii był jednak głównie dziełem Jamesa Madisona, autora słynnego memoriału przeciwko niekonfesyjnemu podatkowi kościelnemu *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments* z 1785 r.

⁸ Patrz na przykład *An Act Laying Taxes for the Support of Government*, 23d of January 1799, w: *A collection of all such Acts of General Assembly of Virginia, of a public and permanent nature, as are now in force*, Richmond 1803, http://books.google.pl/books?id=CuEKAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbp_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp 14.03.2012).

⁹ *An Act to lay and collect the direct tax within the United States*, 1 Stats. 597, 598 (1798). Patrz także *An Act to provide for the valuation of Lands and Dwelling-Houses, and the enumeration of Slaves within the United States*, 1 Stats. 580, 585 (1798) – teksty dostępne w: *A Century of Lawmaking for a New Nation: U.S. Congressional Documents and*

taryf celnych Kongres indywidualnie przyznawał zwolnienia przedmiotowe, dotyczące także Biblii oraz przedmiotów kultu¹⁰. Dopiero wraz z wprowadzeniem federalnego podatku dochodowego (*income tax*), co następowało trzykrotnie: w 1861, 1894 i ostatecznie w 1913 r.¹¹, aktualna stała się potrzeba wprowadzenia federalnych zwolnień podatkowych. Ustawa podatkowa z 1861 r. (tzw. Revenue Act of 1861) przewidywała jeszcze analogiczne zastosowanie zwolnień podatkowych obowiązujących w każdym stanie¹². Po raz pierwszy samoistne federalne zwolnienie podatkowe dla korporacji i stowarzyszeń powstałych i działających w celach religijnych wprowadziła ustawa z 1894 r. (tzw. Tariff Act of 1894)¹³. Jednak ze względu na jej niekonstytucyjność, dopiero analogiczne przepisy ustawy z 1913 r. (*An Act To reduce tariff duties and to provide revenue for the Government, and for other purposes* – tzw. Revenue Act of 1913) stały się podstawą dla współczesnej struktury federalnych zwolnień podatkowych¹⁴.

2. WSPÓŁCZESNE REGULACJE USTAWOWE (*STATUTE LAW*)

Obecnie związki wyznaniowe w USA korzystają z wachlarza zwolnień podatkowych (*tax exemptions*) w prawie federalnym, stanowym i lokalnym. Kluczową rolę wśród nich, zarówno z punktu widze-

Debates, 1774–1875, Statutes at Large, 1789–1875, <http://memory.loc.gov/ammem/amlaw/lwslink.html> (dostęp 14.03.2012).

¹⁰ Patrz *An Act for the relief of the Bible Society of Philadelphia*, 6 Stats. 116 (1813) oraz *An Act for relief of Benedict Joseph Flaget, bishop of Bardstown, in the state of Kentucky*, 6 Stats. 346 (1826).

¹¹ R. Tokarczyk, *Prawo amerykańskie*, s. 175. Ustawa z 1861 r., wydana w celach wojennych, została ostatecznie uchylona w 1872 r. Natomiast ustawa z 1894 r. została rok później uznana przez Sąd Najwyższy za niekonstytucyjną w słynnej sprawie *Pollock v. Farmers' Loan & Trust Co.* (157 U. S. 429). Ostateczne wprowadzenie federalnego podatku dochodowego umożliwiła XVI Poprawka do Konstytucji federalnej z 1913 r.

¹² *An Act to provide increased Revenue from Imports, to pay Interest on the Public Debt, and on other Purposes*, 12 Stats. 292, 297 (1866).

¹³ *An Act to reduce taxation, to provide revenue for the government, and for other purposes*, 28 Stats. 509, 556 (1894).

¹⁴ *An Act To reduce tariff duties and to provide revenue for the Government, and for other purposes*, 38 Stats. 114, 172 (1913).

nia prawnego, jak i finansowego, odgrywają zwolnienia z federalnego podatku dochodowego oraz stanowych i lokalnych podatków od własności (*property taxes*), zwłaszcza nieruchomości. Zwolnienie z federalnego podatku dochodowego pobieranego przez agencję podatkową Departamentu Skarbu (U. S. Department of the Treasury) Internal Revenue Service (IRS) konstytuuje § 501(c)(3) federalnego kodeksu podatkowego (Internal Revenue Code, IRC)¹⁵. Przepis ten enumeratywnie wymienia kategorie organizacji *non-profit* zwolnione z opodatkowania, w tym w pierwszej kolejności organizacje powstałe i działające w celach religijnych¹⁶. Do tej kategorii IRS zalicza kościoły (*churches*) oraz niebędące kościołami organizacje religijne (*religious organizations*)¹⁷. Kościoły (związki wyznaniowe)¹⁸ niezależnie od posiadanej formy prawnej nie mają obowiązku występować do IRS o nadanie im statusu podmiotu zwolnionego (*tax-exempt status*), gdyż posiadają go z mocy samego prawa¹⁹.

Zakres normatywny § 501(c)(3) IRC nie wyczerpuje się w samym zwolnieniu beneficjenta z federalnego podatku dochodowego. Status z przedmiotowej regulacji decyduje także w przypadku odliczeń darowizn na rzecz związków wyznaniowych (*deduction of charitable contribution*) przez podatników federalnego podatku dochodowego (§ 170 IRC)²⁰, a także przy możliwości dokonania odliczenia od wartości majątku w przypadku federalnego podatku od spadków (*inheritance/estate tax*)²¹ oraz odliczenia od sumy dokonanych darowizn w przypadku federalnego podatku od darowizn (*gift tax*)²². Zwolnie-

¹⁵ Internal Revenue Code of 1986, 26 U.S.C.

¹⁶ Patrz niżej, przypis 61.

¹⁷ IRS, *Tax guide for Churches and Religious Organizations*, <http://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf> (dostęp 14.03.2012).

¹⁸ Z zastrzeżeniem uwag z przypisu 2, zgodnie ze stanowiskiem IRS termin *church* ma zbliżone znaczenie do terminu *związek wyznaniowy* – patrz IRS, *Tax guide*, s. 2.

¹⁹ Z reguły jednak robią to ze względu na potwierdzenie możliwości dokonania na ich korzyść darowizny podlegającej odliczeniu od podatku dochodowego. Wszystkie kościoły muszą jednak posiadać numer identyfikacyjny pracodawcy (Employer Identification Number, EIN) – tamże, s. 3.

²⁰ 26 U.S.C. § 170.

²¹ 26 U.S.C. § 2055 (a)(2).

²² 26 U.S.C. § 2522 (a)(2).

nie od podatku dochodowego obejmuje całość uzyskanego dochodu z wyjątkiem dochodu uzyskanego z tzw. niepowiązanej działalności (*Unrelated Business Income Tax, UBIT*), jak np. z reklam czy handlu lub produkcji niezwiązanych bezpośrednio z działalnością charytatywną²³. Korzystając z przywilejów § 501(c)(3), związki wyznaniowe są jednak obowiązane odprowadzać zaliczki na podatek dochodowy (*withholding tax*) oraz składki na ubezpieczenia społeczne (*Social Security Tax*) i zdrowotne (*Medicare Tax*) swoich pracowników²⁴.

W zakresie podatków stanowych i lokalnych prawną podstawą zwolnień dla związków wyznaniowych są odpowiednie normy stanowione przez uprawnione legislatury. W wielu stanach, jak na przykład w stanie Nowy Jork, mają one rangę konstytucyjną²⁵. Generalnie obowiązujące regulacje zostały wprowadzone jeszcze w XIX wieku i na początku XX. Współcześnie są one jedynie modyfikowane, zwłaszcza pod wpływem orzecznictwa sądowego²⁶. Zwolnienia podatkowe dla związków wyznaniowych obowiązują we wszystkich stanach USA²⁷. Ich zakres przedmiotowy jest szeroki i jednocześnie zróżnicowany w zależności od stanu. Przykładowo w Kalifornii, tak jak w pozostałych stanach, kościoły są zwolnione z podatku od własności oraz ze stanowego podatku dochodowego²⁸. Stan ten co do zasady nie zwalnia jednak związków wyznaniowych z podatku od sprzedaży (*sales and*

²³ IRS, *Tax guide*, s. 18.

²⁴ Te ostatnie wynikają z Federal Insurance Contributions Act, FICA (26 U.S.C. § 3101). Składki wynikające z FICA nie muszą być odprowadzane od wynagrodzenia duchownych za ich działalność *stricte* duszpasterską (*in the exercise of ministry*) przy odpowiednio niskich wynagrodzeniach oraz w razie sprzeciwu konfesyjnego, jak w przypadku amisy. Jednak w tym ostatnim przypadku zatrudnieni pracownicy podlegają samoopodatkowaniu wynikającemu z Self-Employment Contributions Act, SECA (26 U.S.C. § 1401).

²⁵ Patrz niżej, przypis 37.

²⁶ J. Witte, jr., *Whether Piety or Charity: Classification Issues in the Exemption of Churches and Charities from Property Taxation*, w: *Religion, The Independent Sector, and American Culture*, red. C. Cherry, R. A. Sherrill, „American Academy of Religion Studies in Religion Series” 1992, t. 63, s. 158.

²⁷ B. R. Hopkins, *The Law*, s. 13.

²⁸ *Nonprofit/Exempt Organizations*, w: *California Tax Service Center*, <http://www.taxes.ca.gov/exemptbus.shtml#Sales> (dostęp 14.03.2012).

use tax)²⁹. W Teksasie to ostatnie zwolnienie obejmuje jedynie wybrane towary i usługi³⁰. Natomiast w Marylandzie zwolnienie od podatku od sprzedaży obejmuje wszystkie kościoły i organizacje religijne³¹.

3. KONSTITUCYJNOŚĆ ZWOLNIEŃ PODATKOWYCH DLA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH – *WALZ V. TAX COMMISSION*

Ponieważ zarówno ustawodawstwo Kongresu, jak i legislatur stanowych podlega *judicial review*³² sądów federalnych i stanowych z federalnym Sądem Najwyższym (*The Supreme Court of the United States*, SN) na czele³³, orzecznictwo tego ostatniego decyduje także o konstytucyjności zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych. Dotychczas SN konsekwentnie uznawał generalną dopuszczalność przedmiotowych zwolnień w świetle klauzul religijnych (*Religious Clauses*) i Poprawki (*First Amendment*)³⁴ do Konstytucji federalnej: klauzuli ustanowienia (*Establishment Clause*) gwarantującej rozdział

²⁹ California State Board of Equalization, *Nonprofit Organization*, s. 6, 19-22, <http://www.boe.ca.gov/pdf/pub18.pdf>, (dostęp 14.03.2012).

³⁰ *Exempt Organizations: Sales and Purchases*, w: *Window on State Government*, http://www.window.state.tx.us/taxinfo/taxpubs/tx96_122.pdf (dostęp 14.03.2012).

³¹ *Tax Exempt Sales by Nonprofit Organizations*, w: *Spotlight on Maryland Taxes*, <http://business.marylandtaxes.com/taxinfo/salesanduse/exemption/exemptions.asp> (dostęp 14.03.2012).

³² Na temat *judicial review* patrz między innymi (opracowania polskie): A. Bryk, *The origins of constitutional government. Higher law and the sources of judicial review*, Kraków 1999; G. Górski, *Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych do 1930 roku*, Lublin 2006, s. 68-110; P. Mikuli, *Zdekoncentrowana sądowa kontrola konstytucyjności prawa. Stany Zjednoczone i państwa europejskie*, Kraków 2007.

³³ Na temat SN oraz sądownictwa w USA patrz między innymi (opracowania polskie): W. Szyszowski, *Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych (studium prawa konstytucyjnego)*, Warszawa 1969; L. Garlicki, *Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. Konstytucja – polityka – prawa obywatelskie*, Wrocław-Warszawa 1982; A.M. Ludwikowska, R.R. Ludwikowski, *Sądy w Stanach Zjednoczonych. Struktura i jurysdykcja*, Toruń 2008.

³⁴ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances”. Cytat za: *Konstytucja oraz inne podstawowe dokumenty i symbole amerykańskiej kultury patriotycznej*, red. K. Michałek, Warszawa 2005.

kościół od państwa (*separation of church and state*) oraz klauzuli swobodnej praktyki (*Free Exercise Clause*) gwarantującej wolność religijną (*free exercise of religion, freedom of religion*)³⁵. W precedensowym orzeczeniu *Walz v. Tax Commission* z 1970 r.³⁶ Sąd Najwyższy niemal jednomyślnie (7:1) odrzucił wniesiony przez mieszkańca Nowego Jorku Fredericka Walza zarzut naruszenia klauzuli ustanowienia poprzez regulacje prawne stanu Nowy Jork, zwalniającego od podatku nieruchomości należące do związków wyznaniowych, a przeznaczone wyłącznie na cele kultu religijnego (*religious worship*)³⁷.

W orzeczeniu autorstwa prezesa Warrena E. Burgera sąd uznał³⁸, iż zwolnienie podatkowe jako pośrednia korzyść ekonomiczna (*indirect economic benefit*) nie jest formą bezpośredniego subsydiowania

³⁵ Na temat klauzul religijnych oraz dotyczącego ich orzecznictwa SN patrz między innymi (opracowania polskie): R.M. Małajny, „*Mur Separacji*” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992; M. Potz, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wrocław 2008; T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Toruń 2008.

³⁶ *Walz v. Tax Commission of the City of New York*, 397 U. S. 664. Sprawa nie była pierwszą skierowaną do SN, której przedmiotem była konstytucyjność zwolnienia od podatku od nieruchomości. Za prezesury Earla Warrena SN odmawiał jednak zajęcia stanowiska (wydania *writ of certiorari*) w sprawach, w których sądy niższe uznawały tę konstytucyjność – e.g. *Murray v. Comptroller of the Treasury*, cert. denied, 385 U. S. 816 (1966).

³⁷ Art. 16 § 1 Konstytucji stanowej (*New York Constitution*): “Exemptions from taxation may be granted only by general laws. Exemptions may be altered or repealed except those exempting real or personal property used exclusively for religious, educational or charitable purposes as defined by law and owned by any corporation or association organized or conducted exclusively for one or more of such purposes and not operating for profit”.

§ 420 ustawy o podatku od nieruchomości (*New York Real Property Tax Law*): “Real property owned by a corporation or association organized exclusively for the moral or mental improvement of men and women, or for religious, bible, tract, charitable, benevolent, missionary, hospital, infirmary, educational, public playground, scientific, literary, bar association, medical society, library, patriotic, historical or cemetery purposes [...] and used exclusively for carrying out thereupon one or more of such purposes [...] shall be exempt from taxation as provided in this section”. Cytaty za *Walz v. Tax Commission*, 666-667.

³⁸ Do opinii prezesa Burgera dołączyli się sędziowie: Hugo L. Black, Potter Stewart, Byron R. White, Thurgood Marshall. Razem z większością głosowali także autorzy opinii zbieżnych: sędziowie John M. Harlan i William J. Brennan. Przeciwno głosował autor zdania odrębnego sędzia William O. Douglas. SN orzekał w sprawie *Walz* w 8-osobowym składzie, gdyż nowo powołany sędzia Harry A. Blackmun nie został jeszcze zaprzysiężony.

(*sponsorship*) związku wyznaniowego zakazaną przez klauzule ustanowienia³⁹. Państwo, które wyłącznie rezygnuje z części swojego dochodu, nie przekazując związkowi wyznaniowemu żadnych środków finansowych, nie wykracza poza konstytucyjne granice życzliwej neutralności (*benevolent neutrality*) wobec religii⁴⁰. Zdaniem sądu kluczowy jest fakt, iż zaskarżone regulacje przewidują tożsame zwolnienie dla wszystkich organizacji *non profit* ze względu na ich pożądaną i popieraną przez państwo dobroczynną (*beneficial*) funkcję społeczną⁴¹. Cel regulacji ma więc przede wszystkim charakter świecki (*secular purpose*)⁴², a nie jest nim popieranie (*advancement*) ani też powstrzymywanie (*inhibition*) religii⁴³. Co więcej, zwolnienia podatkowe pozwalają także ograniczyć do minimum tak niepożądany w teorii separacji a niemożliwy do uniknięcia w praktyce efekt uwikłania się (*entanglement*) państwa w sprawy religii⁴⁴. Opodatkowanie nieruchomości związków wyznaniowych prowadziłoby bowiem do konieczności poważnej ingerencji w wewnętrzne sprawy poszczególnych związków wyznaniowych.

Ważnym *ratio* przedmiotowego orzeczenia był także powołany *expressis verbis* argument historyczny – nieprzerwane stosowanie zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych w USA od czasów kolonialnych. Zdaniem prezesa Burgera, kwestionowane przez Walza regulacje są głęboko osadzone w „samej istocie życia narodowego”⁷⁴⁵. Co więcej, ich dwustuletnie stosowanie, tak w poszczególnych stanach,

³⁹ Tamże, 675. Patrz niżej, przypis 80.

⁴⁰ *Walz v. Tax Commission*, 669.

⁴¹ Tamże, 673.

⁴² Tamże (Brennan, J., concurring), 687. Jest to pierwszy z trzech elementów tzw. Testu Lemona (*Lemon Test*) sformułowanego przez SN ostatecznie w orzeczeniu *Lemon v. Kurtzman* w 1971 r. Celem testu jest kontrola zgodności aktu normatywnego z klauzulą ustanowienia I Poprawki – patrz *Lemon v. Kurtzman*, 403 U. S. 602 (1971) oraz *Abington School District v. Schempp*, 374 U. S. 203 (1963).

⁴³ *Walz v. Tax Commission*, 672. Jest to drugi z elementów Testu Lemona.

⁴⁴ Tamże, 674: “We must also be sure that the end result—the effect—is not an excessive government entanglement with religion. The test is inescapably one of degree”. Jest to trzeci element *Lemon Test* sformułowany i po raz pierwszy użyty właśnie w *Walz*.

⁴⁵ Tamże, 676-677: “Few concepts are more deeply embedded in the fabric of our national life, beginning with pre-Revolutionary colonial times, than for the government to exercise at the very least this kind of benevolent neutrality toward churches and religious exercise generally so long as none was favored over others and none suffered interference”.

jak i w federacji, nie doprowadziło do ustanowienia kościoła państwowego⁴⁶. Ważkość tych argumentów w swoim zdaniu odrębnym podważył jednak sędzia William O. Douglas. Jego zdaniem nie wytrzymują one krytyki w świetle orzecznictwa SN dotyczącego klauzuli ustanowienia. W pierwszej kolejności takich precedensowych orzeczeń, jak *McCullum v. Board of Education* z 1948 r., *Engel v. Vitale* z 1962 r. czy *Abington School District v. Schempp* z 1963 r., które przełamywały równie silnie zakorzenione praktyki politycznowyznaniowe, w kwestii obecności nauki religii, modlitwy i lektury Biblii w szkole publicznej⁴⁷. Ponadto sędzia Douglas zwrócił uwagę na praktyczny wymiar rozstrzyganego przez sąd zagadnienia, zwłaszcza finansowych rozmiarów *de facto* pomocy państwa dla związków wyznaniowych⁴⁸. Tej ostatniej kwestii, także z perspektywy finansowych skutków likwidacji zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych, poświęcona była znaczna część rozprawy, co z pewnością miało istotny wpływ na werdykt sądu⁴⁹.

Ratio decidendi z *Walz v. Tax Commission* zostało kilkakrotnie, bezpośrednio lub pośrednio, potwierdzone przez SN⁵⁰. W ten drugi sposób sąd ten rozszerzył precedens z *Walz* na konstytucyjność federalnego podatku dochodowego. Nastąpiło to w 1973 r., gdy po raz drugi odmówił on rozpatrzenia sprawy *Christian Echoes National Ministry, Inc. v. United States*⁵¹. Formalnie przedmiotem powództwa, jakiej *Christian Echoes National Ministry*, organizacja religijna inkorporowana w stanie Oklahoma wytoczyła *de facto* IRS, był zwrot nienależnie pobranego podatku dochodowego. Istotą sprawy był jednak fakt uprzedniego odebrania powodowi statusu beneficjenta zwolnienia podatkowego na podstawie § 501(c)(3) IRC⁵², co ten uznał za naruszenie jego

⁴⁶ Tamże, 678.

⁴⁷ Tamże (Douglas, J., dissenting), 702-703; *Oral argument, Walz v. Tax Commission of the City of New York*, w: The Oyez Project at IIT Chicago-Kent College of Law, http://www.oyez.org/cases/1960-1969/1969/1969_135 (dostęp 20.01.12). Na temat znaczenia wymienionych orzeczeń, powołanych przez stronę powodową w trakcie rozprawy, patrz T. J. Zieliński, *Państwo wobec religii*, s. 94 i nast.

⁴⁸ *Walz v. Tax Commission*, (Douglas, J., dissenting), 704.

⁴⁹ *Oral argumen, Walz v. Tax Commission*.

⁵⁰ Z wyjątkiem kwalifikacji zwolnienia podatkowego – patrz niżej, podrozdział V.

⁵¹ 404 U. S. 561 (1972); 414 U. S. 864 (1973).

⁵² Patrz niżej, przypis 61.

wolności religijnej. Federalny Sąd Apelacyjny dla Dziesiątego Okręgu (*The United States Courts of Appeals of the Tenth Circuit*) odrzucił ten zarzut, jednocześnie uznając konstytucyjność przedmiotowych przepisów IRC⁵³. Tym samym, ze względu na odmowę wydania *writ of certiorari* przez SN, to decyzja Sądu Apelacyjnego nabrała charakteru precedensowego i utrzymała go do wyroku SN w połączonych sprawach *Bob Jones University v. United States* i *Goldsboro Christian Schools, Inc. v. United States* z 1983 r.⁵⁴

Precedens z *Walz* nie został także przełamany w orzeczeniach, w których SN uznał niekonstytucyjność konkretnego zwolnienia czy odliczenia podatkowego. W sprawie *Committee for Public Education v. Nyquist* z 1973 r. było to odliczenie czesnego od stanowego podatku dochodowego rodziców uczniów szkół religijnych w stanie Nowy Jork⁵⁵. Natomiast w sprawie *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* z 1989 r. było to zwolnienie związków wyznaniowych, na zasadzie wyłączności, ze stanowego podatku od sprzedaży publikacji o tematyce religijnej w Teksasie⁵⁶. W obu przypadkach decyzja sądu oparta była także na rozstrzygnięciu z *Walz*, między innymi poprzez zastosowanie Testu Lemaona i dopuszczenie pośredniej pomocy państwa dla związków wyznaniowych w imię życzliwej neutralności. Jednocześnie jednak SN uwypuklił różnice w poszczególnych stanach faktycznych, które uniemożliwiły zastosowanie precedensu z *Walz* i stały się podstawą przeciwnego rozstrzygnięcia. Najważniejszą z nich był niewystępujący, zdaniem sądu, w *Walz*, a kluczowy w *Nyquist* i *Bullock* cel lub efekt kierunkowej pomocy państwa dla religii, niedopuszczalny w świetle klauzuli ustanowienia⁵⁷.

⁵³ *Christian Echoes National Ministry, Inc. v. United States*, 470 F.2d 849 (10th Cir. 1972). Patrz także F.B. Flowers, *That Godless Court?*, Westminster John Knox Press, Louisville 2005, s. 145-146.

⁵⁴ *Bob Jones University v. United States*, 461 U. S. 574 (1983).

⁵⁵ *Committee for Public Education v. Nyquist*, 413 U. S. 756 (1973). Precedens z *Nyquist* został w tym zakresie przełamany dziesięć lat później w orzeczeniu *Mueller v. Allen*, 463 U. S. 388 (1983).

⁵⁶ *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 489 U. S. 1 (1989).

⁵⁷ *Committee for Public Education v. Nyquist*, 791-794; *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 11-17.

4. PRAWNE UZASADNIENIE ZWOLNIEŃ PODATKOWYCH
DLA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH
– *BOB JONES UNIVERSITY V. UNITED STATES*

Podniesiona w *Walz* „starożytność” instytucji zwolnienia podatkowego dla związków wyznaniowych katalizuje pytanie o jej podstawy prawne. Orzecznictwo SN oraz praktyka ustawodawcza Kongresu niemalże jednoznacznie wskazują, iż nie istnieje konstytucyjne prawo do zwolnienia podatkowego⁵⁸. W orzeczeniu w sprawie *Dickinson v. United States* z 1953 r. SN określił zwolnienia podatkowe mianem „łaski ustawodawczej” (*legislative grace*)⁵⁹. W przypadku zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych SN konsekwentnie podtrzymywał powyższe stanowisko. W *Walz* prezes Burger wyraźnie podkreślił, iż o istnieniu zwolnienia podatkowego nie decyduje status beneficjenta tylko spełnienie przez niego kwalifikacji wymaganych przez ustawodawcę. Tym samym posiadany przez związek/ki wyznaniowy/e status podmiotu zwolnionego może zostać utracony i *vice versa*⁶⁰. Także aprobując werdykt Dziesiątego Okręgu w sprawie *Christian Echoes National Ministry*, SN nie tylko uznał konstytucyjność zwolnienia podatkowego z § 501(c)(3) IRC. Przede wszystkim potwierdził konstytucyjność prawa Kongresu do dyskrejonalnego ustalania kryteriów przyznawania, odmawiania oraz pozbawiania przez IRS zwolnienia podatkowego.

Zgodnie z § 501(c)(3) IRC organizacja *non profit*, chcąc skorzystać ze zwolnienia z federalnego podatku dochodowego, musi spełniać kilku warunków, których złamanie skutkuje odmową albo cofnięciem przywileju. Są to: 1) zakaz przekazywania dochodu prywatnym udziałowcom lub innym osobom; 2) zakaz prowadzenia, jako istotnego elementu swojej działalności, propagandy lub innych działań mających na celu wpływanie na ustawodawstwo; 3) zakaz brania udziału w jakiej-

⁵⁸ B.R. Hopkins, *The Law*, s. 7 i nast.

⁵⁹ *Dickinson v. United States*, 346 U.S. 389 (1953).

⁶⁰ *Walz v. Tax Commission*, 673: “Qualification for tax exemption is not perpetual or immutable; some tax exempt groups lose that status when their activities take them outside the classification and new entities can come into being and qualify for exemption”.

kolwiek kampanii politycznej na korzyść lub niekorzyść kandydata na urząd publiczny⁶¹. Dotychczas sądy federalne dwukrotnie uznały zasadność pozbawienia przez IRS przywileju zwolnienia podatkowego na podstawie naruszenia warunków 2 i 3: w sprawach *Christian Echoes National Ministry* oraz *Branch Ministries and Dan Little v. Charles O. Rossotti*⁶². Wyrok w tej ostatniej sprawie, rozstrzygniętej w 2000 r. przez Sąd Apelacyjny dla Dystryktu Kolumbii, nie został zaskarżony do SN. Wobec powyższego kluczowe dla kwalifikacji prawnej przyznania lub pozbawienia związku wyznaniowego zwolnienia z § 501(c)(3) IRC zachowuje wspomniane już orzeczenie SN w sprawie *Bob Jones University v. United States* z 1983 r.

W przedmiotowej sprawie konfesyjna prywatna uczelnia wyższa, Uniwersytet Boba Jonesa, została pozbawiona przez IRS statusu z § 501(c)(3) IRC, pomimo iż formalnie nie naruszyła żadnego z warunków wymienionych w ustawie. Podstawą działań IRS było uznanie, iż dyskryminacyjna polityka uczelni, która z pobudek religijnych nie zezwalała swoim studentom na zawieranie i propagowanie związków międzyrasowych (*inter-racial*), rażąco narusza politykę publiczną,

⁶¹ “§ 501(c)(3) Corporations, and any community chest, fund, or foundation, organized and operated exclusively for religious, charitable, scientific, testing for public safety, literary, or educational purposes, or to foster national or international amateur sports competition (but only if no part of its activities involve the provision of athletic facilities or equipment), or for the prevention of cruelty to children or animals, no part of the net earnings of which inures to the benefit of any private shareholder or individual, no substantial part of the activities of which is carrying on propaganda, or otherwise attempting, to influence legislation (except as otherwise provided in subsection (h)), and which does not participate in, or intervene in (including the publishing or distributing of statements), any political campaign on behalf of (or in opposition to) any candidate for public office”.

W swoim aktualnym przewodniku IRS podaje: “1) the organization must be organized and operated exclusively for religious, educational, scientific, or other charitable purposes, 2) net earnings may not inure to the benefit of any private individual or shareholder, 3) no substantial part of its activity may be attempting to influence legislation, 4) the organization may not intervene in political campaigns, and 5) the organization’s purposes and activities may not be illegal or violate fundamental public policy” – IRS, *Tax guide*, s. 3. Kryterium 5 po raz pierwszy zostało dodane przez IRS w 1971 r. – patrz niżej, przypis 63.

⁶² *Branch Ministries and Dan Little v. Charles O. Rossotti*, 211 F.3d 137 (Dis. Col. 2000). Przyczyną działania IRS było zaangażowanie się *Branch Ministries* w kampanię przysiędczą 1992 r.

mającą na celu likwidację wszelkich przejawów segregacji rasowej⁶³. Niemalże jednomyślny SN (8:1), ponownie piórem prezesa Burgera, podzielił stanowisko IRS. Osłą argumentacji sądu było przyjęcie, iż wszystkie organizacje wymienione w § 501 (c)(3) IRC znalazły się tam ze względu na uznanie ich przez Kongres za organizacje charytatywne (*charity*). Te ostatnie zgodnie z przyjętą w *common law* definicją są organizacjami pożytku publicznego (*serve a public purpose*), działającymi zgodnie z ustanowioną przez państwo polityką publiczną (*public policy*)⁶⁴. Wobec powyższego IRS miał nie tylko prawo, ale i obowiązek interweniować w sytuacji rażącego naruszenia kluczowej polityki publicznej, jaką jest likwidacja segregacji rasowej w edukacji⁶⁵.

Powyższą argumentację poparło bez zastrzeżeń sześciu sędziów SN⁶⁶. Sędzia Lewis F. Powell, autor opinii zbieżnej, uznając dyskryminację rasową za podstawę do pozbawienia przez IRS przywileju zwolnienia podatkowego, nie podzielił jednak stanowiska prezesa Burgera w kwestii kwalifikacji beneficjenta zwolnienia z § 501(c) (3) IRC jako *charity*. Zdaniem sędziego Lewisa założenie, iż każdy z podmiotów wymienionych w ustawie faktycznie jest organizacją pożytku publicznego, nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości⁶⁷.

⁶³ *Bob Jones University v. United States, Syllabus*. Segregacja rasowa po raz pierwszy została uznana za niekonstytucyjną w słynnym werdykcie SN w sprawie *Brown v. Board of Education* z 1954 r. (347 U. S. 483). Prawa stanowe zakazujące małżeństw mieszanych zostały uznane za niekonstytucyjne w orzeczeniu SN w sprawie *Loving v. Virginia* w 1967 r. (388 U. S. 1). W 1971 r. w sprawie *Coit v. Green* SN bez uzasadnienia utrzymał w mocy wyrok Sądu Dystryktowego dla Dystryktu Kolumbii, który pozbawiał prywatne szkoły dyskryminujące rasowo przywileju zwolnienia podatkowego z § 501(c)(3) IRC. Sprawa ta nie dotyczyła jednak bezpośrednio związków wyznaniowych – *Coit v. Green*, 404 U.S. 997 (1971).

⁶⁴ *Bob Jones University v. United States*, 586: “Section 501(c)(3) therefore must be analyzed and construed within the framework of the Internal Revenue Code and against the background of the Congressional purposes. Such an examination reveals unmistakable evidence that, underlying all relevant parts of the Code, is the intent that entitlement to tax exemption depends on meeting certain common law standards of charity—namely, that an institution seeking tax-exempt status must serve a public purpose and not be contrary to established public policy”.

⁶⁵ Tamże, 592.

⁶⁶ Brennan, White, Marschal, Blackmun, John Paul Stevens, Sandra Day O’Connor.

⁶⁷ *Bob Jones University v. United States*, (Powell, J., concurring), 608-609.

Ponadto Powell wyraził zaniepokojenie żądaniem przez prezesa Burgera daleko idącego konformizmu ze strony organizacji charytatywnych – beneficjentów zwolnień, względem realizacji celów wyznaczonych przez publiczną politykę państwa. Zdaniem sędziego, stanowiłoby to zagrożenie dla pluralizmu społecznego, którego istotną podporą, jak to także zauważył w swojej opinii zbieżnej w *Walz* sędzia Brennan⁶⁸, są właśnie zwolnienia podatkowe udzielane różnym, także nonkonformistycznym organizacjom charytatywnym⁶⁹.

Argumentacji większości nie uznał natomiast sędzia, a późniejszy prezes SN, William H. Rehnquist, który w swoim zdaniu odrębnym odmówił tak IRS, jak i SN prawa do interpretacji § 501(c)(3) IRC sprzecznej z literalnym brzmieniem tego przepisu⁷⁰. Zdaniem Rehnquista, dokonana przez prezesa Burgera kwalifikacja wszystkich podmiotów wymienionych w § 501(c)(3), w tym także związków wyznaniowych czy religijnych organizacji edukacyjnych, do kategorii *charity* w rozumieniu *common law* jest bezpodstawna⁷¹. Co więcej, interpretacja taka jest ewidentnym wykonywaniem legislacyjnych kompetencji Kongresu i jako taka jest niedopuszczalna. Jednocześnie jednak autor zdania odrębnego zgodził się z resztą składu sądu, iż zwalczanie dyskryminacji rasowej – jeśli następuje na podstawie ustawodawstwa Kongresu – jest wystarczającą przesłanką do pozbawienia każdego podmiotu z § 501(c)(3) przywileju zwolnienia podatkowego⁷².

Znaczenie materialnej podstawy działań IRS – zwalczanie dyskryminacji rasowej – było także przesłanką do odrzucenia przez SN zarzutu naruszenia wolności religijnej powoda. Zgodnie z tzw. *Sherbert test*⁷³ sąd uznał, iż niewątpliwe ograniczenie prawa do swobodnej

⁶⁸ *Walz v. Tax Commission*, (Brennan, J., concurring), 689.

⁶⁹ *Bob Jones University v. United States*, (Powell, J., concurring), 609: “Even more troubling to me is the element of conformity that appears to inform the Court’s analysis. [...] Taken together, these passages suggest that the primary function of a tax-exempt organization is to act on behalf of the Government in carrying out governmentally approved policies”.

⁷⁰ Swoje stanowisko Rehnquist uzasadnia w obszernym procesie wykładni systemowej i funkcjonalnej – *Bob Jones University v. United States*, (Rehnquist, J., dissenting), 612-621.

⁷¹ Tamże, 614.

⁷² Tamże, 622.

⁷³ Test żywootnego interesu państwa (tzw. *Sherbert test*) został ustanowiony przez SN w sprawie *Sherbert v. Verner* w 1963 r., w celu badania zgodności ingerencji państwa w gwarantowaną przez

praktyki *Bob Jones University* jest uzasadnione w świetle żywotnego interesu państwa (*compelling state interest*), jakim jest dążenie do równouprawnienia rasowego⁷⁴. Rok wcześniej analogiczną decyzję podjął SN w sprawie *United States v. Lee*⁷⁵. Jednomyślny sąd orzekł wówczas, iż powód, członek kościoła amiszów, nie może na podstawie *Free Exercise Clause* odmówić odprowadzania obligatoryjnych składek na ubezpieczenie społeczne swoich pracowników (także amiszów). Naruszenie jego wolność religijnej jest bowiem uzasadnione przez żywotny interes państwa w utrzymaniu powszechnego i obligatoryjnego systemu ubezpieczeń społecznych⁷⁶. Argumentację tę SN potwierdził (5-2) w sprawie *Hernandez v. Commissioner* z 1989 r., odrzucając powództwo o dostosowaniu generalnej regulacji odliczeń darowizn na cele charytatywne z § 170 IRC⁷⁷ do specyfiki funkcjonowania kościoła sejentologicznego⁷⁸.

5. WĄTPLIWOŚCI CO DO KONSTYTUCYJNOŚCI ZWOLNIEŃ PODATKOWYCH DLA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH – *TEXAS MONTHLY, INC. V. BULLOCK*

Ugruntowana w precedensie z *Walz* konstytucyjność zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych, będąca „normą” we współcze-

klauzulę swobodnej praktyki wolność religijną jednostki. Zgodnie z testem dopuszczalna była wyłącznie ingerencja poparta żywotnym interesem państwa, którego nie można było zrealizować bez naruszenia wolności religijnej jednostki. *Sherbert test* został przełamany w orzeczeniu SN w sprawie *Employment Division v. Smith* w 1990 r. Szerzej patrz *Sherbert v. Verner*, 374 U. S. 398 (1963); *Employment Division v. Smith*, 494 U. S. 872 (1990) oraz N. Nugent, *Toward a RFRA That Works*, „*Vanderbilt Law Review*” 2008, t. 61/3, s. 1027-1066.

⁷⁴ *Bob Jones University v. United States*, 604: “The governmental interest at stake here is compelling [...] the Government has a fundamental, overriding interest in eradicating racial discrimination in education-discrimination that prevailed, with official approval, for the first 165 years of this Nation’s history. That governmental interest substantially outweighs whatever burden denial of tax benefits places on petitioners’ exercise of their religious beliefs. The interests asserted by petitioners cannot be accommodated with that compelling governmental interest”.

⁷⁵ *United States v. Lee*, 455 U. S. 252 (1982).

⁷⁶ Tamże, 256-260.

⁷⁷ Patrz wyżej, przypis 20.

⁷⁸ *Hernandez v. Commissioner of Internal Revenue*, 490 U. S. 690 (1989).

nych stosunkach państwo–kościół w USA, z pewnością nie ma jednak charakteru dogmatycznego. Z jednej strony jest ona w pełni respektowana przez zwolenników akomodacji państwa do, uzasadnionych w świetle klauzuli swobodnej praktyki, potrzeb religijnych jednostek i ich stowarzyszeń (kościółów), zgodnie ze słynnym *dictum* sędziego Douglasa z orzeczenia w sprawie *Zorach v. Clauston*⁷⁹. Z drugiej jednak strony konstytucyjność zwolnień, jako *de facto* formy subsydiowania związków wyznaniowych przez państwo, jest kwestionowana przez zwolenników ścisłej separacji, opartej na klauzuli ustanowienia rozumianej zgodnie z nie mniej słynnym *dictum* sędziego Hugo L. Blacka z *Everson v. Board of Education*⁸⁰. To ostatnie stanowisko przynajmniej częściowo znalazło odzwierciedlenie w decyzji SN w powołanej już sprawie *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*. Podzielony sąd (3-3-3) uznał w niej zasadność zarzutu niekonstytucyjności zwolnienia podatkowego dla związków wyznaniowych podniesionego przez wydawcę świeckiego magazynu *Texas Monthly*.

⁷⁹ *Zorach v. Clauston*, 343 U. S. 306, 313-314 (1952): “We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being. We guarantee the freedom to worship as one chooses. We make room for as wide a variety of beliefs and creeds as the spiritual needs of man deem necessary. We sponsor an attitude on the part of government that shows no partiality to any one group and that lets each flourish according to the zeal of its adherents and the appeal of its dogma. When the state encourages religious instruction or cooperates with religious authorities by adjusting the schedule of public events to sectarian needs, it follows the best of our traditions. For it then respects the religious nature of our people and accommodates the public service to their spiritual needs”.

⁸⁰ *Everson v. Board of Education*, 330 U. S. 1, 15-16 (1947): “The ‘establishment of religion’ clause of the First Amendment means at least this: neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go to or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups, and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect ‘a wall of separation between church and State’.” Szerzej na temat akomodacjonizmu i separacjonizmu patrz D. H. Davis, *Separation, Integration, and Accommodation. Religion and State in America in a Nutshell*, „Journal of Church and State” 2001, t. 43/1, s. 5-17.

W swoim *votum separatum* sędzia Scalia określił werdykt sądu w tej sprawie mianem „niszczycielskiego”. Jego zdaniem opinia większości, będąca notabene opinią jedynie trzech sędziów⁸¹, formalnie powołując się na orzeczenie z *Walz, de facto* zmierzała do obalenia tego precedensu⁸². Podstawowym argumentem Scalii było podobieństwo stanów faktycznych w obu sprawach. Rzeczywiście uznane za niekonstytucyjne przepisy podatkowe stanu Teksas⁸³ *prima facie* nie różnią się od uznanych za konstytucyjne przepisów stanu Nowy Jork⁸⁴. Jednak w opinii większości kluczową różnicą jest wybiórczość zwolnienia z *Texas Monthly*, która skutkuje złamaniem dwu pierwszych warunków z testu *Lemona*. Wyróżnienie publikacji religijnych bowiem podaje w wątpliwość świecki cel regulacji i jednocześnie dyskryminując publikacje niereligijne, prowadzi do popierania religii. W przypadku z *Walz* sytuacja taka nie miała miejsca, gdyż zwolnienie z podatku nieruchomości „religijnych” było integralną częścią generalnego zwolnienia nieruchomości, przeznaczonych na wszelkie cele uznane przez ustawodawcę za „dobroczynne”⁸⁵.

Sędzia Scalia odrzuca powyższą interpretację na rzecz twierdzenia, iż w *Walz* SN nie uznał zwolnienia podatkowego dla organizacji charytatywnych, które incydentalnie wspierają religie, ale zwolnienie dla religii (tj. związków wyznaniowych) *sui generis*⁸⁶. Fakt, iż religia i związki wyznaniowe działają na rzecz dobra wspólnego, jest dla Scalii

⁸¹ Jest to tzw. *plurality opinion*, której znaczenie jako precedensu jest słabsze niż standardowej opinii większości (*majority opinion*), którą co do zasady stanowi minimum pięciu sędziów. Autorem opinii sądu rozstrzygającej na korzyść *Texas Monthly* był sędzia Brennan. Dołączyli do niej wyłącznie sędziowie Stevens i Marshall. Pozostali sędziowie głosujący za *Texas Monthly* (White, Blackmun i O'Connor) przedłożyli opinie zbieżne. Do zdania odrębnego sędziego Scalii dołączyli prezes Rehnquist oraz sędzia Anthony Kennedy.

⁸² *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, (Scalia, J., dissenting), 29-30.

⁸³ "Texas exempts from its sales tax '[p]eriodicals that are published or distributed by a religious faith and that consist wholly of writings promulgating the teaching of the faith and books that consist wholly of writings sacred to a religious faith.' Tex. Tax Code Ann. § 151.312 (1982)." – cytat za *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 5.

⁸⁴ Patrz wyżej, przypis 37.

⁸⁵ *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 8-12.

⁸⁶ Tamże, (Scalia, J., dissenting), 38: "The Court did not approve an exemption for charities that happened to benefit religion; it approved an exemption for religion as an exemption for religion."

oczywisty, nie jest on jednak warunkiem *sine qua non* dla przyznania zwolnienia podatkowego. Warunkiem takim jest konieczność akomodacji religii poprzez jak najszerze zagwarantowanie wolności religijnej. Następuje to poprzez zwolnienie podatkowe, które eliminuje potencjalne zagrożenie dla związków wyznaniowych ze strony opresji fiskalnej, a jednocześnie minimalizuje uwikłanie państwa w sprawy religii⁸⁷. Zdaniem Scalii, także w kwestii zwolnień podatkowych klauzula ustanowienia nie może być rozumiana wyłącznie jako zakaz wspierania religii, ale także jako nakaz powstrzymywania się państwa od interwencji w autonomię religii (związków wyznaniowych), co SN uznał między innymi w jednomyślnie rozstrzygniętej sprawie *Corporation of Presiding Bishop of Church of Jesus Christ of Latter-day Saints v. Amos* z 1987 r.⁸⁸

Argumentacja zdania odrębnego jest jednak nie do utrzymania w świetle precedensu z *Bob Jones University*. Kwalifikując w *Walz* zwolnienie podatkowe jako pośrednie wspieranie religii, prezes Burger stworzył pewną podstawę do rozstrzygnięcia sprawy analogicznej do *Texas Monthly* zgodnie ze stanowiskiem sędziego Scalii. Jednak orzeczenie z *Bob Jones University* tę podstawę zniweczyło. Tak jak w jednomyślnym wyroku w sprawie *Regan v. Taxation With Representation of Washington* z 1983 r.⁸⁹, w *Bob Jones* sąd uznał zwolnienie podatkowe za „darowiznę”, a więc formę subsydium ze strony państwa (społeczeństwa) na rzecz beneficjenta zwolnienia⁹⁰. Powyższa kwalifikacja pozostaje w konwergencji do podstawowego założenia z *Bob Jones University*. Uznanie konstytucyjności zwolnienia podatkowego, które jest jednocześnie subsydium i przywilejem nadanym przez państwo,

⁸⁷ Tamże, 34-37; 43.

⁸⁸ *Corporation of Presiding Bishop of Church of Jesus Christ of Latter-day Saints v. Amos*, 483 U. S. 387 (1987). W sprawie tej SN uznał zgodność z klauzulą ustanowienia wyłączenia związków wyznaniowych spod obowiązywania przepisów antydyskryminacyjnych w zatrudnieniu ze względu na wyznanie pracownika. Patrz Civil Right Act of 1964, 42 U.S.C. § 1983, 2000e-1.

⁸⁹ *Regan v. Taxation With Representation of Washington*, 461 U. S. 540, 544 (1983).

⁹⁰ *Bob Jones University v. United States*, 591: “When the Government grants exemptions or allows deductions all taxpayers are affected; the very fact of the exemption or deduction for the donor means that other taxpayers can be said to be indirect and vicarious ‘donors’.”; *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 14.

jest w świetle klauzuli ustanowienia możliwe wyłącznie na podstawie „dobroczynnej” kwalifikacji religii (związków wyznaniowych) w sferze publicznej. W ten właśnie sposób interpretuje precedens z *Walz* sędzia Brennan w *Texas Monthly*, używając zwrotu „niezbędna obszerność (pojemność)” wobec konstytucyjnego zwolnienia podatkowego⁹¹.

Z drugiej jednak strony zgodnie z *Sherbert Test* remedium dla naruszenia *Establishment Clause* może być *Free Exercise Clause*⁹². Fakt, iż SN dopatrył się żywotnego interesu państwa w *Bob Jones University*, nie implikował jeszcze analogicznego rozstrzygnięcia w *Texas Monthly*. Z tego względu za kluczowy argument powołany w zdaniu odrębnym można w tym aspekcie uznać precedens w sprawie *Murdock v. Pennsylvania* z 1943 r.⁹³ W orzeczeniu tym podzielony SN (5-4) uznał, iż władze miejscowości Jeannette w Pensylwanii nie mogą nałożyć podatku licencyjnego na prowadzenie przez Świadków Jehowy dystrybucji literatury religijnej. Precedensowe znaczenie przedmiotowego judykatu zostało potwierdzone rok później w analogicznej sprawie *Follett v. McCormick*⁹⁴. Zdaniem sędziego Scalii, precedens z *Murdock* wskazuje na konstytucyjność zwolnienia podatkowego z *Texas Monthly*. Co więcej, jest on także podstawą do oparcia konstytucyjnego zakazu opodatkowania sprzedaży publikacji religijnych na klauzuli swobodnej praktyki⁹⁵. Taka interpretacja *Murdock* mogłaby prowadzić nawet do stwierdzenia, iż klauzula ta konstytuuje prawo

⁹¹ Tamże, 14-16: “Texas’ sales tax exemption for periodicals published or distributed by a religious faith and consisting wholly of writings promulgating the teaching of the faith lacks sufficient breadth to pass scrutiny under the Establishment Clause [...] If the State chose to subsidize, by means of a tax exemption, all groups that contributed to the community’s cultural, intellectual, and moral betterment, then the exemption for religious publications could be retained, provided that the exemption swept as widely as the property tax exemption we upheld in *Walz*”.

⁹² Wzajemne „relacje”, a w tym konflikt pomiędzy klauzulami religijnymi I Poprawki należą do najważniejszych aspektów prawno-wyznaniowego orzecznictwa SN. Patrz między innymi: J.H. Mansfield, *Religion Clauses of the First Amendment and the Philosophy of the Constitution*, „California Law Review” 1984, t. 72/5, s. 847-907; D.H. Davis, *Resolving Not to Resolve the Tension between the Establishment and Free Exercise Clauses*, „Journal of Church and State” 1996, t. 38/2, s. 245-259.

⁹³ *Murdock v. Pennsylvania*, 319 U.S. 105 (1943).

⁹⁴ *Follett v. McCormick*, 321 U. S. 573 (1944).

⁹⁵ *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* (Scalia, J., dissenting), 31, 45.

do zwolnienia podatkowego dla związków wyznaniowych, czemu SN konsekwentnie zaprzeczał w *Walz* i *Bob Jones University*.

Jakkolwiek tezy tej nie znajdziemy w zdaniu odrębnym, jest on pewnym punktem odniesienia dla dwu kolejnych interpretacji *Murdock* przeprowadzonych w *Texas Monthly* przez podzielonych sędziów SN. W *plurality opinion* sędzia Brennan minimalizuje znaczenie precedensu z 1943 r., zwracając uwagę na wyjątkowy charakter sprzedaży publikacji religijnych przez Świadków Jehowy, odpowiadający praktykom religijnym innych wyznań. Ponadto podnosi fakt przewencyjności i bezpośredniości podatku licencyjnego. Zdaniem większości, klauzula *free exercise* zezwala na obciążenie podatkowe, które nie powstrzymuje wierzących od praktykowania swojej religii⁹⁶. W *concurring opinion* sędzia Blackmun inaczej niż Brennan przekonuje o konieczności kompleksowej interpretacji *Murdock* w kontekście prawa do zwolnień podatkowych. Jednocześnie jednak zgodnie z opinią większości przyznaje, iż w *Texas Monthly* nie jest ona konieczna, gdyż decydujące znaczenie ma niekonstytucyjność teksańskiego zwolnienia w świetle klauzuli ustanowienia⁹⁷. Tym samym 5 sędziów stanowczo odrzuciło próbę skonstruowania na podstawie klauzuli swobodnej praktyki konstytucyjnego prawa do zwolnienia podatkowego.

Ponieważ jedynie 3 sędziów odrzuciło precedensowy charakter wyroku z *Murdock*, niejako zgodnie ze stanowiskiem sędziego Blackmuna, stał się on przedmiotem kompleksowej analizy w toku odrębnej sprawy, rozpatrzonej przez SN już w rok po *Texas Monthly*. Tym razem wyrok sądu był jednomyślny. W sprawie *Swaggart Ministries v. Board of Equalization* 9 sędziów odrzuciło powództwo organizacji religijnej Jimmy Swaggart Ministries, która na podstawie precedensu z *Murdock* domagała się zwolnienia od powszechnego kalifornijskiego podatku od sprzedaży ruchomości⁹⁸. W orzeczeniu sędzia O'Connor *expressis verbis* podkreśliła, iż jakkolwiek istnieje możliwość uznania podatku za niekonstytucyjny ze względu na fakt nadmiernego obciążenia swobodnej praktyki, jak w przypadku *Murdock*, to *Free Exercise Clause* nie

⁹⁶ *Texas Monthly, Inc. v. Bullock*, 3-4.

⁹⁷ Tamże (Blackmun J., concurring), 28.

⁹⁸ *Swaggart Ministries v. Board of Equalization*, 493 U. S. 378 (1990).

konstytuuje prawa do zwolnienia podatkowego dla związków wyznaniowych⁹⁹. Tym samym SN podtrzymał przyjęty w *Walz*, a potwierdzony w *Bob Jones University* i *Texas Monthly* generalny prymat klauzuli ustanowienia nad klauzulą swobodnej praktyki w kwestii konstytucyjności zwolnień podatkowych.

W tym kontekście twierdzenie sędziego Scalii o przełamaniu *Walz* w *Texas Monthly* nie jest jednak bezpodstawne. Jeżeli bowiem przyjmemy, iż to pierwsze orzeczenie gwarantowało konstytucyjność przyznawania zwolnień podatkowych dla religii (związków wyznaniowych) ze względu na religię, a nie ze względu na funkcję publiczną religii (związków wyznaniowych), to rzeczywiście przełamanie to nastąpiło. Werdykt z *Texas Monthly* stał się podstawą do uznawania przez sądy federalne i stanowe niekonstytucyjności tych stanowych zwolnień podatkowych, które przyznawane były religii (związkom wyznaniowym) na zasadzie wyłączności, a których konstytucyjność nie była kwestionowana przed wydaniem tego orzeczenia. Już w 1990 r. Sąd Apelacyjny dla Czwartego Okręgu (*The United States Courts of Appeals of the Fourth Circuit*) w sprawie *Finlator v. Powers* orzekł o sprzeczności z klauzulą ustanowienia stanowego zwolnienia od podatku od sprzedaży Biblii w Karolinie Północnej¹⁰⁰. W 1992 r. Sąd Najwyższy Karoliny Południowej (*The Supreme Court of South Carolina*) w sprawie *Thayer v. South Carolina Tax Commission* uznał niekonstytucyjność zwolnienia z podatku od sprzedaży publikacji religijnych¹⁰¹. Natomiast w 1999 r. Sąd Najwyższy Pensylwanii (*The Supreme Court of Pennsylvania*) w sprawie *Haller v. Pennsylvania* wykluczył także zwolnienie z podatku od sprzedaży innych artykułów religijnych¹⁰².

⁹⁹ Tamże, 392: “The Free Exercise Clause accordingly does not require the State to grant appellant an exemption from its generally applicable sales and use tax. Although it is of course possible to imagine that a more onerous tax rate, even if generally applicable, might effectively choke off an adherent’s religious practices, *cf. Murdock*, 319 U.S. at 319 U.S. 115 (the burden of a flat tax could render itinerant evangelism ‘crushed and closed out by the sheer weight of the toll or tribute which is exacted town by town’), we face no such situation in this case. Accordingly, we intimate no views as to whether such a generally applicable tax might violate the Free Exercise Clause”.

¹⁰⁰ *Finlator v. Powers*, 902 F.2d 1158 (4th Cir. 1990).

¹⁰¹ *Thayer v. South Carolina Tax Commission*, 413 S.E.2d 810 (S.C. 1992).

¹⁰² *Haller v. Pennsylvania*, 728 A.2d. 351 (Pa. 1999).

PODSUMOWANIE

W świetle przedstawionej analizy uzasadniony wydaje się wniosek, iż w okresie trzech dekad po *Walz* linia orzecznictwa federalnego w kwestii zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych została ustalona. Ostatnie szerzej komentowane sprawy w tej materii: wspomniana już *Branch Ministries v. Rossotti*¹⁰³ oraz *United States v. Indianapolis Baptist Temple*, zostały rozstrzygnięte w 2000 r. przez sądy apelacyjne. W tym drugim przypadku Sąd Apelacyjny dla Siódmego Okręgu odrzucił powództwo związku wyznaniowego Indianapolis Baptist Temple, domagającego się zwolnienia podatkowego na podstawie *Free Exercise Clause*. Podstawą materialną powództwa była odmowa uiszczenia należnych IRS składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne pracowników powoda, na podstawie wyznawanej przez Indianapolis Baptist Temple doktryny, iż płacenie podatków przez kościół jest grzechem¹⁰⁴. Wyrok Siódmego Okręgu został zaskarżony do SN, ten odmówił jednak przyznania *certiorari*, uznając przedmiotową decyzję za prawidłową i zgodną z wiążącymi precedensami¹⁰⁵.

Te ostatnie, zwłaszcza *Walz v. Tax Commission*, *Bob Jones University v. United States* oraz *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* nie pozostawiają wątpliwości, iż zwolnienia podatkowe dla związków wyznaniowych co do zasady nie naruszają klauzul religijnych I Poprawki. Oznacza to, iż zarówno Kongres, jak i legislatury stanowe mogą, nie naruszając *Establishment Clause*, przyznać związkom wyznaniowym przywilej zwolnienia podatkowego. Przywilej ten jakkolwiek stanowi pomoc państwa dla religii, jest dopuszczalny w ramach życzliwej neutralności państwa, które uznaje społeczną rolę religii i kościołów, przede wszystkim na płaszczyźnie szeroko pojętej działalności charytatywnej. W tym kontekście należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że klauzula

¹⁰³ Patrz wyżej, przypis 62.

¹⁰⁴ *United States v. Indianapolis Baptist Temple*, 224 F.3d 627 (7th Cir. 2000).

¹⁰⁵ 531 U. S. 1112 (2000). Skutkiem odrzucenia powództwa Indianapolis Baptist Temple było wykonanie nakazu Sądu Dystryktowego przejęcia egzekucyjnego budynku kościoła na poczet zaległości podatkowych na rzecz IRS – patrz *Feds seize Baptist Temple*, w: The Indianapolis Star, 14.02.2001, http://www2.indystar.com/library/factfiles/religion/churches/baptist_temple/articles/2001_0214.html (dostęp 12.03.2012).

swobodnej praktyki nie gwarantuje prawa do zwolnienia podatkowego. To z kolei oznacza, iż w przedmiotowej kwestii związki wyznaniowe występują jako jeden z rodzajów organizacji charytatywnych. Skutkiem takiej kwalifikacji jest niedopuszczalność zwolnień podatkowych dla kościołów na zasadzie wyłączności, obowiązek dostosowania się do wymogów ustawodawcy, jak w § 501(c)(3) IRC, a nawet możliwość pozbawienia przez państwo przywileju podatkowego¹⁰⁶.

Jednak pomimo iż *de iure* przywilej zwolnienia podatkowego pozostaje w dyskrejonalnej gestii państwa, trudno wyobrazić sobie, aby *de facto* został on cofnięty. Po pierwsze, nałożenie podatku bezpośrednio na praktykowanie religii jest niedopuszczalne w świetle *Free Exercise Clause*. Po drugie, opodatkowanie związków wyznaniowych prawdopodobnie prowadziłoby do nadmiernego uwikłania się państwa w sprawy wewnętrzne kościołów, czego zakazuje klauzula ustanowienia. Po trzecie, likwidacja zwolnień podatkowych musiałaby prowadzić do istotnego pogorszenia statusu majątkowego związków wyznaniowych, a skutek taki można by interpretować jako działanie szkodzące religii i kościołom, także zakazane przez *Establishment Clause*. Po czwarte, związki wyznaniowe pozbawione środków, które musiałyby przeznaczyć na uiszczenie podatków, nie byłyby w stanie prowadzić wielu przedsięwzięć charytatywnych korzystnych dla całego społeczeństwa.

Te i inne argumenty przemawiające za utrzymaniem zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych z pewnością miały wpływ na omawiane orzecznictwo SN. Jak to ujął w klasycznym już artykule prof. Giannella¹⁰⁷, w ramach licznych kwestii rozpatrywanych w kontekście stosunków państwo–kościół podatki należą do tych, w których nie da się uniknąć zaangażowania państwa w sprawy religii. Pozbawienie zwolnień podatkowych wyłącznie związków wyznaniowych w imię ścisłej separacji byłoby bez wątpienia przejawem wrogości wobec religii. Natomiast całkowita likwidacja zwolnień podatkowych, co gwarantowałyby pełną

¹⁰⁶ Ta ostatnia kwestia, zwłaszcza w świetle orzecznictwa SN w zakresie *Free Speech Clause* oraz *Equal Protection Clause* z pewnością wymaga szerszej analizy. Autor ma nadzieję przedstawić ją w swoim następnym artykule.

¹⁰⁷ D. A. Giannella, *Religious Liberty, Nonestablishment, and Doctrinal Development. Part II. The Nonestablishment Principle*, „Harvard Law Review” 1968, t. 81/3, s. 513-590.

neutralność państwa wobec religii, byłaby w pierwszej kolejności złem (*kind of evil*) dla państwa i społeczeństwa¹⁰⁸. *Nolens volens* najlepszym rozwiązaniem pozostaje więc utrzymanie *status quo*, czego skutkiem jest owa życzliwa neutralność państwa wobec religii i kościołów, na którą powołał się w *Walz* prezes Burger.

TAX EXEMPTIONS FOR CHURCHES IN THE UNITED STATES
SUPREME COURT DECISIONS

Summary

The existence of tax exemptions for churches in the American legal system dates back to colonial times. In federal law, it is mainly based on § 501(c)(3) of Internal Revenue Code, which grants exemption from federal income tax. Meanwhile, in state law the exemptions from real property taxation are of the most importance. Since a landmark ruling in *Walz v. Tax Commission* from 1970, the United States Supreme Court has recognised, as a rule, constitutionality of such exemptions. According to the Court, they do not violate the Establishment Clause of the First Amendment to the United States Constitution. The Court reasoned that the purpose of the tax exemptions is sustaining the benevolent neutrality of state towards religion and churches, not the advancement of them. In its opinion in *Bob Jones University v. United States* from 1983, the Court added that, in the field of tax law, every church has to be understood as a charity. For that reason, tax exemptions are granted to churches, which generated an indirect public subsidy for them. This means, however, that being the beneficiaries of the privilege churches are obliged to conform to the qualifying requirements laid down by the state. Furthermore, since its decision in *Texas Monthly, Inc. v. Bullock* from 1989, the Court has consistently rejected to derive the right to tax exemption from the Free Exercise Clause of the First Amendment. As a result of this, the Court declared that tax exemptions granted exclusively for churches or their activities are unconstitutional.

Key words: Supreme Court decisions, tax exemptions, churches, state relations

Thumaczenie własne Autora

¹⁰⁸ Tamże, 548.

MICHALINA DUDA

ZASADY FINANSOWANIA UCZELNI KOŚCIELNYCH Z BUDŻETU PAŃSTWA

Jednym z tematów, jaki pojawił się w trakcie toczącej się jesienią 2011 r. kampanii wyborczej do Parlamentu, była kwestia zmiany obowiązującego modelu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych. Nie jest to oczywiście zagadnienie nowe. Dyskusja nad reformą systemu dotowania instytucji kościelnych w Polsce toczy się bowiem, z różnym natężeniem, od kilkunastu lat. W ramach prac Komisji Konkordatowych ustalono nowe zasady udziału Funduszu Kościelnego w finansowaniu wydatków związanych z ubezpieczeniami społecznymi i ubezpieczeniem zdrowotnym osób duchownych¹. W formie odrębnych regulacji określono również zasady finansowania niektórych instytucji prowadzonych przez kościoły i inne związki wyznaniowe, takich jak szkoły, uczelnie czy organizacje pożytku publicznego. Do tej pory nie udało się natomiast wypracować spójnej i całościowej koncepcji finansowania ze środków publicznych samych kościołów oraz innych związków wyznaniowych. Należy także podkreślić, że z uwagi na rozległy zakres regulacji normatywnej, rozproszenie unormowań w licznych aktach prawnych oraz złożoność samej materii, ocena obecnie funkcjonującego modelu nastęrcza wiele trudności.

Jest rzeczą oczywistą, że projektowanie jakichkolwiek zmian w przedmiotowym zakresie wymaga gruntownej analizy zarówno

¹ P. Stanisz, *Perspektywy zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 12, s. 5-6.

unormowań prawnych, w szczególności w kontekście ich zgodności z zasadami konstytucyjnymi, jak i wielkości samych transferów z budżetu państwa, realizowanych na podstawie obowiązujących przepisów. Jednym z istotnych wymiarów działalności kościołów i innych związków wyznaniowych jest edukacja na poziomie szkół wyższych. Podstawowym celem niniejszego artykułu jest przedstawienie regulacji prawnych dotyczących finansowania uczelni kościelnych ze środków publicznych. Analizie poddano unormowania odnoszące się do szkół wyższych ujęte w wykazie Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego jako „uczelnie kościelne”². Z uwagi na rozmiar opracowania jedynie zasygnalizowano problemy związane z finansowaniem badań naukowych prowadzonych w tego rodzaju instytucjach. Pominięto również zasady gospodarowania przez uczelnie kościelne przekazanymi środkami budżetowymi. Wskazane zagadnienia niewątpliwie zasługują na naukową refleksję w ramach odrębnych opracowań. Stan prawny przyjęto na dzień 16 października 2011 r.

1. STATUS PRAWNY UCZELNI KOŚCIELNYCH

Zakładanie i prowadzenie szkół, w tym szkół wyższych, jest prawem gwarantowanym konstytucyjnie. Ustawa zasadnicza *expressis verbis* przewiduje bowiem, że obywatele i instytucje mają prawo do zakładania szkół podstawowych, ponadpodstawowych i wyższych oraz zakładów wychowawczych³. Możliwość zakładania i prowadzenia szkół wyższych przez osoby fizyczne i prawne przewiduje także ustawa – Prawo o szkolnictwie wyższym⁴. Należy jednak zwrócić uwagę, że przepisów powołanego aktu nie stosuje się do szkół wyższych i wyższych seminariów duchownych prowadzonych przez kościoły i inne związki wyznaniowe, z wyjątkiem Katolickie-

² Wykaz zamieszczony na stronie: www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/system-szkolnictwa-wyzszego/uczelnie/uczelnie-koscielne/ (dostęp: 04.02.2012).

³ Art. 70 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

⁴ Art. 20 ustawy z dnia 27 lipca 2005 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Nr 164, poz. 1365, ze zm.), dalej jako: Prawo o szkolnictwie wyższym.

go Uniwersytetu Lubelskiego⁵, chyba że ustawa lub umowa między rządem a władzami kościołów lub związków wyznaniowych stanowi inaczej⁶. Warto także podkreślić, że w świetle przepisów Konstytucji RP, każdy kościół i inny związek wyznaniowy może wystąpić do Rady Ministrów z wnioskiem o podjęcie rozmów w celu zawarcia umowy dotyczącej jego statusu prawnego⁷. Gwarancje w zakresie działalności edukacyjno-naukowej na rzecz kościołów i innych związków wyznaniowych wyrażone zostały w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Konkordacie oraz ustawach regulujących w sposób indywidualny status prawny poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych.

W myśl przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, kościoły i inne związki wyznaniowe mają prawo zakładać i prowadzić, według samodzielnie ustalonych programów, szkoły duchowne i seminaria duchowne. Tworzenie i prowadzenie przez kościoły i inne związki wyznaniowe szkół wyższych, zasady udzielania im przez państwo pomocy finansowej oraz tryb i zakres uznawania stopni i tytułów naukowych nadawanych w tych szkołach regulują, na wniosek władz kościołów lub innych związków wyznaniowych, odrębne ustawy. Ustawa przewiduje ponadto, że kościoły i inne związki wyznaniowe mają także prawo zakładać religijne instytuty naukowe i naukowo-dydaktyczne. Status prawny wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych regulują umowy pomiędzy ministrem

⁵ Zaznaczyć należy, że pełna nazwa wskazanej uczelni to „Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II”.

⁶ Art. 1 ust. 2 Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁷ Zob. wyrok TK z dnia 2 kwietnia 2003 r. (sygn. akt K 13/02). W dniu 6 kwietnia 2011 r. została podpisana umowa pomiędzy Radą Ministrów a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w sprawie Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Na mocy powołanej umowy Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie otrzymało w 2011 r. środki z budżetu państwa na prowadzenie działalności dydaktycznej oraz na pomoc materialną dla studentów. W 2011 r. środki te pochodziły z rezerwy celowej. Od 2012 r., na skutek wejścia w życie przepisów ustawy o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa, pomoc finansowa dla tej uczelni jest przyznawana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego ze środków zarezerwowanych na szkolnictwo wyższe.

właściwym do spraw szkolnictwa wyższego a władzami kościołów lub innych związków wyznaniowych⁸.

Kościoły i inne związki wyznaniowe uprawnione są do prowadzenia szkół wyższych, w tym o profilu kształcenia wykraczającym poza nauki kościelne, oraz do prowadzenia nauczania w ramach tzw. szkół wewnątrzkościelnych. W doktrynie pojęciem szkół wewnątrzkościelnych określa się zakłady naukowe prowadzone przez kościoły i inne związki wyznaniowe według programów ustalonych prawem wewnętrznym⁹. Szkoły te funkcjonują poza nadzorem państwowych władz oświatowych i realizują, poza celami naukowymi, także cele formacyjne, a głównym ich zadaniem jest kształcenie duchownych lub przyszłych duchownych¹⁰.

Działalność w zakresie kształcenia na poziomie szkół wyższych w najszerszym zakresie prowadzi Kościół katolicki. W ramach katolickich szkół wyższych wyróżnia się wyższe szkoły papieskie oraz uniwersytety¹¹. Uczelnie papieskie kształcą w ramach tzw. nauk kościelnych, takich jak: teologia, filozofia chrześcijańska, historia kościoła i prawo kanoniczne. Do szkół tych zaliczają się: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu oraz Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie (składający się z dwóch autonomicznych sekcji: św. Jana Chrzciciela oraz św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”). Analogiczny status posiada powstała w 1999 r., na bazie byłego Wydziału Filozoficznego Towarzy-

⁸ Art. 22 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965, ze zm.).

⁹ Zob. A. Mezglewski, *Działalność naukowa i edukacyjna*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 172.

¹⁰ Tamże.

¹¹ W myśl art. 3 ust. 1 i 3 Prawa o szkolnictwie wyższym, wyraz „uniwersytet” może być używany w nazwie uczelni, której jednostki organizacyjne posiadają uprawnienie do nadawania stopnia naukowego doktora co najmniej w dziesięciu dyscyplinach, w tym co najmniej po dwa uprawnienia w każdej z następujących grup dziedzin nauki: 1) humanistycznych, prawnych, ekonomicznych lub teologicznych; 2) matematycznych, fizycznych, nauk o Ziemi lub technicznych; 3) biologicznych, medycznych, chemicznych, farmaceutycznych, rolniczych lub weterynaryjnych. Wyraz „uniwersytet” uzupełniony innym przymiotnikiem lub przymiotnikami w celu określenia profilu uczelni może być używany w nazwie uczelni, której jednostki organizacyjne posiadają co najmniej sześć uprawnień do nadawania stopnia naukowego doktora, w tym co najmniej cztery w zakresie nauk objętych profilem uczelni.

stwa Jezusowego w Krakowie, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie. Warto dodać, iż obecnie uczelnia ta obejmuje dwa wydziały, tj. Wydział Filozoficzny i Wydział Pedagogiczny¹², posiada również dwa uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora¹³. W związku z powyższym, od 1 października 2011 r. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie posługuje się nazwą – Akademia Ignatianum w Krakowie¹⁴.

Obok wyższych szkół papieskich Kościoła katolicki w Polsce prowadzi uniwersytety kościelne. Należą do nich Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (dawniej Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie) oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie jest uczelnią składającą się z: Wydziału Teologicznego wraz z Instytutem Prawa Kanonicznego, Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie, Wydziału Filozoficznego, Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego oraz Wydziału Nauk Społecznych¹⁵.

Uczelnią, która prowadzi działalność naukową i dydaktyczną w zakresie znacznie wykraczającym poza sferę wyznaniową, jest Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL). Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusa jest kościelną szkołą wyższą o pełnych prawach publicznych szkół wyższych¹⁶. Warto dodać, że w roku akademickim 2011/2012 KUL prowadził działalność w ramach jedenastu wydziałów.

¹² Art. 1 § 4 statutu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie stanowiącego załącznik nr 10/2008/2009 do Uchwały Senatu Akademickiego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie z dnia 5 marca 2009 r.

¹³ W myśl art. 3 ust. 5 Prawa o szkolnictwie wyższym, wyraz „akademia” może być używany w nazwie uczelni, której jednostki organizacyjne posiadają co najmniej dwa uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora.

¹⁴ Uchwała nr 25/2010/2011 Senatu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie z dnia 18 maja 2011 r. w sprawie zmiany nazwy Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna na Akademia Ignatianum w Krakowie.

¹⁵ Pkt 6 statutu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, http://upjp2.edu.pl/download/UPJP2_-_Statut_3_%28wersja_2%29_kor.pdf (dostęp: 04.02.2012)..

¹⁶ § 1 statutu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, <http://bip.kul.lublin.pl/files/90/bip/Statu-KUL-2011.pdf> (dostęp: 04.02.2012).

Status prawny wskazanych powyżej szkół wyższych normuje Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską oraz umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe¹⁷.

W myśl postanowień Konkordatu, Rzeczpospolita Polska gwarantuje Kościołowi katolickiemu prawo do swobodnego zakładania i prowadzenia szkół wyższych, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych oraz instytutów naukowo-badawczych. Status prawny wskazanych szkół wyższych, a także tryb i zakres uznawania przez państwo kościelnych stopni i tytułów oraz status prawny wydziałów teologii katolickiej na uniwersytetach państwowych regulują umowy między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną przez Stolicę Apostolską. W regulacji tej przewidziano także, że Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie i Katolicki Uniwersytet Lubelski są dotowane przez państwo. W odniesieniu do odrębnych wydziałów teologii katolickiej Konkordat przewiduje jedynie, że państwo rozważy udzielanie tym jednostkom pomocy finansowej¹⁸. Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski stanowi natomiast, że kościelne szkoły wyższe posiadają osobowość prawną oraz uprawnienia określone w umowie.

Prawo do zakładania i prowadzenia szkół wyższych, w tym seminariów duchownych, przysługuje także pozostałym kościołom i innym związkom wyznaniowym. Zgodnie z wykazem Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego do szkół tych zaliczają się:

¹⁷ Konkordat z dnia 28 lipca 1993 r. między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318), dalej jako: Konkordat. Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski stanowi załącznik do obwieszczenia Ministra Spraw Zagranicznych z dnia 29 lipca 1999 r. o wykonaniu Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz. U. Nr 63, poz. 727).

¹⁸ Art. 15 Konkordatu.

- a) Wyższa Szkoła Teologiczno-Humanistyczna im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej (dawne Wyższe Seminarium Duchowne Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego im. Michała Beliny-Czechowskiego w Podkowie Leśnej);
- b) Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie;
- c) Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie;
- d) Wyższe Seminarium Teologiczne im. Jana Łaskiego w Warszawie (seminarium Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego);
- e) Warszawskie Seminarium Teologiczne (seminarium Kościoła Zielonoświątkowego);
- f) Wyższe Seminarium Duchowne Kościoła Polskokatolickiego w Warszawie;
- g) Wyższe Seminarium Duchowne Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku¹⁹.

Na mocy ustaw o stosunku państwa do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych uczelniom tym przysługuje prawo do nadawania tytułu zawodowego licencjata teologii, traktowanego jako równoważny z tytułem licencjata nadawanym przez uczelnie państwowe²⁰. Warto także zwrócić uwagę, że w powołanym wykazie nie wymieniono Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jest bowiem publiczną szkołą wyższą, działającą na podstawie odrębnej ustawy oraz Prawa o szkolnictwie wyższym i podlegającą nadzorowi ministra właściwe-

¹⁹ <http://www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/system-szkolnictwa-wyzszego/uczelnie/uczelnie-koscielne> (dostęp: 04.02.2012).

²⁰ Art. 19 ust. 2 ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287 ze zm.); art. 15 ust. 2 ustawy z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 479 ze zm.); art. 14 ust. 2 ustawy z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 480 ze zm.); art. 14 ust. 2 ustawy z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 481 ze zm.); art. 12 ust. 2 ustawy z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 482 ze zm.); art. 12 ust. 2 ustawy z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 253 ze zm.); art. 15 ust. 2 ustawy z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 254 ze zm.).

go do spraw szkolnictwa wyższego²¹. Jest to publiczna wyższa ekumeniczna szkoła teologiczna kontynuująca tradycje Studium Teologii Ewangelickiej, a następnie Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego²². Uczelnią publiczną jest również Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (od 1954 r. do 1999 r. funkcjonujący pod nazwą Akademii Teologii Katolickiej).

2. NORMATYWNE PODSTAWY FINANSOWANIA UCZELNI KOŚCIELNYCH ZE ŚRODKÓW BUDŻETU PAŃSTWA

Problematyka finansowania przez państwo szkół niepublicznych, w tym wyznaniowych, od lat stanowi przedmiot licznych kontrowersji²³. Rozbieżne stanowiska dotyczą przede wszystkim oceny funkcjonującego modelu finansowania sektora prywatnego w świetle przepisów Konstytucji RP oraz przyjętych założeń polityki finansowej rządu. Jak już wskazano, ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie stanowi samoistnej podstawy prawnej do finansowania uczelni wyznaniowych z budżetu państwa. Przewiduje jedynie, że zasady udzielania im przez państwo pomocy finansowej oraz tryb i zakres uznawania stopni i tytułów naukowych nadawanych w tych szkołach regulują, na wniosek władz kościołów lub innych związków wyznaniowych, odrębne ustawy. *De lege lata* obowiązują w tym zakresie ustawy dotyczące

²¹ Ustawa z dnia 16 marca 2000 r. o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Dz. U. Nr 39, poz. 440).

²² Statut Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, <http://nowa.chat.edu.pl/dokumenty/statutchat.pdf> (dostęp: 04.02.2012). Szerzej na temat uczelni zob. D. Walencik, *Status prawny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 11, s. 99-117.

²³ Zob. A. Rozmus, K. Pado, *Finansowanie szkolnictwa wyższego w Polsce – wybrane dylematy i sugerowane rozwiązania*, „e-Finanse. Finansowy Kwartalnik Internetowy” 2009, nr 2, s. 26-34, E. Mazurek-Krasodomska, J. Waśniewski, *Finansowanie szkolnictwa wyższego w Polsce i Unii Europejskiej a wydatki gospodarstw domowych na edukację*, w: *Szkolnictwo niepubliczne w Polsce i Unii Europejskiej – stan obecny i perspektywy rozwoju*, red. T. Białas, Gdynia 2008, s. 125-147; M. Geryk, *Rynek uczelni niepublicznych w Polsce*, Warszawa 2007.

finansowania uczelni wyższych Kościoła katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Zakres finansowania uczelni wyższych Kościoła katolickiego normuje pięć odrębnych ustaw. I tak na mocy ustawy o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa uczelni tej przysługuje prawo do otrzymywania dotacji i innych środków z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych²⁴. Warto dodać, że pełne finansowanie KUL wprowadziła dopiero nowelizacja z 2008 r.²⁵ W poprzednich okresach uczelnia ta uprawniona była do otrzymywania dotacji i innych środków z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni państwowych, z wyłączeniem dotacji na inwestycje budowlane (od 1 września 2005 r. z wyjątkiem finansowania kosztów realizacji środków trwałych w budowie służących procesowi dydaktycznemu)²⁶.

Na gruncie obowiązujących przepisów takie same uprawnienia przysługują Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie. Od 6 stycznia 2010 r. Uniwersytet ten otrzymuje dotacje i inne środki z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych²⁷, podczas gdy istniejąca do tego czasu Papieska Akademia Teologiczna uprawniona była do otrzymywania dotacji i innych środków finansowych, z wyjątkiem finansowania kosztów realizacji środków trwałych w budowie służących procesowi dydaktycznemu²⁸. Warto dodać, że przyjęcie powyższego rozwiązania spotkało się z krytyczną oceną

²⁴ Ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa (Dz. U. Nr 61, poz. 259, ze zm.).

²⁵ Ustawa z dnia 10 października 2008 r. o zmianie ustawy o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa (Dz. U. Nr 203, poz. 1268).

²⁶ Art. 1 ustawy z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa w wersji pierwotnej oraz art. 235 Prawa o szkolnictwie wyższym.

²⁷ Art. 1 ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z budżetu państwa (Dz. U. Nr 103, poz. 650) w brzmieniu nadanym na mocy ustawy z dnia 2 grudnia 2009 r. o zmianie ustawy o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa oraz ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 219, poz. 1710).

²⁸ Art. 1 ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o finansowaniu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z budżetu państwa w wersji pierwotnej oraz art. 242 Prawa o szkolnictwie wyższym.

doktryny. Obok zastrzeżeń dotyczących trybu przygotowania projektu przedmiotowej ustawy wskazywano, że regulacja ta prowadzi do nieuzasadnionego zróżnicowania sytuacji prawnej poszczególnych uczelni Kościoła katolickiego²⁹.

W drodze trzech odrębnych ustaw unormowano również zasady finansowania Akademii Ignatianum w Krakowie, Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie³⁰. Na mocy powołanych aktów wskazane powyżej uczelnie uzyskały prawo do otrzymywania dotacji i innych środków z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych, z wyjątkiem kosztów realizacji inwestycji budowlanych. Warto zwrócić uwagę, że Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie składa się z dwóch sekcji (św. Jana Chrzciciela oraz św. Andrzeja Boboli), z których każda posiada osobowość prawną. Na mocy odrębnej umowy oraz statutu studentami Papieskiego Wydziału Teologicznego Sekcja św. Jana Chrzciciela są alumni następujących seminariów duchownych:

- a) Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie;
- b) Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej;
- c) Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu;
- d) Wyższego Seminarium Duchownego w Siedlcach;

²⁹ W przypadku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II różnicowanie zasad finansowania uznano za słuszne z uwagi na to, że uczelnia ta realizuje zadania edukacyjne takie, jak uczelnie publiczne oraz objęta jest zakresem przedmiotowym ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym. Szerzej zob. A. Janicka, M. Korolewska, *Opinia prawna i merytoryczna o nadaniu nowej nazwy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz projekt zmiany ustawy o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa* z 13 sierpnia 2009 r. (druk sejmowy nr 1946), [http://orka.sejm.gov.pl/IEKSBAS.nsf/0/C125728000417C20C125763500410F68/\\$file/i1640-09.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/IEKSBAS.nsf/0/C125728000417C20C125763500410F68/$file/i1640-09.pdf) (dostęp: 04.02.2012).

³⁰ Ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie z budżetu państwa (Dz. U. Nr 94, poz. 650); ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa (Dz. U. Nr 94, poz. 649); ustawa z dnia 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U. Nr 94, poz. 648).

e) Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie³¹.

W Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie studiują ponadto klerycy Archidiecezjalnego Seminarium Misyjnego „Redemptoris Mater” w Warszawie oraz klerycy ojców kamilianów, pasjonistów, barnabitów oraz oblatów św. Józefa.

Również w przypadku Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu studia podejmują przede wszystkim osoby duchowne: alumni Metropolitalnego Seminarium Duchownego, którzy są równocześnie studentami Papieskiego Wydziału Teologicznego, oraz alumni wyższych seminariów duchownych, które podpisały umowę o współpracy z Papieskim Wydziałem Teologicznym. Są to:

- a) Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej,
- b) Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów we Wrocławiu,
- c) Wyższe Seminarium Duchowne Salwatorianów w Bagnie.

Ustawy z 5 kwietnia 2006 r., statuujące podstawy prawne do finansowania z budżetu państwa Papieskich Wydziałów Teologicznych w Warszawie i Wrocławiu oraz Akademii Ignatianum w Krakowie, stanowiły przedmiot rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego. W wyroku z dnia 14 grudnia 2009 r. Trybunał orzekł, iż zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych nie wyklucza pozytywnego zaangażowania się państwa na rzecz urzeczywistniania wolności sumienia i religii oraz umożliwienia obywatelom zaspokajania ich potrzeb w sferze religijnej. Zasada ta nie wyklucza w szczególności finansowania przez państwo szkół i uczelni prowadzonych przez wspólnoty religijne³². Państwo, które decyduje się na dotowanie kościelnych szkół wyższych, powinno jednak zagwarantować równy dostęp do środków publicznych szkołom wyższym prowadzonym przez różne kościoły i inne związki wyznaniowe³³.

³¹ <http://www.pwtw.pl/index.php?page=studia-stacjonarne> (dostęp: 04.02.2012). Statut uczelni nie jest udostępniany osobom trzecim.

³² Wyrok TK z dnia 14 grudnia 2009 r. (sygn. akt K 55/07), OTK-A 2009, nr 11, poz. 167.

³³ W ocenie Trybunału konstytucyjna zasada równości z uwagi na swój gwarancyjny charakter nie wymaga pozbawienia określonych podmiotów uprawnień przyznanych zgodnie

W drodze powołanego wyroku rozstrzygnięta została szeroko dyskutowana kwestia zgodności z Konstytucją RP przepisów przewidujących finansowanie szkolnictwa wyższego o profilu wyznaniowym, trudno jednak nie zwrócić uwagi na krytykę, z jaką spotkało się przedmiotowe orzeczenie. I tak, sędzia Ewa Łętowska, zgłaszając zdanie odrębne, podkreśliła potrzebę uwzględnienia konstytucyjnych granic finansowania z budżetu państwa uczelni wyznaniowych³⁴. Wskazała również, że tworzenie podstaw finansowania poszczególnych uczelni wyznaniowych w formie ustaw „imiennych”, bez gwarancji dla wszystkich uczelni tego typu równego traktowania, oznacza posłużenie się niewłaściwym narzędziem legislacyjnym. Uwagi krytyczne pod adresem powołanego wyroku wyrażane były również w doktrynie. Podnoszono między innymi, że równość w sensie konstytucyjnym powinna być pojmowana jako stan, a nie jako proces, co oznacza, iż władze publiczne zobowiązane są dbać o realizację zasady równości w każdym czasie, a nie jedynie dążyć do jej zapewnienia w dłuższej perspektywie³⁵. Podzielając pogląd Trybunału o dopuszczalności finansowania uczelni wyznaniowych ze środków publicznych, trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że rozwiązaniem zdecydowanie mniej kontrowersyjnym byłaby ustawa normująca w sposób ogólny i abstrakcyjny zasady finansowania wszystkich uczelni wyznaniowych.

W dniu 13 maja 2011 r. Sejm uchwalił ustawę o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa³⁶. Na mocy przyjętej ustawy Prawosławne Seminarium Duchowne upraw-

z Konstytucją, ale ustanowienia regulacji przyznających te uprawnienia innym podmiotom podobnym, a więc uchwalenia unormowań umożliwiających dotowanie podobnych uczelni prowadzonych przez kościoły i związki wyznaniowe.

³⁴ Zgodnie ze stanowiskiem przyjętym w zdaniu odrębnym granice te wyznaczają: po pierwsze, cel współpracy z państwem, tj. „współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego”, po drugie – zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Zob. zdanie odrębne sędzi TK Ewy Łętowskiej do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 grudnia 2009 r. (sygn. akt K 55/07).

³⁵ Zob. W. Brzozowski, *Zorzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego (zasady finansowania wyższego szkolnictwa wyznaniowego)*. Glosa do wyroku z 14 XII 2009, K 55/07, „Państwo i Prawo” 2010, z. 5, s. 127.

³⁶ Ustawa z dnia 13 maja 2011 r. o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa (Dz. U. Nr 144, poz. 849).

nione zostało do otrzymywania dotacji i innych środków z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych, z wyjątkiem finansowania kosztów realizacji inwestycji budowlanych. Oznacza to, że zakres finansowania Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie oparty zostanie na zasadach zbliżonych do tych, na jakich dotowane są wydziały, do których afiliowane są katolickie seminaria duchowne. W systemie prawa polskiego brak natomiast przepisów, które stanowiłyby podstawę prawną finansowania ze środków budżetu państwa szkół wyższych innych kościołów.

3. DOTACJE PRYZYNAWANE UCZELNIOM KOŚCIELNYM NA PODSTAWIE USTAWY PRAWO O SZKOLNICTWIE WYŻSZYM

Jak już wskazano, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie uprawnione są do otrzymywania z budżetu państwa wszelkich dotacji i innych środków przewidzianych dla uczelni publicznych. Akademia Ignatianum w Krakowie, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie oraz Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie uzyskały natomiast prawo do otrzymywania dotacji i innych środków z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni publicznych, z wyjątkiem kosztów realizacji inwestycji budowlanych.

Prawo o szkolnictwie wyższym przewiduje jedenaście rodzajów zadań realizowanych przez uczelnie publiczne, które dofinansowywane są w formie dotacji podmiotowych lub celowych z budżetu państwa, przy czym część dotacji przekazywana jest wszystkim uczelniom publicznym, część natomiast – z uwagi na specyfikę wykonywanych zadań – wyłącznie tzw. uczelniom resortowym³⁷.

Pierwszym rodzajem dotacji, które przekazywane są wszystkim uczelniom publicznym, a tym samym wskazanym uczelniom wyzna-

³⁷ Przez tzw. uczelnie resortowe rozumieć należy uczelnie publiczne nadzorowane przez ministra innego niż minister właściwy do spraw nauki i szkolnictwa wyższego, czyli uczelnie: wojskowe, służb państwowych, artystyczne, medyczne i morskie.

niowym, jest dotacja podmiotowa na zadania związane z kształceniem studentów studiów stacjonarnych³⁸, czyli tzw. dotacja stacjonarna³⁹. Poza zadaniami związanymi z nauczaniem studentów studiów stacjonarnych, środki przekazane w formie powyższej dotacji mogą być również przeznaczone na kształcenie:

- a) studentów, którzy po ukończeniu studiów pierwszego stopnia kontynuują studia do uzyskania tytułu magistra lub równorzędnego;
- b) studentów lub absolwentów pierwszego kierunku studiów stacjonarnych w uczelni publicznej, którym z uwagi na spełnienie ustawowych kryteriów dotyczących osiąganych wyników przysługuje prawo do podjęcia studiów na drugim kierunku studiów stacjonarnych uczelni publicznej bez wnoszenia opłat;
- c) studentów studiujących na kierunkach związanych z dyscyplinami artystycznymi, które ze względu na swoją specyfikę i poziom wymagają wiedzy i umiejętności uzyskanych w drodze wcześniejszego ukończenia studiów drugiego stopnia i w związku z tym mogą być studiowane na studiach stacjonarnych w uczelni publicznej jako drugi kierunek studiów bez wnoszenia opłat.

Należy zwrócić uwagę, że zgodnie z założeniami przyjętymi w nowelizacji z 18 marca 2011 r.⁴⁰, powyższa dotacja nie obejmuje zadań związanych z kształceniem studentów na studiach stacjonarnych, jeżeli są to ich studia na drugim lub kolejnym kierunku studiów w formie stacjonarnej. W ramach dotacji może być natomiast finansowane kształcenie uczestników stacjonarnych studiów doktoranckich i kadr naukowych, a także utrzymanie uczelni, w tym remonty.

³⁸ W myśl art. 2 ust. 1 pkt 12 Prawa o szkolnictwie wyższym przez studia stacjonarne rozumieć należy taką formę studiów wyższych, w której co najmniej połowa programu kształcenia realizowana jest w postaci zajęć dydaktycznych wymagających bezpośredniego udziału nauczycieli akademickich i studentów.

³⁹ Art. 94 ust. 1 pkt 1 Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁴⁰ Ustawa z dnia 18 marca 2011 r. o zmianie ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym, ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki oraz o zmianie niektórych innych ustaw (Dz. U. Nr 84, poz. 455, ze zm.).

Drugi rodzaj dotacji przyznawanych wszystkim uczelniom publicznym to środki na zadania związane z bezzwrotną pomocą materialną dla studentów i doktorantów⁴¹. Dotacja ta zasila fundusz pomocy materialnej dla studentów i doktorantów, który zobowiązane są tworzyć wszystkie uczelnie. Środki funduszu w części odpowiadającej dotacji przeznacza się na wypłaty stypendiów i zapomóg, a także na remonty domów i stołówek studenckich. Ustawa przewiduje również, że dotacja przeznaczona na pomoc materialną dla doktorantów nie może być mniejsza niż wynika to z proporcji liczby doktorantów do liczby studentów oraz nie większa niż 6% wysokości całej kwoty dotacji na zadania związane z bezzwrotną pomocą materialną dla studentów i doktorantów⁴². W relacji do wysokości omawianej dotacji ustalony jest również limit środków funduszy, które mogą być przeznaczone na pokrywanie kosztów realizacji zadań związanych z przyznawaniem i wypłacaniem stypendiów oraz zapomóg. Na wskazany cel uczelnia może przeznaczyć kwotę w wysokości nieprzekraczającej 0,2% kwoty dotacji. Ponadto ustawa przewiduje, że środki z dotacji na zadania związane z bezzwrotną pomocą materialną dla studentów i doktorantów przeznaczone na stypendia rektora dla najlepszych studentów stanowić mogą nie więcej niż 40% środków przeznaczonych łącznie na stypendia rektora dla najlepszych studentów, stypendia socjalne oraz zapomogi⁴³. Należy zwrócić uwagę, że w sytuacji, gdy pochodzące z dotacji środki funduszu nie zostaną wykorzystane w danym roku budżetowym, uczelnia nie ma obowiązku ich zwrotu. Środki te przechodzą bowiem na rok następny i mogą być wykorzystane na wypłaty stypendiów i zapomóg, a także na remonty domów i stołówek studenckich⁴⁴. Przyjęty sposób rozliczania dotacji stacjonarnej stanowi zatem wyjątek od ogólnej zasady, w myśl której dotacje udzielone z budżetu państwa w części

⁴¹ Art. 94 ust. 1 pkt 7 Prawa o szkolnictwie wyższym. W myśl art. 173 Prawa o szkolnictwie wyższym pomoc materialna dla studentów może być realizowana w następujących formach: stypendium socjalnego, stypendium specjalnego dla osób niepełnosprawnych, stypendium rektora dla najlepszych studentów, stypendium ministra za wybitne osiągnięcia oraz zapomogi. O analogiczne świadczenia mogą ubiegać się doktoranci.

⁴² Art. 103 ust. 3 Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁴³ Art. 174 ust. 4 Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁴⁴ Art. 103 ust. 7 Prawa o szkolnictwie wyższym.

niewykorzystanej do końca roku budżetowego podlegają zwrotowi do budżetu państwa⁴⁵.

Uczelnie publiczne otrzymują z budżetu państwa także dotacje celowe na dofinansowanie lub finansowanie kosztów realizacji inwestycji, w tym służących kształceniu studentów i doktorantów, będących osobami niepełnosprawnymi⁴⁶. Dofinansowanie dotyczy między innymi inwestycji realizowanych z udziałem środków z budżetu państwa, państwowych funduszy celowych, a także środków rozwojowych pochodzących z Unii Europejskiej lub z innych źródeł zagranicznych wskazanych w ustawie o zasadach prowadzenia polityki rozwoju⁴⁷. Dotacje na dofinansowanie lub finansowanie kosztów realizacji inwestycji mają charakter dotacji celowych. Oznacza to, że nie mogą być przeznaczone na bieżącą działalność uczelni, ale związane są z realizacją konkretnego zadania⁴⁸. Należy także zwrócić uwagę, że w znowelizowanej wersji przytoczonej regulacji wskazano *explicite*, że środki z powyższej dotacji mogą być przeznaczone także na finansowanie lub dofinansowanie kosztów realizacji inwestycji służących kształceniu studentów i doktorantów będących osobami niepełnosprawnymi.

Akademia Ignatianum w Krakowie, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie oraz

⁴⁵ Art. 168 ustawy z dnia 27 sierpnia 2009 r. o finansach publicznych (Dz. U. Nr 157, poz. 1240, ze zm.).

⁴⁶ Art. 94 ust. 1 pkt 10 Prawa o szkolnictwie wyższym. Szczegółowe zasady oraz tryb rozliczania tego rodzaju dotacji określa rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie trybu udzielania oraz zasad i trybu rozliczania dotacji na dofinansowanie lub finansowanie kosztów realizacji inwestycji uczelni publicznej (Dz. U. Nr 179, poz. 1068), dalej jako: rozporządzenie w sprawie dotacji na inwestycje, weszło w życie z dniem 1 stycznia 2012 r.

⁴⁷ Ustawa z dnia 6 grudnia 2006 r. o zasadach prowadzenia polityki rozwoju (tekst jedn. Dz. U. z 2009 r. Nr 84, poz. 712 ze zm.).

⁴⁸ W doktrynie prawa finansowego wskazuje się, że istotą dotacji celowej jest przekazanie beneficjentowi środków pieniężnych na sfinansowanie lub dofinansowanie konkretnego celu lub przedsięwzięcia, w wyniku czego beneficjent poniesie wydatki, o których wysokości i strukturze rodzajowej decyduje zazwyczaj organ udzielający dotację. Zob. W. Lachiewicz, *Prawo o dotacjach – zarys systemu po reformie finansów publicznych*, w: *Finanse publiczne. Praktyka stosowania nowej ustawy o finansach publicznych i aktów wykonawczych*, Warszawa 2010, s. 437; E. Malinowska-Misiąg, W. Misiąg, *Finanse publiczne w Polsce*, Warszawa-Rzeszów 2006, s. 153.

Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie nie mają prawa do otrzymywania z budżetu państwa środków na pokrycie kosztów realizacji inwestycji budowlanych⁴⁹. W pozostałym zakresie finansowane są na zasadach określonych dla uczelni publicznych, co oznacza, że mogą korzystać z dotacji na inwestycje inne niż budowlane, np. na zakup środków trwałych, w tym służących kształceniu studentów i doktorantów, będących osobami niepełnosprawnymi.

Ostatnim rodzajem dotacji, które udzielane są wszystkim uczelniom publicznym, a w konsekwencji również uczelniom wyznaniowym, jest dotacja na zadania związane ze stwarzaniem studentom i doktorantom, będącym osobami niepełnosprawnymi, warunków do pełnego udziału w procesie kształcenia⁵⁰. Środki z powyższej dotacji przeznaczone są na różne formy wsparcia, np. na pokrycie kosztów rehabilitacji w zakładach świadczących takie usługi, świadczenia rzeczowe umożliwiające kształcenie (okulary, sprzęt ortopedyczny, aparaty słuchowe etc.), czy usprawnienie stanowisk dydaktycznych. Ponieważ dotacja ma charakter dotacji podmiotowej, uczelnie upoważnione są do podejmowania autonomicznych decyzji w zakresie wyboru zadań, jakie zamierzają realizować w sferze kształcenia i rehabilitacji studentów niepełnosprawnych⁵¹. Należy także zwrócić uwagę, że znowelizowane przepi-

⁴⁹ Zgodnie z § 1 rozporządzenia w sprawie dotacji na inwestycje przez realizację inwestycji budowlanej rozumie się wykonywanie robót budowlanych, o których mowa w art. 3 pkt 7 ustawy z dnia 7 lipca 1994 r. – Prawo budowlane (tekst jedn. Dz. U. z 2010 r. Nr 243, poz. 1623 ze zm.), czyli budowę, a także prace polegające na przebudowie, montażu, remoncie lub rozbiórce obiektu budowlanego.

⁵⁰ Przepis stanowiący tytuł dotacyjny dla tego rodzaju transferu wprowadzony został do Prawa o szkolnictwie wyższym z dniem 1 stycznia 2007 r. i przewidywał, że jest to dotacja na zadania związane z kształceniem i rehabilitacją leczniczą osób niepełnosprawnych. Ponieważ w ustawie nie zawarto żadnych upoważnień dla ministra nauki i szkolnictwa wyższego do określenia listy wydatków, które mogły być pokrywane ze środków wskazanej dotacji, w praktyce pojawiły się wątpliwości dotyczące sposobu jej wydatkowania. Problemy dotyczyły głównie tego, jakiego rodzaju wydatki mogły być kwalifikowane jako wydatki na rehabilitację leczniczą oraz tego, czy środki pochodzące z takiej dotacji można było przeznaczać nie tylko na wydatki bieżące, ale też na środki trwałe i inwestycje (zob. M. Kuligowski, J. Osiecka, *Opinia do komisijnego projektu ustawy o zmianie ustawy – Prawo o szkolnictwie wyższym*, z 28 grudnia 2010 r., druk nr 2484).

⁵¹ Zob. Odpowiedź ministra nauki i szkolnictwa wyższego na interpelację nr 259 w sprawie dotacji na kształcenie osób niepełnosprawnych, <http://orka2.sejm.gov.pl> (dostęp: 04.02.2012).

sy ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym nie przewidują, iż z dotacji będą mogły być finansowane zadania związane z rehabilitacją leczniczą studentów niepełnosprawnych. Odnoszą się jedynie do zadań polegających na stwarzaniu studentom i doktorantom, będącym osobami niepełnosprawnymi, warunków do pełnego udziału w procesie kształcenia.

Szczegółowy wykaz uczelni, którym udzielono dotacji podmiotowych, zawierany jest w formie załącznika do wydawanego co roku obwieszczenia ministra nauki i szkolnictwa wyższego⁵². W załączniku tym odrębnie wykazuje się katalog jednostek, którym udzielono dotacji podmiotowych w obszarze działalności dydaktycznej, oraz uczelni, którym przyznano dotacje na pomoc materialną dla studentów i doktorantów⁵³. Warto przy tym zwrócić uwagę, że środki na zadania związane z bezzwrotną pomocą materialną dla studentów i doktorantów w 2010 r. otrzymały nie tylko uczelnie finansowane z budżetu państwa na mocy odrębnych ustaw, ale również wyższe seminaria duchowne, w tym również te, które nie zawarły umów z papieskimi wydziałami teologicznymi. Wydaje się, że podstawy prawnej do przekazywania wskazanej dotacji upatrywać należy w treści § 5 umowy między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski, w myśl której studentom kościelnych szkół wyższych przysługują prawa studentów uczelni utworzonych na podstawie ustawy o szkolnictwie wyższym oraz na podstawie ustawy o wyższych szkołach zawodowych⁵⁴. Z uwagi na szczególny charakter prawny powołanej umowy przekazywanie dotacji podmiotowych na

⁵² W myśl art. 122 ust. 1 pkt 2 lit. a ustawy o finansach publicznych, wykaz jednostek otrzymujących dotacje podmiotowe oraz kwoty tych dotacji zamieszcza się w załącznikach do ustawy budżetowej. W przypadku gdy z określonych w odrębnych przepisach zasad i trybu udzielania dotacji wynika, że nie jest możliwe ujęcie jednostki w wykazie zawartym w załączniku do ustawy budżetowej, wykaz ten może zawierać grupy jednostek i łączną kwotę dotacji. W takiej sytuacji dysponent części budżetowej, w której zaplanowane zostały tego rodzaju wydatki, zobowiązany jest jednak do podania do publicznej wiadomości, w drodze obwieszczenia, wykazu poszczególnych jednostek wraz z przyznanymi im kwotami środków finansowych. Powyższy tryb znajduje zastosowanie między innymi w odniesieniu do dotacji podmiotowych dla uczelni.

⁵³ Obwieszczenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 17 stycznia 2011 r. w sprawie wykazu jednostek, którym udzielono w 2010 r. dotacji podmiotowych w ustawowo określonym zakresie w części 38 „Szkolnictwo wyższe” (Dz. Urz. MNiSW Nr 1, poz. 23).

⁵⁴ Ustawa z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Nr 65, poz. 385 ze zm.) oraz ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o wyższych szkołach zawodowych (Dz. U.

podstawie powyższych regulacji może jednak budzić wątpliwości co do zgodności z konstytucyjną zasadą ustawowej regulacji publicznej gospodarki finansowej⁵⁵, a także wyrażonymi w ustawie o finansach publicznych zasadami gospodarowania środkami publicznymi⁵⁶.

4. INNE ŚRODKI Z BUDŻETU PAŃSTWA PRZEKAZYWANE UCZELNIOM KOŚCIELNYM

Prawo o szkolnictwie przewiduje możliwość przekazywania uczelniom – zarówno publicznym, jak i niepublicznym – środków ze źródeł publicznych⁵⁷. Po pierwsze, dopuszcza finansowanie uczelni z budżetu państwa w formach innych niż wskazane powyżej dotacje podmiotowe i celowe. Po drugie, stwarza możliwość przekazywania środków z budżetów jednostek samorządu terytorialnego. Środkami otrzymywanymi przez uczelnie z budżetu państwa są przede wszystkim środki przeznaczone na finansowanie badań naukowych i prac rozwojowych prowadzonych w poszczególnych uczelniach. Zasady i tryb przekazywania owych środków określa ustawa o zasadach finansowania nauki⁵⁸, na mocy której uczelniom przyznawane są między innymi środki na działalność statutową, w tym na utrzymanie i poszerzanie naukowych baz danych oraz na rozbudowę i utrzymanie infrastruktury informatycznej nauki, a także na finansowanie inwestycji w zakresie dużej infrastruktury badawczej oraz inwestycji budowlanych. Szkoły wyższe mogą także otrzymywać środki na finansowanie współpracy z zagranicą oraz współfinansowanie zadań ze środków funduszy strukturalnych Unii Europejskiej. Środki finansowe przeznaczone na powyższe cele

Nr 96, poz. 590 ze zm.), uchylone przez obowiązującą obecnie ustawę Prawo o szkolnictwie wyższym.

⁵⁵ Art. 216 ust. 1 Konstytucji RP.

⁵⁶ Art. 44 i art. 126 ustawy o finansach publicznych.

⁵⁷ W myśl art. 94 ust. 6 Prawa o szkolnictwie wyższym, uczelnia może otrzymywać inne środki finansowe z budżetu państwa oraz z budżetów jednostek samorządu terytorialnego lub ich związków.

⁵⁸ Ustawa z dnia 30 kwietnia 2010 r. o zasadach finansowania nauki (Dz. U. Nr 96, poz. 615 ze zm.).

ujmowane są w załącznikach do ustawy budżetowej w odrębnej części budżetu, zaś dysponuje nimi minister właściwy do spraw nauki⁵⁹.

Możliwość przekazywania uczelniom środków finansowych innych niż wymienione powyżej dotacje przewiduje również Prawo o szkolnictwie wyższym, stanowiąc, iż minister właściwy do spraw szkolnictwa wyższego lub minister właściwy do spraw oświaty i wychowania w uzgodnieniu z ministrem właściwym do spraw szkolnictwa wyższego, po zasięgnięciu opinii senatu uczelni, mogą zlecić uczelni wykonanie określonego zadania w dziedzinie nauczania lub kształcenia kadr naukowych, zapewniając odpowiednie środki na jego realizację⁶⁰. Warto zaznaczyć, że na mocy nowelizacji z 18 marca 2011 r. do powołanego artykułu dodany został przepis, zgodnie z którym minister właściwy do spraw szkolnictwa wyższego, w przypadku kłęski żywiołowej lub w celu wykonania zobowiązań międzynarodowych, może zlecić uczelni wykonanie także innych zadań, zapewniając środki na ich realizację. Prawo o szkolnictwie wyższym przewiduje również, że minister właściwy do spraw szkolnictwa wyższego w porozumieniu z ministrem obrony narodowej oraz ministrami właściwymi do spraw wewnętrznych, do spraw zdrowia, do spraw kultury i ochrony dziedzictwa narodowego, do spraw nauki oraz do spraw gospodarki morskiej koordynuje współpracę uczelni z zagranicznymi instytucjami naukowymi w ramach umów międzynarodowych zawieranych przez Rzeczpospolitą Polską. W związku z powyższym, minister nauki i szkolnictwa wyższego oraz odpowiednio ministrowie sprawujący nadzór nad tzw. uczelniami resortowymi przekazują uczelniom środki finansowe na wykonywanie realizowanych przez nie zadań wynikających z zawartych umów międzynarodowych.

Do końca września 2011 r. obowiązywał przepis, na mocy którego minister, przyznający dotację na zadania związane z kształceniem studentów studiów stacjonarnych, uczestników stacjonarnych studiów doktoranckich i kadr naukowych oraz utrzymaniem uczelni, mógł

⁵⁹ W załączniku nr 2 do ustawy budżetowej na rok 2011, w części „28-Nauka”, w dziale „730-Nauka” przewidziano wydatki w kwocie 4 386 724 tys. zł.

⁶⁰ Art. 40 Prawa o szkolnictwie wyższym. Środki na realizację powyższych zadań kwalifikowane są jako przychody z działalności dydaktycznej.

przysłać uczelni publicznej prowadzącej studia na szczególnie wysokim poziomie, potwierdzonym oceną Państwowej Komisji Akredytacyjnej, dodatkowe środki na kształcenie studentów na określonych kierunkach studiów, makrokierunkach i studiach międzykierunkowych⁶¹. Zgodnie z założeniami reformy systemu szkolnictwa wyższego powyższy instrument zastąpiony został dotacją podmiotową na dofinansowanie zadań projakościowych⁶².

Innym rodzajem środków, jakie uczelnie mogą otrzymywać z budżetu państwa, są środki na nagrody właściwego ministra dla nauczycieli akademickich. Nagrody te przyznawane są za osiągnięcia naukowe, dydaktyczne lub organizacyjne albo za całokształt dorobku, zaś kwotę środków budżetowych przeznaczanych na powyższy cel określa się w wysokości 0,05% planowanej rocznej dotacji na kształcenie⁶³. Zgodnie z treścią ustaw dotyczących poszczególnych uczelni kościelnych instytucje te uprawnione są do otrzymywania wszystkich wskazanych powyżej środków.

Zdecydowanie więcej wątpliwości budzi kwestia finansowania tego rodzaju szkół wyższych ze środków samorządowych. W myśl ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym uczelnia może otrzymywać środki finansowe z budżetów jednostek samorządu terytorialnego lub ich związków⁶⁴. Należy jednak zwrócić uwagę, że ustawy normujące zasady finansowania poszczególnych uczelni kościelnych odnoszą się wyłącznie do dotacji i innych środków z budżetu państwa. Z kolei w myśl zasad gospodarowania środkami publicznymi wydatki publiczne mogą być ponoszone wyłącznie na podstawie przepisów, które regulują

⁶¹ Środki przeznaczone na te cele nie mogły łącznie przekraczać 0,5% dotacji na kształcenie i również kwalifikowane były jako przychody z działalności dydaktycznej.

⁶² Art. 94b Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁶³ Art. 155 Prawa o szkolnictwie wyższym.

⁶⁴ Art. 94 ust. 6 Prawa o szkolnictwie wyższym. W drodze nowelizacji z 18 marca 2011 r. doprecyzowano powołaną regulację, wskazując, że z budżetów tych jednostek oraz ich związków uczelnia może otrzymywać dotacje na wskazane w ustawie zadania, jeżeli dotowane zadanie jest związane z zadaniami własnymi jednostek samorządu terytorialnego. Znowelizowany przepis wejdzie w życie z dniem 1 stycznia 2012 r. Zob. także E. Czołpińska, *Możliwość finansowania szkół wyższych z budżetów jednostek samorządu terytorialnego*, „Finanse Komunalne” 2009, nr 5, s. 56; M. Paczocha, *Pomoc jednostek samorządu terytorialnego dla szkół wyższych*, „Finanse Komunalne” 2002, nr 2, s. 46.

możliwość ich ponoszenia⁶⁵. Ustawa o finansach publicznych przewiduje również, że z budżetu jednostki samorządu terytorialnego mogą być udzielone dotacje, o ile odrębne ustawy tak stanowią⁶⁶. Oznacza to, że kościelne szkoły wyższe mogą być finansowane ze środków budżetów jednostek samorządu terytorialnego wyłącznie w zakresie określonym odrębnymi przepisami.

KONKLUZJE

System finansowania działalności kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym prowadzonych przez nie uczelni, stanowi pochodną przyjętego modelu relacji państwo–kościół. W Polsce założenia w tym zakresie zostały już poczynione i znajdują odzwierciedlenie w obowiązujących regulacjach konstytucyjnych. W świetle owych zasad dopuszczalne jest finansowanie przez państwo szkół i uczelni prowadzonych przez wspólnoty religijne. Państwo powinno jednak zagwarantować równy dostęp do środków publicznych szkołom wyższym prowadzonym przez różne kościoły i inne związki wyznaniowe.

Zdecydowanie więcej wątpliwości budzi szczegółowy sposób regulacji powyższych kwestii. Po pierwsze, brak w tym zakresie unormowań kompleksowych. Zakres finansowania uczelni prowadzonych przez poszczególne kościoły wynika zarówno z Prawa o szkolnictwie wyższym, ustaw dotyczących finansowania nauki, jak i z Konkordatu, ustaw odnoszących się do poszczególnych szkół kościelnych oraz umowy. Takie rozproszenie regulacji prawnych niewątpliwie utrudnia realizację zasady jawności i przejrzystości finansów publicznych, która w dobie kryzysu finansowego nabiera szczególnego znaczenia. Wydaje się, że projektując ewentualne zmiany modelu finansowania uczelni kościelnych, należałoby określić w miarę jednolite, przedmiotowe kryteria przyznawania środków budżetowych, odwołując się do przesłanek merytorycznych, takich jak kierunki kształcenia oraz profil absolwentów poszczególnych uczelni. Z jednej strony, byłoby to zgodne

⁶⁵ Art. 44 ust. 2 ustawy o finansach publicznych.

⁶⁶ Art. 218-219 ustawy o finansach publicznych.

z zasadami bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych oraz równego dostępu do środków publicznych. Z drugiej, umożliwiło różnicowanie wielkości przekazywanych środków, w zależności od zakresu działalności naukowej i dydaktycznej poszczególnych uczelni, a tym samym ich znaczenia w sferze realizacji zadań ogólnospołecznych.

Drugą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest forma prawna, w jakiej regulacje te powinny być ujęte. Obecny sposób statuowania normatywnych podstaw przekazywania środków budżetowych uczelniom kościelnym nie zawsze odpowiada konstytucyjnej zasadzie ustawowej regulacji publicznej działalności finansowej, czego wyrazem są dotacje na zadania związane z bezzwrotną pomocą materialną dla studentów i doktorantów przekazywane seminariom duchownym na podstawie postanowień umowy między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski. Jest rzeczą oczywistą, że przepisy formułujące tytuł dotacyjny powinny znaleźć się w akcie rangi ustawowej.

Przedstawiona analiza potwierdza tezę o potrzebie modyfikacji istniejącego modelu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych, w tym uczelni kościelnych. Projektując nowe rozwiązania, należy uwzględnić nie tylko normy konstytucyjne, w tym zasadę konsensualnej regulacji stosunków między Rzeczpospolitą Polską a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, ale również systemowe regulacje dotyczące finansowania szkolnictwa wyższego. Przyjęty mechanizm powinien także odpowiadać zasadom gospodarowania środkami publicznymi, a przede wszystkim umożliwiać realizację kluczowej dla finansów publicznych zasady jawności i przejrzystości.

THE RULES OF FINANCING CHURCH HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS FROM THE GOVERNMENT BUDGET

Summary

The debate over the reform of the system of subsidising church institutions has been in progress in Poland for over a decade. The need to change the current model is justified both by the anachronistic nature of the binding legal

solutions and the necessity to reduce public spending. Any change proposals, however, should be preceded by a thorough analysis of the binding legal provisions, particularly in the context of their conformity to constitutional principles and the volume of transfers from the government budget based on the binding regulations. One of the significant aspect of the activity of churches and other religious associations is education at the tertiary level. The evaluation of the solutions in this area gives rise to difficulties, due to the wide scope of normative regulations, the fact that the provisions are dispersed over numerous legislative acts and the complexity of the subject matter itself.

The primary aim of his article is to present the legal regulations concerning the public financing of church institutions of higher education. The provisions constituting the normative bases of financing church higher education institutions from the government budget have been analysed, including the regulations that constitute subsidy entitlements in accordance with the Higher Education Act, as well as the provisions allowing these institutions to receive budgetary funds other than subsidies.

Key words: church higher education institutions, public finance, budgetary subsidies

Thumaczenie własne Autora

JAROSŁAW SZYMANEK

TRYBUNAŁ KONSTYTUCYJNY
WOBEC RELIGII W SZKOLE PUBLICZNEJ
(kwestie wybrane)

Nauczanie religii należy bezsprzecznie do najbardziej wrażliwej, a co za tym idzie i spornej kwestii w bilateralnych stosunkach państwa z kościołem¹. Uwolnienie szkoły spod kurateli kościoła, tak jak to miało miejsce w bardzo stanowczej i jednoznacznej formie chociażby we Francji, było wszak niemalże synonimem nowej, całkowicie zmienionej koncepcji ładu światopoglądowego; fragmentem znaczenia szerszej emancypacji państwa, która w swoich skutkach zakładała wprowadzenie wyraźnej linii demarkacyjnej między sferą *sacrum* a *profanum*. Jednocześnie mimo ustanawiania – w bardzo zresztą rozmaitych wersjach aplikacyjnych – systemu rozdziału między państwem a kościołem, sprawa nauczania religii czy w ogóle wychowania znajdowała się w przysłowiowej orbicie wpływów obu podmiotów, będąc wręcz podręcznikowym przykładem materii mieszanej (*res mixtae*), a zatem takiej, z której – z oczywistych powodów – nie może zrezygnować ani państwo, ani kościół². Kształtowanie formacji intelektualnej młodego człowieka było wszak i nadal pozostaje sprawą w jednakowym stopniu państwa i kościoła. Swoiste „zderzenie” się interesów i zainteresowań zarówno państwa, jak i organizacji konfesyjnych musiało w rezultacie

¹ Por. W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11(2001), z. 1, s. 131 i nn.

² Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 40.

doprowadzić do ustalenia jakiegoś *modus vivendi*, jakie respektować będzie generalne założenia świeckiego charakteru państwa, a zarazem wyjdzie naprzeciw oczekiwaniom związków wyznaniowych, które choćby z przyczyn doktrynalnych nie mogły przecież abdykować i „wycofać” się ze szkoły w imię np. poszanowania zasady rozdziału państwa (i wszystkiego, co państwowe czy szerzej publiczne) od kościoła³. Z drugiej strony państwo także nie mogło całkowicie ignorować nauczania religii, gdyż takie rozwiązanie wchodziło w ewidentny konflikt z zasadą wolności sumienia i wyznania, poręczającej wyznawcom danej religii m.in. swobodną możliwość pobierania lekcji religii⁴. Kwestią sporną nie było więc to, czy w ogóle nauczać religii, ale to, w jakich formach organizacyjnych ma być owo nauczanie prowadzone, by nie kolidowało z uprawnieniami związków wyznaniowych, z jednej strony, oraz z demokratyczno-liberalnymi wolnościami cechującymi państwo świeckie, z drugiej⁵. Widać z tego najlepiej, że nauczanie religii jest splotem bardzo wielu, bardzo różnych zagadnień szczegółowych, przysłowiowym „polem minowym” w rozległej dziedzinie stosunków konfesyjnych, w których często dochodzi do konfrontacji krzyżujących się, czasami wręcz wzajemnie wykluczających zasad, norm i wartości⁶. Problem nauczania religii w państwie, zakładającym dystans w stosunku do instytucji konfesyjnych, jest więc jednym z pierwszoplanowych, wzbudzając zarówno dawniej, jak i dzisiaj liczne kontrowersje, a często również ustawiając zwolenników jednej bądź drugiej opcji na pozycjach skrajnych, wyraźnie antagonistycznych.

Praktycznych sposobów rozstrzygnięcia kwestii obecności nauczania religii w „przestrzeni publicznej” znaleziono kilka, co w konsekwencji sprawia, że w ogólnym a przez to także i pojemnym modelu

³ Por. P. Sobczyk, *Wolność religijna a nauczanie religii w szkole*, „Prawo Kanoniczne” 2008, nr 1/2, s. 222 nn.

⁴ Wyraźnie to widać w przyjmowanych obecnie formułach konkordatowych dotyczących problematyki nauczania religii. Szerzej na ten temat zob. K. Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998.

⁵ Szerzej w odniesieniu do realiów amerykańskich zob. T.J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007.

⁶ Szerzej na ten temat zob. L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna (na tle aktualnego orzecznictwa strasburskiego)*, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 244 i nn.

rozdziału państwa i kościoła istnieją różne warianty nauczania religii⁷. Nie znaczy to jednak, że standardy laickiego państwa demokratycznego w zakresie umocowania nauczania religii są labilne albo mało konkretne, a tym bardziej że w ogóle ich nie ma⁸. Pewne *minimum minimum* przy koniecznym zresztą poszanowaniu odrębności historycznych, kulturowych bądź konfesyjnych musi być zachowane, tym bardziej że przecież sprawa nauczania religii nie jest kwestią jedynie *per se*, ale funkcją fundamentalnej i w każdym ze znaczeń najpierwszej zasady, mianowicie indywidualnej wolności sumienia i wyznania. Przyjmowane rozwiązania, będące najczęściej jakimś kompromisem między wersjami radykalnymi (właściwymi dla obu stron sporu), mieszczą się jednak, mimo widocznych odmienności, w ogólnym schemacie identyfikującym ideę państwa oddzielnego od kościoła. Niezależnie od ostatecznego wariantu umieszczenia (instytucjonalizacji) nauczania religii sama kwestia nauczania noszącego cechy konfesyjne jest zorganizowana w taki sposób, aby jak najlepiej pogodzić ze sobą wolność sumienia i wyznania (zawierającą w sobie również wolność nauczania religijnego) z takimi rudymenarnymi wartościami, jak: neutralność światopoglądowa państwa, równouprawnienie związków wyznaniowych czy w końcu wzajemna niezależność państwa i kościoła⁹.

W Polsce – jak wiadomo – problematyka nauczania religii jest również niezwykle złożona, a w dodatku osadzona w skomplikowanym „otoczeniu” albo kontekście historycznym, społecznym, kulturowym czy w końcu politycznym¹⁰. Po roku '90 dochodzi do tego jeszcze szalenie istotny aspekt ściśle prawny (jurydyczny), który również wywołuje kontrowersje, spory i polemiki¹¹. Jak w większości takich przypadków spory tego typu i będące dla nich punktem wyjścia

⁷ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 97 i nn.

⁸ Por. np. K. Warchałowski, *Fakultatywna forma nauczania religii w konkordatach z państwami europejskimi*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 7, s. 79 nn.

⁹ Por. A. Mezglewski, *Nauczanie religii w publicznych szkołach i przedszkolach*, w: H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 153 nn.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009.

¹¹ Por. P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 7, s. 63 nn.

niejasności rozstrzygane są przez organ orzecznictwa konstytucyjnego, czyli Trybunał Konstytucyjny. Ten ostatni już kilkakrotnie rozpatrywał sprawy ewokowane problematyką konfesijną, w tym również obejmującą kwestię nauczania religii¹². W zdecydowanej większości spraw, które znalazły swój finał przed Trybunałem Konstytucyjnym, poglądy Trybunału spotykały się z różnymi ocenami, często bardzo krytycznymi, wskazującymi wprost błędy, lapsusy i nieścisłości w stanowisku Trybunału. Często też zauważano, że w odniesieniu do spraw konfesyjnych Trybunał wykazuje *sui generis* zasadę przychylności wobec problematyki wyznaniowej, czy jeszcze ściślej rzecz ujmując, teistycznej w ogólności, a wobec Kościoła katolickiego w szczególności¹³. Nie inaczej jest również w przypadku orzeczenia Trybunału, który 2 grudnia 2009 r. wypowiedział się w sprawie konstytucyjności wliczania oceny z religii do średniej ocen¹⁴.

Krytyce można poddać niemal wszystkie wypowiedzi Trybunału, jakie znalazły się w uzasadnieniu do wyroku z 2 grudnia 2009 r. Wiele z zawartych w nim stwierdzeń budzi zasadnicze kontrowersje, niekiedy wręcz sprzeciw; widać też w nich bardzo jednostronny, jeśli nie stronniczy dobór argumentów (a także literatury przywoływanej na ich poparcie), które poprzec mają założony *a priori* kierunek interpretacji; udowodnić tezy niekiedy wątpliwe, a przynajmniej niejednoznaczne, a czasami po prostu najzwyczajniej błędne. Nie pora tu i nie miejsce na wypunktowanie wszystkich „potknięć” Trybunału ani też na glosowanie całości wspomnianego wyroku, niemniej jednak warto może zatrzymać się nad przynajmniej niektórymi ustaleniami Trybunału, które wydają się albo najbardziej sporne, albo najbardziej „oryginalne”.

Wypada zacząć od sprawy najważniejszej, bo metodologicznej, jaka w dodatku wydaje się punktem startu całości logiki wyводу Trybunału, a którą to logikę należy uznać za chybioną i całkowicie błędną. Trybunał w uzasadnieniu swojego stanowiska co najmniej kilkakrotnie

¹² Por. np. M. Pietrzak, *Glosa do orzeczenia TK z 20 IV 1993 r. w sprawie nauczania religii w szkole*, „Państwo i Prawo” 1993, nr 8, s. 109-115.

¹³ Por.: P. Borecki, M. Pietrzak, *Glosa do wyroku TK z dnia 2 IV 2003 r.*, (sygn. akt K 13/02), „Przegląd Sejmowy” 2003, nr 5, s. 96 nn.; W. Brzozowski, *Glosa do wyroku z 16 I 2007, U 5/06*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 7, s. 125 nn.

¹⁴ Por. wyrok TK z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U10/07, OTK-A, nr 11, poz. 163.

powtarza, że nauczanie religii w szkole publicznej jest zgodne z Konstytucją, co w konsekwencji niejako nakazuje wręcz Trybunałowi uznać konstytucyjność ogółu faktów z tego wypływających, czyli najpierw wystawiania stopnia z religii na świadectwie szkolnym, a w dalszej kolejności wliczania stopnia z religii do średniej ocen. Tymczasem stwierdzenie TK, że nauczanie religii w szkole (publicznej) jest zgodne z literą ustawy zasadniczej, jest *per se ipse* stwierdzeniem zupełnie niepotrzebnym i nic niewnoszącym do tematu. Nauczanie religii w szkole jest wszak nie tylko zgodne z Konstytucją, ale wręcz *expressis verbis* przez nią dopuszczone (art. 53 ust. 4), co w ogóle nie wywołuje problemu ewentualnej zgodności bądź niezgodności z Konstytucją. Odwoływanie się więc do generalnej konstatacji (zakładającej konstytucyjność nauczania religii w szkole), z której w dalszej kolejności wyciągane są następne, coraz bardziej szczegółowe wnioski, jest więc w tym przypadku zupełnie bezpodstawne i heurystycznie najzwyczajajniej zbędne. Dlatego uznać wypada, że argumentacja wyroku, kładąca nacisk na konstytucyjną dopuszczalność nauczania religii w szkole publicznej (która dla Trybunału zdaje się osią konstrukcyjną całego wyroku), oznacza po prostu nietrafną identyfikację problemu konstytucyjnego, przed jakim stanął Trybunał¹⁵. Zaskarżenie, ewokujące w swoich skutkach aktywność Trybunału w tym względzie, nie dotyczy przecież dopuszczalności nauczania religii w szkole, lecz liczenia średniej ocen¹⁶. Nie da się więc obronić poglądu Trybunału, wedle którego „wliczanie ocen z religii do średniej rocznej i końcowej jest [...] konsekwencją wprowadzenia religii do programu nauczania”, co pozostaje rozstrzygnięciem jak najbardziej zgodnym z Konstytucją, a w rezultacie także i „konsekwencją wystawiania ocen z religii na świadectwach szkolnych szkół publicznych”¹⁷. Zaprezentowany przez

¹⁵ Tak trafnie wypowiedziała się E. Łętowska w swoim zdaniu odrębnym zgłoszonym do wyroku TK z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07.

¹⁶ Por. P. Borecki, *Konstytucyjność wliczania stopnia z religii do średniej ocen szkolnych*, „Państwo i Prawo” 2007, nr. 9, s. 35-42.

¹⁷ Warto może odnotować, że TK odwołuje się w tym miejscu do swoich wcześniejszych orzeczeń dotyczących umieszczania stopnia z religii na świadectwie szkolnym (orzeczenie z 20 kwietnia 1993 r., sygn. akt U 12/92, OTK 1993, cz. 1, poz. 9 oraz wyrok z 5 maja 1998 r., sygn. akt 35/97, OTK ZU 1998 nr 3, poz. 32), w których jednak nigdy nie zostało

Trybunał ciąg wnioskowań jest nieprawidłowy. Nie ma bowiem żadnego *iunctim* między, z jednej strony, konstytucyjnym przyzwoleniem na nauczanie religii w szkole publicznej, z drugiej, umieszczeniem oceny z religii na świadectwie szkolnym, z trzeciej zaś strony, wliczaniem oceny z religii do średniej ocen. Są to trzy odrębne kwestie, które choć rzeczywiście mają wspólny mianownik (tj. nauczanie religii w szkole publicznej), to jednak nie układają się w ciąg następstw logicznych, na zasadzie skoro jedno, to i drugie.

Warte odnotowania jest przy tym to, że samo dopuszczenie nauczania religii w szkole publicznej jest tak naprawdę, o czym Trybunał Konstytucyjny konsekwentnie wydaje się zapominać, formą zadośćuczynienia innej konstytucyjnej zasadzie, mianowicie „współdziałania państwa i kościoła”, przewidzianej w dyspozycji art. 25 ust. 3. Notabene to dlatego m.in. dla deskrypcji konstytucyjnego modelu stosunków państwo–kościół w Polsce używana jest nader często formuła „rozdziału przyjaznego”, „łagodnego” albo „miękkiego” w przeciwieństwie do „muru separacji” symbolizującego rozdział pełny, rzeczywisty czy konsekwentny. W efekcie, powracając do problematyki instytucjonalizacji nauczania religii, polski ustrojodawca, mając do dyspozycji pluralizm modeli „zainstalowania” lekcji religii (które mogą być prowadzone zarówno w szkole publicznej, jak i w tzw. punktach katechetycznych), zdecydował się na „wprowadzenie religii do szkół”, uznając taką formę m.in. za przejaw współdziałania ze związkami wyznaniowymi, *ergo* detalizację jednej z konstytucyjnych zasad relacji państwowo-kościelnych¹⁸. Od razu przy tym nadmienić wypada, że tego typu rozwiązanie jest jak najbardziej zgodne ze standardami państwa świeckiego (zakładającego rozdział państwa i kościoła). Sam rozdział nie przesądza wszakże tego, gdzie dokładnie, tj. w szkole publicznej czy też może w innym miejscu (poza szkołą), będą prowadzone lekcje katechezy; oba rozwiązania są więc do akceptacji, z tym że jedno z nich, tj. szkoła

przesądzone, że tylko określona, objęta w danym postępowaniu kontrolą postać umieszczenia stopnia z religii na świadectwie szkolnym jest jedynym rozwiązaniem normatywnym, mającym cechę konstytucyjności.

¹⁸ Por. P. Stanisławski, *Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo-kościół*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 77, 78.

publiczna, jest miejscem „szczególnie wrażliwym”. To z kolei oznacza, że ustawodawca, decydując się na wprowadzenie religii do szkół, musi respektować także i inne zasady, jakie utrzymają – mówiąc krótko – awyznaniowy (co wcale nie znaczy, że antywyznaniowy) charakter szkoły publicznej¹⁹, a *via* szkoły również i władz publicznych, które takie nauczanie organizują. W przeciwnym razie szkoła publiczna i prowadzone w niej lekcje religii staną się niczym innym, jak miejscem „kroczącego konfesjonalizmu”, który w skrajnych przypadkach może podać w wątpliwość sens konstytucyjnej zasady rozdziału państwa i kościoła, naruszając ponadto, w punkcie wyjścia, jednostkową wolność sumienia i wyznania²⁰.

Dowolność wyboru „miejsca nauczania religii” polski ustawodawca konstytucyjny ogranicza, przesądzając jednoznacznie, że „religia kościoła lub innego związku o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole” (art. 53 ust. 4). Tego typu rozwiązanie – zważywszy, że ma ono swoją mocną, bo konstytucyjną legitymację – można traktować jako swojego rodzaju „ukłon” w stronę związków wyznaniowych, uwzględniający m.in. ich rolę w życiu społeczno-kulturalnym państwa (o czym notabene tak często w swoich wywodach wspomina Trybunał). Ów „ukłon”, mający być jedną z konstytucyjnych form „współdziałania”, pozostaje jednak pewnego rodzaju wyjątkiem, gdyż tylko takie, tj. wyjątkowe jego traktowanie może uczynić realnymi inne konstytucyjne wyznaczniki relacji państwowo-kościelnych. Dlatego m.in. nie powoduje on „naturalnych” ani też „logicznych” konsekwencji „dalej idących” (a więc np. wliczania oceny z religii do końcowej średniej ocen), zwłaszcza jeśli już *prima vista* kłócą się one z podstawowymi, pierwszorzędnymi zasadami stosunku państwa do kościoła. W konkluzji stwierdzić wypada, że z Konstytucji wynika ogólna zasada dopuszczalności prowadzenia lekcji religii w szkole, pojmowana jednak nie *per se*, ale jako następstwo, a zarazem istotny element „współdziałania” obu podmiotów, wykluczający *a priori* „twardą” czy też „restrykcyjną” wersję rozdziału. Dodać wypada, że

¹⁹ Por. L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna*, s. 245 i nn.

²⁰ Szerzej na ten temat zob. T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice obecności religii*, s. 502 i nn.

wprowadzenie nauczania religii do szkoły publicznej w żadnym razie nie przesądza jakichkolwiek innych części składowych owego nauczania, które mogą pójść „głębiej”, jak i „płycej” w zależności od pozostałych substratów identyfikujących konstytucyjny model stosunków państwa ze związkami wyznaniowymi²¹.

Trzeba przy tym pamiętać – i to jest kolejna ważna sprawa – że lekcje religii, które wywołały spór zawisły przed sądem konstytucyjnym, co zresztą bardzo stanowczo akcentuje polski TK, są katechezą, a więc sposobem kształtowania określonej, bardzo konkretnej formacji religijnej ucznia. Programy nauczania świadomie nie noszą więc cech religioznawstwa czy też innego ogólnego sposobu nauczania o wierzeniach lub religiach albo o zjawisku wiary *tout court*, ale właśnie religii, z założenia prezentującej system wierzeń i dogmatów konkretnego wyznania, którego zewnętrzną formą organizacyjną jest związek wyznaniowy²². W tym miejscu, jak nietrudno zauważyć, dochodzi do swoistego „zderzenia” się roli państwa, z jednej strony, i związków konfesyjnych, z drugiej. Państwo bowiem, czyniąc pewnego rodzaju wyjątek (tj. prowadzenie lekcji religii w szkołach publicznych²³), motywowany m.in. konstytucyjną zasadą współdziałania, nie

²¹ Co notabene eliminuje „dowolność” i „swobodę uznania” ustawodawcy zwykłego w tej materii, o której w swoim wyroku z 2 grudnia również wspomina Trybunał Konstytucyjny. Zdaniem Trybunału kwestie szczegółowe ukształtowania lekcji religii w szkole znajdują się bowiem w „swobodnym uznaniu ustawodawcy”, co sprawia, że nie ma dla nich kryteriów zgodności bądź niezgodności z Konstytucją. W konsekwencji wszystkie inne kwestie dotyczące nauczania religii w szkole publicznej mogą być różnie zorganizowane, o czym decyduje ustawodawca zwykły, nieskrępowany żadnymi innymi wytycznymi czy klauzulami ograniczającymi.

²² A warto wskazać, że lekcje religioznawstwa, zamiast właściwej katechezy, są również jednym ze sposobów na umieszczenie ich w szkole publicznej, często postrzeganym nawet jako sposób optymalny, zwłaszcza w tym sensie, że respektujący brak konfesyjnego zaangażowania państwa, co z kolei – jak wiadomo – jest wyjściową cechą państwa świeckiego. Por. T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice obecności religii*, s. 502 i nn.

²³ Nie można wszak tracić z pola widzenia tego, że w demokratycznym modelu państwa świeckiego nie jest wcale rzeczą oczywistą prowadzenie lekcji religii w szkołach publicznych. A skoro jest ono pewnego rodzaju wyjątkiem, to powinno się do niego stosować reguły interpretacji wyjątków, co w tym przypadku oznacza, że nie można lekcji religii – tak jak to robi Trybunał Konstytucyjny – traktować tak, jak „wszystkich innych przedmiotów nauczania”.

może ingerować w treść nauczania, co jest oczywiste (a przynajmniej pożądanę²⁴), skoro w relacji do kościołów i innych związków wyznaniowych jest ono autonomiczne i niezależne²⁵, ale zarazem „premiuje” postawę religijną²⁶. A to z kolei kłóci się z deklarowaną w Konstytucji zasadą „bezstronności w sprawach przekonań religijnych, filozoficznych i światopoglądowych” (art. 25 ust. 2). Lekcje religii dlatego właśnie, że są w pełnym tego słowa znaczeniu katechezą, a zatem formą *sui generis* indoktrynacji religijnej (bez nadawania temu terminowi pejoratywnej konotacji), nie mogą uzyskiwać oficjalnej akceptacji państwa (polegającej m.in. na wliczaniu oceny z religii do średniej ocen). Jest tak tym bardziej skoro, jak sam TK mówi, powtarzając zresztą tę sentencję kilkakrotnie, jeden ze związków wyznaniowych jest związkiem dominującym w strukturze wyznaniowej RP, co oznacza – z oczywistych powodów – że w zdecydowanej większości przypadków lekcje religii są lekcjami prowadzonymi przez jeden ze związków wyznaniowych, tj. Kościół katolicki. W takiej zaś sytuacji państwo, mimo deklarowanej bezstronności, opowiada się wyraźnie za jedną, bardzo konkretną opcją światopoglądową, w istocie bardzo silnie wspierając jeden (dominujący) związek konfesyjny. W warunkach skrajnych taka wyraźnie preferencyjna postawa państwa wobec jednego związku wyznaniowego, a w tym wobec prowadzonych przez niego lekcji religii, może zakwestionować rudymenatarny sens bezstronności (mającej przecież *per se* rangę zasady konstytucyjnej) i przerodzić się wręcz w patologiczną postawę, polegającą na prozelityzmie, mającym w dodatku sankcję państwa, a przynajmniej prowadzonym oficjalnie pod jego auspicjami. To zaś – jak wiadomo – jest formą już nie ukrytego a jawnego konfesjonalizmu, czyli rozwiązania pozostającego w całkowitej sprzeczności

²⁴ Wskazuje się jednak, że nie musi to wcale oznaczać całkowitej „abdykacji” państwa np. z weryfikacji programów nauczania po to, by je uspołnić. Por. J.T. Zieliński, *Konstytucyjne granice obecności religii*, s. 514.

²⁵ Ta cecha jest w większości przypadków główną przesłanką swoistej niekompetencji państwa do prowadzenia lekcji religii, czego przejawem jest m.in. to, że nie ma ono nadzoru nad programami nauczania czy nad katechetami.

²⁶ Przy czym owa premia – co trzeba stanowczo podkreślić – nie jest bynajmniej konsekwencją „wprowadzenia lekcji religii do szkoły publicznej”, ale raczej przyjętego zespołu konsekwencji, które państwo z tego faktu wyprowadziło (tj. umieszczanie oceny z religii na świadectwie oraz wliczanie tejże do średniej ocen).

z deklarowaną na poziomie Konstytucji ogólną koncepcją ładu światopoglądowego²⁷. Takie, trzeba przyznać skrajne rozwiązanie, koliduje zresztą nie tylko z Konstytucją, ale także – i to bardzo wyraźnie – z art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka, do której zresztą – choć w innym miejscu i z innego powodu – odwołuje się Trybunał Konstytucyjny²⁸. Tymczasem w perspektywie szkolnej art. 9 Konwencji oznacza, że „programy nauki o religii nie mogą wyrażać aksjologicznej preferencji dla religii dominującej w danym państwie, akcentującej wyższość tej religii i mogącej oddziaływać na umysły dzieci, z natury rzeczy ufnych wobec przekazu nauczyciela”²⁹. Nauka religii w szkole, w myśl poglądów ETPCz, powinna w związku z tym umożliwiać zapoznanie się z dogmatyką i dorobkiem kulturowym danego wyznania (co oznacza, że nie musi być wyłącznie religioznawstwem³⁰), ale też winna przygotowywać do życia w społeczeństwie otwartym, pluralistycznym, zróżnicowanym pod wieloma względami, w tym także pod względem religijnym i światopoglądowym. Z postanowień Konwencji, jak również z orzecznictwa ETPCz wynika zatem wyraźnie, że obecność religii w szkole publicznej państwa laickiego jest jak najbardziej dopuszczalna, ale musi spełniać określone warunki³¹. Warunkiem podstawowym jest – jak się zdaje – powstrzymanie się od „niestosownego prozelityzmu”, do którego dochodzić będzie w momencie nadania religii postaci przedmiotu wyraźnie formacyjnego, wydatnie i jednoznacznie wspieranego autorytetem państwa, przy

²⁷ Co po raz kolejny dowodzi, że nie jest tak, jak twierdzi Trybunał, że ustawodawca zwykły ma „pole manewru” i wybór takiego lub innego rozwiązania pozostaje w jego swobodnym uznaniu. Owo „uznanie” jest skrępowane ogólnym sensem koncepcji relacji państwowo-kościelnych zawartej w Konstytucji, co oznacza, że powinno iść w takim kierunku, aby normom konstytucyjnym w możliwie najwierniejszym czy najpełniejszym stopniu sprostać.

²⁸ Znamienną jest zresztą rzeczą, że Trybunał Konstytucyjny w uzasadnieniu swojego stanowiska bardzo selektywnie wybierał poglądy np. ETPCz odnoszące się do kwestii nauczania religii w szkole publicznej.

²⁹ L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna*, s. 247-248.

³⁰ Jak to się niekiedy wskazuje. Por. P. Borecki, *Konstytucyjność wliczania stopnia z religii*, s. 39.

³¹ Szerzej na ten temat zob. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 115 i nn.

jednoczesnej społecznej czy raczej socjologicznej hegemonii jednego z wyznań. Dlatego nie można np. zgodzić się z poglądem Trybunału, wyrażonym w uzasadnieniu wyroku z 2 grudnia 2009 r., że „neutralna i bezstronna rola państwa w gwarantowaniu wolności religii w sferze nauczania religii nie może być utożsamiana z rolą bierną” i dlatego to właśnie „państwo jest organizatorem nauczania w szkołach publicznych, także w zakresie nauczania religii”. W warunkach, które sam Trybunał nazywa „dominacją socjologiczną i historyczną Kościoła katolickiego”, taki „obowiązek”, a zwłaszcza jego szczegółowe konsekwencje przyjęte i w pełni aprobowane przez państwo, wydaje się stanowczo za bardzo przychylny czy może „zycżliwy” wobec kościoła. W konsekwencji wywołuje efekt niesłuchanie liberalnej *separatio-nis ecclesiae et status*, która akceptuje w gruncie rzeczy stanowisko Kościoła katolickiego na jego relacje z państwem, jakie sprowadza się do tezy, że Kościół nie domaga się już co prawda państwa wyznaniowego, ale też nie akceptuje instytucji rozdziału³². Wydaje się zatem, że kierunek wyводу Trybunału powinien iść zupełnie w przeciwną stronę. Tzn., właśnie dlatego, że jeden ze związków wyznaniowych jest kościołem wyraźnie dominującym faktycznie, nie powinno dochodzić do nadmiernego jego wspierania, które nabiera niebezpiecznych cech preferencji (a w dalszej konsekwencji wręcz indoktrynacji³³), grożąc nadmiernym „wplątaniem” się państwa w, z definicji delikatną i subtelną, materię stosunków konfesyjnych.

Tymczasem, jak się zdaje, nadanie religii charakteru przedmiotu wyraźnie formacyjnego (a więc katechezy) powinno w sposób szczególny dystansować państwo (władze publiczne) wobec wszelkiego rodzaju konsekwencji uczęszczania bądź nieuczęszczania ucznia na zajęcia z religii. Właśnie dlatego, że w warunkach polskiej szkoły publicznej realizowany jest wariant religii a nie religioznawstwa, dopuszczalne działania państwa w sferze determinowania skutków prawnych uczest-

³² Por. R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieńczy-sławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 303.

³³ Jak to ujmuje ETPCz. Por. L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna*, s. 247.

nictwa w zajęciach tego typu powinny być ograniczone i sprowadzone do koniecznego minimum; co oznacza, że interpretowane raczej zawężająco, a nie – jak chce Trybunał – rozszerzająco. Aktywność państwa, polegająca na zachęcaniu np. do brania w nich udziału albo premiowaniu osiągnięć edukacyjnych, winna być miarkowana znacznie silniej niż w przypadku zajęć religioznawczych, z istoty swojej pozbawionych preferencji dla określonego wyznania i wpisanych w model pluralizmu konfesyjnego. Jest tak tym bardziej, że sam Trybunał mówi wyraźnie, że „państwo nie może wyzbywać się obowiązku czuwania, aby zapewnić rzeczywisty pluralizm nauczania”. Słusznie bowiem Trybunał zauważa, że dopiero pluralizm nauczania, również w sferze konfesyjnej, stwarza rękojmię autentycznej świeckości państwa. Swój jak najbardziej słuszny pogląd w tej sprawie czyni jednak Trybunał *de facto* wydmuszką, pozbawioną realnej treści w momencie, kiedy uznaje, że z faktu socjologicznej dominacji Kościoła katolickiego wynikają pewne oczywiste wnioski (tzn., że nauczanie religii jest w głównej mierze nauczaniem religii katolickiej) i jest to w opinii Trybunału zupełnie normalne czy wręcz naturalne, gdyż – jak dalej stwierdza – rolą państwa „nie jest zaprowadzenie faktycznej równości wszystkich religii i przekonań”.

Notabene warto zauważyć, że „obowiązek” władz publicznych w zakresie nauczania religii Trybunał Konstytucyjny sprowadza właściwie tylko do obowiązku prowadzenia lekcji religii i uznawania wpływających stąd konsekwencji analogicznie, jak ma to miejsce w przypadku pozostałych przedmiotów, tj. umieszczanie oceny z religii na świadectwie szkolnym oraz wliczanie jej do końcowej średniej ocen. Tymczasem – jak wiadomo – lekcje religii nie są „każdym innym” przedmiotem szkolnym i korzystając skądinąd m.in. z konstytucyjnych gwarancji odnoszących się do kształtu instytucjonalnych relacji państwa i kościoła cieszą się „własnymi prawami”, które powodują, że nie da się do nich zastosować „zwykłej miarki”, analogicznej, jak w przypadku wszystkich innych zajęć.

Wystarczy wskazać, że na podstawie art. 12 ust. 2 konkordatu programy nauczania religii katolickiej są opracowywane przez władzę kościelną i jedynie podawane do wiadomości kompetentnej władzy państwowej. Oznacza to, że w obecnym stanie prawnym władze publiczne zostały w istocie pozbawione możliwości kontrolowania przedmio-

tu, który organizują i prowadzą³⁴, a w rezultacie tego pozbawione są również możliwości „czuwania, aby zapewnić rzeczywisty pluralizm nauczania”³⁵. Swoją drogą widać w tym podejściu naturalną skądinąd zasadę wyjątku. Lekcje religii właśnie dlatego, że nie są „zwykłym” czy „każdym innym” przedmiotem nauczania szkolnego, są wyjątkowo traktowane (*vide* ich konstytucyjne dopuszczenie jako przejawu współdziałania państwa z kościołem; fakultatywność; *désintéressement* państwa wobec nauczycieli i ich kompetencji, jak i samych programów nauczania). Skoro więc od samego początku nauczanie religii jest wyjątkowo (szczególnie) traktowane, to nie ma powodów, aby traktować je (ze wszystkimi tego konsekwencjami) tak samo, jak pozostałe zajęcia szkolne. A do tego właśnie sprowadza się wywód Trybunału, który stoi na stanowisku, że inne traktowanie religii mogłoby godzić w jej status jako „równoprawnego” przedmiotu szkolnego. Tymczasem z całą stanowczością trzeba powiedzieć, że lekcje religii (analogicznie jak i etyki jako przedmiotu ekwiwalentnego wobec religii) nie są wcale „równoprawnym” przedmiotem w stosunku do innych przedmiotów znajdujących się w programie nauczania szkolnego. Co więcej, takie ich traktowanie, zwłaszcza w modelu społeczeństwa socjologicznie zdominowanego przez jeden związek wyznaniowy, może w rezultacie doprowadzić do niebezpiecznej indoktrynacji konfesyjnej, odrzucającej w punkcie wyjścia laickie hasła wolności religijnej, neutralności czy równouprawnienia wszystkich organizacji wyznaniowych. Swoją drogą należałoby się może zastanowić, czy owo „szczególne” traktowanie religii nie idzie przypadkiem za daleko w tym np. aspekcie, w którym – na podstawie umowy konkordatowej – władze szkolne pozbawione są możliwości

³⁴ Przy czym należy wskazać, że podnoszone są w literaturze głosy, iż wcale nie jest tak, iż całkowita absencja kontroli państwa nad programami nauczania religii jest jedynym, zgodnym z zasadą autonomii państwa i kościoła, rozwiązaniem. Trzeba však pamiętać, że władze publiczne jako organizator nauczania szkolnego powinny mieć kompetencję merytorycznego uzgadniania treści poszczególnych przedmiotów, tak aby nie dochodziło do prezentowania sprzecznych albo wręcz wykluczających się wzajemnie koncepcji. Por. T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice obecności religii*, s. 514.

³⁵ Por. A. Mezglewski, *Nauczanie religii a zasada świeckości szkoły oraz bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 102-103.

wpływaną i na treści programowe, i na personalny dobór katechetów, z czego płynie wniosek, że samym związkom wyznaniowym zależy na utrzymaniu odrębności nauczania religii. W konsekwencji, jak nietrudno zauważyć, dochodzi do wyraźnej asymetrii, polegającej na tym, że z jednej strony państwo dąży do „zrównania” religii z „każdym innym przedmiotem”, podczas gdy w interesie samych związków wyznaniowych pozostaje wciąż utrzymanie odmiennego statusu lekcji religii w porównaniu do pozostałych przedmiotów realizowanych w ramach zajęć szkolnych. Dlatego argumentacja odnośnie do umieszczania oceny z religii na świadectwie szkolnym czy też wliczania tej oceny do średniej ocen tym, że religia jest „takim samym przedmiotem, jak każdy inny przedmiot nauczany w szkole”, sprawia wrażenie, iż prawodawca stara się, jak gdyby „na siłę” zrównać lekcje religii z innymi przedmiotami, podczas gdy nie ma najzwyczajniej prawnych podstaw do takiego równania. A sama logika nauczania religii i rozwiązania szczegółowe zawarte choćby w konkordacie wyraźnie i świadomie różnicują religię na tle innych przedmiotów szkolnych.

W rezultacie, i to jest kolejna kwestia warta odnotowania, dochodzi do naruszenia zasady równości obywateli. Jest tak dlatego, że mimo iż zaskarżone rozporządzenie, ewokujące postępowanie kontrolne przed Trybunałem zwieńczone wyrokiem z 2 grudnia 2009 r., dotyczy wliczania ocen do średniej ze wszystkich tzw. przedmiotów dodatkowych, to faktycznie, na skutek przewagi socjologicznej wyznania rzymskokatolickiego, w przeważającej mierze „przedmiotem dodatkowym” staje się religia jednego ze związków wyznaniowych. Sprawa ta nabiera tym większego znaczenia, że „przedmioty dodatkowe” *de facto*, w olbrzymiej ilości przypadków, oznaczają jedynie lekcje religii, co różnicuje szkoły biedne i bogate (a w konsekwencji i samych uczniów). O ile bowiem w dużych miastach, w bogatych szkołach władze szkolne są w stanie zapewnić uczniom „pakiet” przedmiotów dodatkowych, o tyle w szkołach biedniejszych (w małych miastach i wsiach) taki pakiet najzwyczajniej nie istnieje, a przedmiotem dodatkowym (jedynym) staje się religia socjologicznie dominującego kościoła. Jest to tym ważniejsze, że przecież na podstawie obowiązujących przepisów średnia ocen (dzisiaj obejmująca przedmioty obowiązkowe oraz dodatkowe) rozstrzyga o dalszej karierze ucznia. Średnia ocen przestała bowiem

mieć wymiar jedynie „wewnątrzszkolny” i ma zasięg ogólnokrajowy, decydując i *de facto*, i *de iure* o dalszej karierze szkolnej ucznia (wybór gimnazjum, liceum). W tym właśnie punkcie, uznanie ze strony państwa wliczania stopnia z religii (i innych przedmiotów dodatkowych) narusza przysłowiową „równość szans” uczniów, premiując – z oczywistych względów – uczniów szkół, które są w stanie zapewnić przedmioty dodatkowe. Tam natomiast, gdzie szkoły, choćby z przyczyn finansowych, nie są w stanie zapewnić uczniom „koszyka przedmiotów dodatkowych”, tam punktowana jest jedynie religia. Uwzględniając przy tym, że w dużej liczbie przypadków (jeśli nie w większości) nauczaną w szkołach publicznych religią jest religia dominującego związku wyznaniowego, to państwo staje się faktycznie zdecydowanym i jednoznacznym promotorem jednej, wybranej religii (w punkcie wyjścia pogarszając „szanse” uczniów, którzy na lekcje religii nie uczęszczają). Nie trzeba przy tym udowadniać, że w takim przypadku cecha bezstronności władz publicznych (w tym i szkolnych) staje się właściwie fikcją. Pamiętać jednak trzeba, że świadectwo szkolne jest oficjalnym aktem władzy publicznej, mającym określone, prawne skutki dla adresatów prawa (odbiorców świadectwa). Świadectwo z wysoką średnią ułatwia np. start przy pokonywaniu kolejnych szczebli kariery edukacyjnej. Jest jednak brane pod uwagę (dodatkowo punktowane) obok innych kryteriów podczas rekrutacji do szkół ponadgimnazjalnych. Wysoka średnia rozstrzyga również np. o uzyskaniu stypendium naukowego. Uzyskanie średniej, w wyniku której uzyskuje się wyróżnienie (dostęp do lepszej szkoły, studiów, stypendium naukowe *etc.*) jest więc pożądaną wartością dla uczniów, a państwo tworzy tutaj przysłowiowy zespół „zachęt i nagród”³⁶. Dlatego uznać trzeba, że kwestia sposobu obliczania średniej staje się wyrazem świadomie kształtowanego przez władze publiczne fragmentu polityki edukacyjnej³⁷. Jeśli więc częścią owej polityki jest

³⁶ W przypadku lekcji religii zachętą jest uczęszczanie na nie po to, by otrzymać dobrą oceną, wliczaną następnie do średniej ocen, a w rezultacie otrzymanie jakiejś gratyfikacji (np. stypendium).

³⁷ *A propos* polityki edukacyjnej należy wskazać, że w ogóle zasada wliczania do średniej ocen końcowych przedmiotów dodatkowych (również innych niż religia) jest wyraźnie kontrproduktywna. Średnia ocen – tak jak definiuje ją § 20 ust. 4 rozporządzenia z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania

swoista „premia” za chodzenie na lekcje religii, to zasada bezstronności światopoglądowej, religijnej i filozoficznej jest w punkcie startu naruszona.

Trzeba w tym miejscu pamiętać i o tym, że lekcje religii, choć są przedmiotem dodatkowym (objętym zakresem materialnym rozporządzenia, na podstawie którego oceny ze wszystkich przedmiotów dodatkowych wliczane są do średniej ocen ucznia), nie są jednak „zwykłym” przedmiotem dodatkowym, w czym notabene po raz kolejny uwidacznia się ze wszech miar osobliwy status religii w szkole publicznej. Sama religia albo etyka jest wprawdzie przedmiotem nieobowiązkowym, tzw. fakultatywnym (a więc dla ucznia zawsze dodatkowym), ale zarazem stwierdzić trzeba, że po stronie szkoły istnieje konstytucyjny obowiązek umożliwienia pobierania nauki w ramach alternatywy religia/etyka³⁸. Taki obowiązek nie dotyczy natomiast siatki pozostałych przedmiotów dodatkowych, które organizują same szkoły w ramach swoich możliwości. Dlatego z całą mocą stwierdzić wypada, że „dodatkowość” nauczania religii/etyki ma niesymetryczne znaczenie z punktu widzenia zarówno ucznia, jak i szkoły. Władze szkolne mają bowiem obowiązek stworzenia warunków do nauczania alternatywnego religii/etyki. Obowiązku takiego nie ma po stronie ucznia, co tylko z jego punktu widzenia religię/etykę czyni przedmiotem analogicznym, jak każdy inny przedmiot dodatkowy. Po stronie ucznia istnieje bowiem konstytucyjne prawo – z którego nie musi on wcale korzystać – wyboru uczęszczenia lub nieuczęszczenia na jeden z dwóch przedmiotów.

uczniów i słuchaczy oraz prowadzenia sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych (Dz. U. Nr 83, poz. 562 ze zm.) – ma sens w stworzeniu warunków porównywalności w skali kraju tylko o tyle, o ile w ogóle do niej nie wlicza się ocen z przedmiotów dodatkowych, skoro zasady punktacji dotyczące dobrych wyników nauki z przedmiotów dodatkowych są różne na terenie kraju, a ich skutki są „ogólnokrajowe” argumentowane „równością szans” i „porównywalnością”. Oba warunki jednak, na skutek wliczania ocen z przedmiotów dodatkowych do średniej ocen ucznia, są jednak nie tylko niespełnione, ale wręcz zaprzepaszczone i promują nierówność. Dlatego wadliwość mechanizmu obliczania średniej wiąże się nie tylko z włączeniem stopnia z religii (etyki) do średniej końcowej, ale także z włączeniem do niej ocen ze wszystkich przedmiotów dodatkowych.

³⁸ Por. K. Warchałowski, *Szkolnictwo katolickie i nauczanie religii w szkołach publicznych w konkordacie polskim z 1993 roku*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.

W konsekwencji uznać wypada, że nauczanie religii ma trzy osobne i oddzielne aspekty. Po pierwsze, w części dotyczącej samego istnienia możliwości nauczania religii w szkole publicznej jest korelatem konstytucyjnego, bezwzględnego zadania państwa stworzenia warunków prowadzenia lekcji religii w szkole (art. 53 ust. 4); po drugie, w części dotyczącej instytucjonalnej sfery relacji państwa do kościoła jest szczególnie przejawem współdziałania obu podmiotów (art. 25 ust. 3), umożliwiającym związkom wyznaniowym wypełnianie ich misji, chronionej zasadą autonomii i niezależności; po trzecie wreszcie, w części dotyczącej indywidualnej wolności sumienia i wyznania jest prawem ucznia (rodzica) określenia chęci bądź niechęci uczestniczenia w lekcjach religii organizowanych w szkole publicznej, będąc w ten sposób jedną z rękoma swobody wyznawania religii. O ile więc udział przedmiotów dodatkowych jako takich w mechanizmie liczenia średniej ocen nie angażuje wartości konstytucyjnych, o tyle wprowadzenie do tego mechanizmu oceny z religii/etyki, których nauczanie jest wyrazem konstytucyjnego obowiązku władz publicznych stworzenia takiej opcji i jednocześnie przedmiotem relewantnego prawa jednostki do wolności religijnej – dotyka takich wartości, co powinno generować szczególną ostrożność w uznawaniu konsekwencji uczestnictwa bądź nieuczestnictwa ucznia w tego typu zajęciach.

Biorąc powyższe pod uwagę, nie da się utrzymać poglądu wyrażonego przez Trybunał Konstytucyjny, że nauczanie religii w szkole jest niczym innym, jak tylko realizacją przez państwo wolności sumienia i religii (art. 53 ust. 1 i 2). Trybunał, nie wiadomo właściwie dlaczego, stoi na stanowisku, że wolność ta obejmuje również bezwzględną sferę nauczania religii, co wyklucza możliwość jakiegokolwiek jej ograniczenia. To właśnie, wedle oceny Trybunału, stanowi zasadniczy argument na rzecz tezy, że ewentualne niewliczanie ocen z religii do średniej byłoby formą ograniczenia wolności sumienia i religii w tym jej aspekcie, w jakim gwarantuje ona wolność związków wyznaniowych w zakresie nauczania przez nie religii. Rzecz jednak w tym właśnie, że art. 53 ust. 2 zakłada (akceptowaną powszechnie) swobodę nauczania religii przez same związki konfesyjne, co jednak nie oznacza wcale, że formą jej ograniczenia byłaby, abstrakcyjnie rzecz ujmując, absencja religii w szkole publicznej albo niemożność wliczania oceny z religii

do średniej ocen. Jeden z przejawów wolności sumienia i wyznania (religii), jakim jest wolność nauczania religii (wiary), oznacza tylko, że państwo w żadnym razie nie może reglamentować działalności kościołów i innych związków wyznaniowych w tym obszarze, ale nie oznacza absolutnie, że to państwo zobligowane jest do prowadzenia tego nauczania niejako w zamian czy wespół ze związkami wyznaniowymi (taka decyzja pozostaje do uznania samego państwa³⁹). W efekcie ograniczeniem rzeczonyj wolności byłoby np. koncesjonowanie działalności katechetycznej związków wyznaniowych (czego przejawem była w PRL kontrola przykościelnych punktów katechetycznych). Nie jest nim jednak ani np. hipotetyczne „wyprowadzenie” religii ze szkoły publicznej, ani np. nieumieszczanie oceny z religii na świadectwie, ani wreszcie niewliczanie oceny z katechezy do średniej ocen⁴⁰. Dlatego nie można podzielić poglądu TK, że samo wliczanie oceny z lekcji religii do średniej ocen (rozstrzygającej o dalszej szkolnej karierze ucznia) jest logicznym następstwem obecności religii w szkole i umieszczania oceny z religii na świadectwie wydawanym przez publiczne władze oświatowe.

W celu poparcia swojego stanowiska Trybunał odwołuje się zupełnie niesłusznie do art. 9 ust. 2 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. W opinii Trybunału „wolność nauczania religii (wyznania), podobnie jak inne sfery uzewnętrzniania wyznania (religii), może podlegać ustawowym ograniczeniom tylko z powodu przesłanek wymienionych w tym przepisie. Wolność nauczania religii korzysta [...], jak każda wolność podstawowa w społeczeństwie demokratycznym, z domniemania wolności jednostki”. Spostrzeżenie to – jak mówi Trybunał – „jest istotne dla rozpatrywanej sprawy i jej oceny konstytucyjnej, skoro wnioskodawca wskazuje, jako wzorce kontroli konstytucyjnej zaskarżonego rozporządzenia, przepisy konstytucyjne dotyczące wolności sumienia i wyznania”. Skoro bowiem Europejska Konwencja enumeratywnie wskazuje przesłanki ograniczenia nauczania religii, i skoro

³⁹ Stąd np. absencja nauczania religii w szkole publicznej i jej prowadzenie w punktach pozaszkolnych nie jest w żadnym razie naruszeniem wolności sumienia i wyznania.

⁴⁰ Co zresztą potwierdza fakt, że w państwie świeckim, respektującym wolność sumienia i wyznania, możliwe jest prowadzenie lekcji religii w punktach pozaszkolnych.

w żadnym razie nie można ich zastosować do przypadku wliczania oceny z religii do średniej ocen, to orzeczenie o ewentualnej wadliwości konstytucyjnej takiego wliczania popadałoby w konflikt z art. 9 Konwencji. Powyższa, wysoce kontrowersyjna teza sytuuje jednak badane zagadnienie w niewłaściwej perspektywie metodologicznej. Jeśli miałyby mieć ona jakiegokolwiek znaczenie dla sprawy rozpoznawanej przez TK, to należałoby uznać, że art. 9 EKPCz dotyczy nauczania religii jako przedmiotu w ramach edukacji szkolnej⁴¹. Tymczasem przepis ten nie posługuje się pojęciem nauczania w znaczeniu zorganizowanej działalności prowadzonej przez system szkolnictwa, lecz odnosi się do wszelkich form nauczania religii, zarówno skierowanego do członków tej samej wspólnoty religijnej, jak i nastawionego na propagowanie wiary wśród innowierców⁴². Art. 9 Konwencji nie dotyczy więc „nauczania religii w szkole”, ale nauczania religii jako jednego z podstawowych praw związków wyznaniowych i elementu szerszej działalności konfesyjnej (obok tworzenia związków konfesyjnych, określania ich struktury, odprawiania nabożeństw, działalności publikacyjnej *etc.*). Do edukacji szkolnej odnosi się natomiast art. 2 Protokołu dodatkowego nr 1 do Konwencji, mówiący o prawie do nauki oraz prawie rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich przekonaniami religijnymi i filozoficznymi⁴³. Sposób realizacji tego prawa podmiotowego zależy już jednak od historii, kultury i tradycji prawnych danego państwa i w żaden sposób nie jest zdeterminowany czy z góry określony⁴⁴. W świetle EKPCz nie istnieje zatem obowiązek szkolnego nauczania religii w konkretnej formie organizacyjnej, a więc

⁴¹ Stąd teza, że Trybunał zupełnie niesłusznie odwołuje się w swoim uzasadnieniu do art. 9 Konwencji.

⁴² Por. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, s. 115-116.

⁴³ Którego odpowiednikiem w polskiej Konstytucji jest art. 53 ust. 3. Szerzej na ten temat zob. K. Warchałowski, *Zakres przedmiotowy prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, w: *W trosce o rodzinę. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wandy Stojanowskiej*, red. M. Kosek, J. Słyk, Warszawa 2008.

⁴⁴ Por. L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym: status wspólnot religijnych*, w: *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym. XI Konferencja Europejskich Sądów Konstytucyjnych, Warszawa, 16-20 maja 1999 r.*, „Biuletyn TK” 1999 – numer specjalny, s. 43-47.

np. w postaci odrębnego przedmiotu, z uwzględnieniem stopnia z tego przedmiotu na świadectwie czy nawet z wliczaniem oceny z religii do średniej ocen szkolnych⁴⁵.

Nadmienić w tym miejscu trzeba, że również polski ustrojodawca zdaje sobie doskonale sprawę (szkoda tylko, że nie czyni tego Trybunał Konstytucyjny) z odmienności nauczania prowadzonego przez związki wyznaniowe i nauczania religii, jakie odbywa się w ramach szkoły publicznej. Nie przypadkiem przecież art. 53 w ust. 2 stanowi, że „wolność religii obejmuje” m.in. obok np. „wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru”, czy uzewnętrzniania „indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie swojej religii” także i „nauczanie”. „Nauczanie”, o którym mówi art. 53 ust. 2, jest przejawem wewnętrznej i w pełnym tego słowa znaczeniu samodzielnej działalności poszczególnych związków wyznaniowych, której państwo, podobnie jak np. uczestniczenia w obrzędach i praktykach religijnych, nie może ograniczyć. Natomiast o nauczaniu jako przedmiocie szkolnym mówi przepis art. 53 ust. 4, gdzie mowa jest o tym, iż „religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole”. Widać z tego, że ewentualna sytuacja, w której państwo odmawia nadania znaczenia ocenom z religii i nie wlicza ich do średniej ocen szkolnych, nie może być interpretowana w kategoriach ograniczenia w zakresie korzystania z wolności nauczania religii. Jest tak tym bardziej, że cytowany przepis, będący konstytucyjną legitymacją „wprowadzenia religii do szkoły publicznej”, *in fine* wprost mówi, że religia będąca przedmiotem nauczania szkolnego, musi być tak wprowadzona i prowadzona, żeby nie mogła być „naruszona wolność sumienia i religii innych osób”. Z cytowanej jednostki tekstowej wynika *explicite*, że ustawodawca nie dał „wolnej ręki” na określenie mechanizmu nauczania religii w ramach przedmiotu szkolnego, i że kryterium dopuszczalności stosowanych w tym względzie rozwiązań musi być zawsze „wolność sumienia i religii innych osób”. Wielka szkoda, że Trybunał Konstytucyjny, analizując treść art. 53 ust. 4, zupełnie zignorował jego ostatnie zdanie,

⁴⁵ Por. K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, s. 116 nn.

co jednak potwierdza tylko wyraźnie widoczne proeklezyjne podejście Trybunału do większości spraw światopoglądowych.

Dlatego opinia Trybunału Konstytucyjnego, że „wliczanie bądź niewliczanie” oceny z religii do średniej ocen znajduje się w „swobodnym uznaniu ustawodawcy”, budzi zasadnicze kontrowersje. Owszem, to ustawodawca zwykły rozstrzyga o tej kwestii, ale rozstrzygnięcie to może być (a nawet powinno być) poddane pod osąd jego zgodności bądź niezgodności z konstytucyjnymi rudymentami koncepcji ładu światopoglądowego. Rudymenty te wskazują jednoznacznie na to, że wliczanie oceny z katechezy do średniej ocen kłóci się z ustanowionym w Konstytucji modelem relacji państwowo-kościelnych, stanowczo wychodząc poza założoną w ustawie zasadniczej zasadę współdziałania państwa i związków wyznaniowych. Argument bezstronności światopoglądowej i religijnej (wskazanej *explicite*)⁴⁶, czy argument wolności sumienia i wyznania, czy wreszcie równości obywateli, w tym zwłaszcza równości szans uczniów ze wszystkich szkół, zdaje się przemawiać na rzecz tezy, że wliczanie oceny z religii do średniej ocen, choć rzeczywiście pozostaje w swobodzie uznania ustawodawcy, nie powinno być przez niego dopuszczone (a w konsekwencji i wprowadzone) z uwagi na zbyt ostrą kolizję z innymi zasadami i wartościami definiującymi na poziomie konstytucyjnym model relacji konfesyjno-swiatopoglądowych.

Argumentem przemawiającym za takim stanowiskiem jest również konstytucyjna zasada równouprawnienia wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1)⁴⁷. Swoją drogą warto wskazać,

⁴⁶ Warto przy tym zaznaczyć, że Trybunał co prawda w uzasadnieniu swojego stanowiska odwołuje się do zasady bezstronności, ale co jest paradoksem, utożsamia ją (jeśli wręcz nie myli) z zasadą równouprawnienia i *de facto* stępia ostrze argumentu, że wliczanie oceny z religii do średniej ocen narusza zasadę bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Por.: P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo: ujęcie komparatystyczne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 75 nn.; M.R. Małajny, *Neutralność a bezstronność światopoglądowa państwa (uwagi na tle praktyki konstytucyjnej po 1989 r.)*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa*, s. 71 nn.; J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 32 i nn.

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Konstytucyjna zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych*, „Studia Prawnicze” 2009, nr 1/2, s. 161 nn.

że w swoich wywodach Trybunał Konstytucyjny nader często łączy (a czasami wręcz zamiennie albo i ekwiwalentnie traktuje) ową zasadę z kolejną zasadą, sformułowaną w przepisie art. 25 ust 2, mianowicie bezstronnością światopoglądową władz publicznych, co miał wprowadzać klarowność trybunalskiego wyводу tylko go niestety zaciemnia.

W punkcie wyjścia zamęt wprowadza już bodajże najbardziej kontrowersyjna teza zawarta w wyroku z 2 grudnia 2009 r., zgodnie z którą Kościół katolicki ma „szczególną pozycję”, „odzwierciedlającą jego dominującą pozycję w strukturze wyznaniowej RP”. W prawie wyznaniowym nie od dziś przecież wiadomo, że konstytucyjna zasada równouprawnienia nie przekłada się w żaden sposób (bo i nie może się przekładać) np. na równość faktyczną związków wyznaniowych, w związku z czym oczywistą jest rzeczą, że pośród różnych związków wyznaniowych są też i takie, które w sensie socjologicznym dominują⁴⁸. Żeby jednak, szczególnie w państwie respektującym demokratyczne standardy wolności sumienia i wyznania oraz państwa świeckiego, nie dochodziło do nieuprawnionej majoryzacji innych wyznań przez związek, mający „dominującą pozycję w strukturze wyznaniowej”, wprowadza się, w imię poszanowania zasady neutralności (bądź w polskiej stylizacji konstytucyjnej bezstronności) państwa i równouprawnienia związków konfesyjnych, takie rozwiązania, które mają właśnie – w sensie prawnym – eliminować „szczególną pozycję instytucjonalną” jednego ze związków wyznaniowych⁴⁹. Stosowanie innej miary w ocenianiu związków wyznaniowych i np. preferencyjne traktowanie związku socjologicznie dominującego wywoływać będzie wszakże zawsze *sui generis* efekt św. Mateusza, zgodnie z zasadą, że kto ma dużo, będzie mu dodane, a kto ma mało, temu i to odebrane zostanie. Zresztą notabene widać tu niespójność w poglądach samego

⁴⁸ Por. Z. Łyko, *Wolność sumienia i wyznania w relacji: człowiek – kościoły – państwo*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 96 nn.

⁴⁹ Co jest elementem zapewniającym równouprawnienie związków wyznaniowych, które polega na stworzeniu równych możliwości działania i korzystania z równych praw, niezależnie od różnic w faktycznym (rzeczywistym) położeniu poszczególnych organizacji konfesyjnych. Szerzej na ten temat zob. P. Borecki, *Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 115 nn.

Trybunału, który w innym miejscu wyraźnie twierdzi, słusznie zresztą, że „akceptacja przez państwo istniejącego *status quo* w zakresie struktury wyznaniowej społeczeństwa nie może [...] prowadzić do zwiększania pozycji dominującej kościoła w wyniku działań państwa (władz publicznych)”. Stanowisku Trybunału należy tylko przykłaśnić, szkoda tylko, że w dalszej części swoich wywodów Trybunał całkowicie od niego odchodzi, prezentując diametralnie odmienną koncepcję.

Tak mocne akcentowanie przez Trybunał Konstytucyjny kwestii „szczególnej pozycji” jednego z kościołów dziwi tym bardziej, że przecież Trybunał, poddając analizie sens (istotę) zasady równości czy równouprawnienia, wielokrotnie wskazywał, że istniejące nierówności faktyczne, właśnie w imię respektowania zasady równości prawnej (w odniesieniu do związków wyznaniowych określanej nie bez przyczyny mianem równouprawnienia), winny prowadzić do prawnej dywersyfikacji, a w rezultacie faworyzacji podmiotów słabszych, dzięki czemu będą one *de lege lata* równe czy tylko bardziej równe (ewentualnie jedynie mniej nierówne) względem podmiotów i tak silniejszych (pod względem faktycznym)⁵⁰. Od takiego poglądu w przypadku orzeczeń „wyznaniowych” Trybunał jednak konsekwentnie odstępuje (jeśli wręcz nie ucieka), forsując wprost pogląd, że jeden ze związków jest dominujący w sensie socjologicznym (faktycznym), co w swoich skutkach nadaje mu wręcz rangę „szczególną”⁵¹. Co ciekawe, Trybunał, lansując tezę o „szczególnym statusie” lub „szczególnej pozycji instytucjonalnej” Kościoła katolickiego, odwołuje się bardzo często do argumentu historycznego, wskazując np. na regulacje Konstytucji z marca 1921 r., i uznając, że takie szczególne traktowanie wyznania dominującego jest rozwiązaniem zgodnym z polską tradycją, będąc niemalże swoistym stanem zastanym. Rzecz jednak w tym, że owe historyczne regulacje,

⁵⁰ Tego typu pogląd był bardzo często formułowany w orzecznictwie Trybunału. Szerzej na ten temat zob.: J. Oniszczyk, *Równość: najpierwsza z zasad i orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2004; M. Kruk, *Zasada równości w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Księga XX-lecia orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, red. M. Zubik, Warszawa 2006, s. 281 i nn.

⁵¹ Por. P. Borecki, M. Pietrzak, *Glosa do wyroku TK*, s. 96 i nn.

z punktu widzenia dzisiejszych standardów, są co najmniej wątpliwe⁵². Materia wyznaniowa Konstytucji marcowej była najzwyczajniej eklektyczna. W rezultacie postanowienia konfesyjne Konstytucji z 1921 r. owszem przewidywały np. indywidualną wolność sumienia i wyznania (jako przejaw demokratycznej zasady rozdziału sfery *sacrum* i *profanum*), ale jednocześnie zakładały cały ciąg rozwiązań anachronicznych, zaczerpniętych wprost z archaicznej koncepcji państwa wyznaniowego (np. eksponowany status jednego z kościołów, koncepcję podziału związków wyznaniowych na prawnie uznane i nieuznane)⁵³. Odwoływanie się więc do „polskich tradycji” w dziedzinie wolności sumienia i wyznania jest mocno wątpliwe, tak jak i wątpliwe są owe tradycje. Dlatego autorytatywne zdanie Trybunału Konstytucyjnego, mówiące o tym, iż „polskie tradycje konstytucyjne dotyczące instytucjonalnych relacji między państwem a kościołem sięgają konstytucji 3 maja 1791 roku” i że były to rozwiązania „bardziej tradycyjne niż tworzące się równoległe radykalnie laickie francuskie akty ustrojowe”, nie może być żadnym argumentem na rzecz tezy o kontynuowaniu owych tradycji, które „z natury rzeczy” są bardziej przychylnie wobec kościoła i religii w ogóle, aniżeli radykalne, antykościelne rozwiązania systemu państwa laickiego⁵⁴. Tradycje te w wielu miejscach są raczej wstydlive i stanowią tak naprawdę antywzorzec z punktu widzenia standardów demokratycznego państwa świeckiego⁵⁵. Odwoływanie się do nich jest więc zabiegiem z lekka karkołomnym. Tak samo zresztą, jak widoczna w uzasadnieniu do wyroku z 2 grudnia 2009 r. chęć przeciwstawienia obecnych rozwiązań prawnych wrogiej, antykościelnej polityce z okresu PRL⁵⁶. Czasami odnosi się wręcz wrażenie, że Trybunał postu-

⁵² Por. J. Szymanek, *Regulacja stosunków państwo–kościół w polskich aktach konstytucyjnych XX wieku*, „Przegląd Sejmowy” 2002, nr 3, s. 27 i nn.

⁵³ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe RP 1918-1939*, Warszawa 1967.

⁵⁴ Dotyczy to w szczególności postanowień konstytucji z 1791 r., która przecież opierała się na wzorcu powiązania państwa z kościołem, jaki obecnie – słusznie zresztą – uznawany jest za anachronizm.

⁵⁵ Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123 nn.

⁵⁶ Która, o czym trzeba pamiętać, również nie była jednolita i odznaczała się labilnością w zależności od konkretnego momentu historycznego. Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*,

luje „lepsze”, wychodzące stanowczo poza konstytucyjny wzorzec, traktowanie kościoła (związków wyznaniowych) tylko dlatego, że w okresie wcześniejszym regulacje wobec kościoła i w ogóle całego zjawiska religijności nosiły cechę represyjną. W rezultacie odnosi się dziwne wrażenie, że ustawodawca musi „oddać z nawiązką” to, co w okresie PRL zabrał czy tylko ograniczył.

To chyba (bo innych powodów trudno się doszukać) jest podstawową przesłanką błędnej oceny regulacji zawartej w art. 25 Konstytucji. Trybunał Konstytucyjny praktycznie cały art. 25 interpretuje dowolnie, niestandardowo, w zupełnej opozycji do utrwalonych i stałych kanonów wypracowanych przez naukę prawa wyznaniowego. Sprzeciw budzi choćby konstatacja, zgodnie z którą z zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych nie można wyprowadzić wniosku o „faktycznej równości instytucjonalnej między Kościołem rzymskokatolickim, dominującym w społeczeństwie polskim pod względem liczby wyznawców, a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi”. Jeśli nie ma równości faktycznej (a tej nie ma nigdy, bez względu na treść postanowień konstytucyjnych), to nie dlatego że ustrojodawca wprowadził zasadę bezstronności władz publicznych. Jej nie ma po prostu na skutek faktycznych (rzeczywistych) różnic w położeniu różnych kościołów i związków wyznaniowych. Zasada bezstronności niczego tu ani nie dodaje, ani nie ujmuje. Trudno też zgodzić się z poglądem Trybunału, znowu sformułowanym na bazie art. 25 ust. 2, iż „bezstronność władz publicznych w sprawach przekonań religijnych polega w szczególności na zapewnieniu każdemu korzystania z wszystkich praw wynikających z wolności religijnej, a także na zapewnieniu kościołom i związkom wyznaniowym posiadania świątyń i innych miejsc kultu”. Uprawnienia, o których wspomina tutaj Trybunał, wynikają owszem, ale nie z zasady bezstronności, tylko ze sformułowanej w innym miejscu Konstytucji (art. 53) zasady wolności sumienia i wyznania (a w stylizacji konstytucyjnej wolności sumienia i religii, która notabene też może budzić zastrzeżenia⁵⁷).

s. 161 nn.

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 39 nn.

Jednak najbardziej dziwaczną, a wręcz kuriozalną tezę Trybunał Konstytucyjny zbudował, dekodując treść art. 25 ust. 4 Konstytucji. Treść art. 25 ust. 4 stanowi, że „stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. W opinii Trybunału oznacza to, że „w ten sposób przepisy ratyfikowanego Konkordatu stały się nie tylko częścią porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej, o wyższej mocy obowiązywania niż przepisy ustawowe, ale zostały, na mocy art. 25 ust. 4 Konstytucji, faktycznie inkorporowane do materii konstytucyjnej” (*sic!*). Dlatego – zdaniem Trybunału – „nie ulega wątpliwości, że art. 25 ust. 4 Konstytucji oraz Konkordat określają szczególną pozycję instytucjonalną Kościoła katolickiego w systemie prawnym RP, odzwierciedlającą jego dominującą pozycję w strukturze wyznaniowej RP”⁵⁸.

Wypada zacząć od ostatniego stwierdzenia. To, że Konstytucja dopuszcza umowę międzynarodową (konkordat) jako formę regulacji położenia prawnego Kościoła katolickiego, nie wynika bynajmniej z tego – jak chce Trybunał – że kościół ten zajmuje „dominującą pozycję w strukturze wyznaniowej RP”, ale z tego, że jako jedyny związek wyznaniowy posiada atrybuty osobowości prawnomiędzynarodowej. Państwo w związku z tym, przewidując w Konstytucji mechanizm reglamentacji położenia prawnego organizacji konfesyjnych, aprobuje w pełni ten stan rzeczy i wobec powyższego ustanawiając generalny mechanizm bilateralności (konsensualności) regulowania sytuacji prawnej wszystkich podmiotów wyznaniowych, przyjmuje do wiadomości, że w przypadku Kościoła katolickiego jego kontrahentem jest Stolica Apostolska wyposażona w podmiotowość prawnomiędzynarodową⁵⁹. Inne kościoły i związki wyznaniowe, nie mając swojego odpowiednika Stolicy Apostolskiej, są traktowane również

⁵⁸ Na marginesie warto zauważyć, że określenie o „szczególnej pozycji instytucjonalnej Kościoła katolickiego” przywołuje na myśl postanowienia art. 114 Konstytucji marcowej z 1921 r.

⁵⁹ Szerzej na ten temat zob.: P. Bogacki, *Stolica Apostolska jako podmiot prawa międzynarodowego*, Warszawa 2009, s. 46 i nn.; A. Mezglewski, *Stolica Apostolska i Państwo Watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 295 nn.

na zasadzie bilateralnej (kontraktowej), z tym że reprezentowane są przez „właściwych przedstawicieli” (art. 25 ust. 5 Konstytucji)⁶⁰. Konkordat więc w niczym nie narusza zasady np. równouprawnienia związków konfesyjnych, gdyż stosownie do zasady bilateralności⁶¹ ich relacje z państwem układane są po porozumieniu i przyjmują właściwą postać prawną albo konkordatu, albo ustawy powstałej na bazie umowy zwartej z przedstawicielami danego związku wyznaniowego. Art. 25 ust. 4 i 5 stanowią więc, z materialnego punktu widzenia, jedność, natomiast przewidziana w nich dyferencjacja reżimu prawnego regulowania stosunku państwa do Kościoła katolickiego (w drodze Konkordatu) oraz wszystkich pozostałych kościołów i związków wyznaniowych (w drodze odpowiednich umów transformowanych następnie w ustawę⁶²) jest jedynie konsekwencją odmiennego charakteru podmiotów konfesyjnych, i tego, że jeden z nich (tj. Kościół katolicki) posiada atrybut podmiotowości w prawie międzynarodowym⁶³. Dlatego stanowczo trzeba podkreślić, że odmienność formy regulacji stosunków państwa z Kościołem katolickim, przewidziana wprost w dyspozycji przepisu art. 25 ust. 4 Konstytucji, nie narusza w żaden sposób zasady równouprawnienia związków wyznaniowych⁶⁴. Tym większe więc zdziwienie musi budzić konstatacja Trybunału, iż „art. 25 ust. 4 Konstytucji oraz konkordat określają szczególną pozycję instytucjonalną Kościoła katolickiego w systemie prawnym RP”. Doprawdy trudno dociec, na czym Trybunał Konstytucyjny konstruuje koncepcję „szczególnej pozycji instytucjonalnej Kościoła katolickiego” i w czym

⁶⁰ Szerzej na ten temat zob. T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Państwo i Prawo” 2003, nr 7, s. 48 nn.; W. Uruszczak, *Art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Problemy interpretacyjne*, w: *Pro bono Reipublicae*, s. 477 nn.

⁶¹ Por. P. Stanisławski, *Naczelnne zasady instytucjonalnych relacji*, s. 78.

⁶² Nazywaną czasami „ustawą wyznaniową” – por. L. Garlicki, M. Zubik, *Ustawa w systemie źródeł prawa*, w: *Konstytucyjny system źródeł prawa w praktyce*, red. A. Szmaj, Warszawa 2005, s. 50.

⁶³ Na marginesie warto wskazać, że umowa międzynarodowa (konkordat) nie jest wcale jedynym aktem, który zgodnie z Konstytucją regulować ma stosunki państwa z Kościołem katolickim, gdyż ten sam art. 25 ust. 4 wspomina *expressis verbis* o ustawach.

⁶⁴ Por.: J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 287-288; P. Stanisławski, *Naczelnne zasady instytucjonalnych relacji*, s. 72.

np. owa „szczególna pozycja” miałyby się przejawiać. Gdyby przykładowo miała ona powodować w swoich skutkach preferencyjne traktowanie Kościoła katolickiego lub też jakieś jego uprzywilejowanie czy tylko honorowe potraktowanie jako *primus inter pares*, to oznaczałoby ewidentny konflikt z podstawową, bo wyjściową dla całej deskrypcji ładu wyznaniowego zasadą ustrojową, mianowicie zasadą równouprawnienia wszystkich (bez wyjątku) kościołów i innych związków wyznaniowych⁶⁵.

O wiele bardziej jednak zdumiewająca, a co gorsza niepokojąca jest inna konstatacja Trybunału przedstawiona w cytowanej sentencji, wedle której postanowienia Konkordatu „zostały, na mocy art. 25 ust. 4 Konstytucji, faktycznie inkorporowane do materii konstytucyjnej”. Pogląd Trybunału wydaje się iście karkołomny, niepoparty żadnymi racjonalnymi argumentami, pozostający w jaskrawej sprzeczności z dotychczasowymi ustaleniami doktryny. Ta ostanta, choć często brała Konkordat za przedmiot swoich dociekań, niekiedy nawet spornych ocen i dyskusji, nigdy nie uznawała jakiegóż szczególnej, konstytucyjnej jego rangi w hierarchicznym katalogu źródeł prawa⁶⁶. Konkordat należy więc traktować tak, jak każdą inną umowę międzynarodową ratyfikowaną za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie (art. 89 Konstytucji)⁶⁷, *ergo* ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jedną z nich jest to, że stosownie do postanowień art. 91 ust. 1 po jej ogłoszeniu w „Dzienniku Ustaw” „stanowi część krajowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana”, a ponadto (art. 91 ust. 2) „ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli ustawy tej nie da się pogodzić z umową”. W Konstytucji próżno więc szukać podstaw do uznania konstytucyjnej rangi umowy międzynarodowej. Więcej, jak każda umowa międzynarodowa, akt regulują-

⁶⁵ Por. D. Dudek, *Równouprawnienie kościołów i innych związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 209-210.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 15 nn.;

⁶⁷ Tym bardziej że przeciw art. 25 ust. 4 Konstytucji odsyła wprost do umowy międzynarodowej, nie nazywając jej *explicite* konkordatem, co oznacza, że nie można np. traktować konkordatu jako jakiegóż szczególnej postaci umowy międzynarodowej, która odznaczałaby się innymi cechami (atrybutami) aniżeli pozostałe „zwykle” umowy międzynarodowe.

cy stosunki państwa z Kościołem katolickim, notabene nie nazwany wprost w Konstytucji konkordatem, posiada te i tylko te cechy, które *expressis verbis* przyznaje mu Konstytucja. Jest więc, po pierwsze, aktem powszechnie obowiązującym (art. 87); po drugie, aktem bezpośrednio stosowanym (art. 91 ust. 1); po trzecie wreszcie aktem, który na wypadek kolizji z normą ustawową ma zawsze pierwszeństwo (art. 91 ust. 2). Konkluzja Trybunału, jakoby Konkordat miał cechy konstytucyjne, skoro jest faktycznie – jak mówi to Trybunał – inkorporowany do Konstytucji, jest więc niczym nieuzasadniona, osobliwa i najzwyczajniej nietrafna. Rodzi się więc pytanie, na jakiej podstawie Trybunał głosi tezę o „faktycznej inkorporacji” przepisów konkordatowych do materii konstytucyjnej? Z samego przecież umieszczenia w Konstytucji odesłania, które nakazuje wprowadzenie do obrotu prawnego pewnego rodzaju aktu (w tym przypadku umowy międzynarodowej zawartej ze Stolicą Apostolską), nie sposób wnosić, że materia regulowana przez ten akt została włączona *implicitie* czy *explicitie* do Konstytucji. Jeśli byłoby tak w rzeczywistości, to trzeba by było uznać, że „faktycznie inkorporowane” do ustawy zasadniczej zostały m.in. regulaminy parlamentarne, ordynacja podatkowa czy budżet państwa, a może nawet wszystkie ustawy, do których Konstytucja czyni odesłanie, a takiego poglądu nikt, nawet chyba Trybunał, nie byłby w stanie głosić ani tym bardziej skutecznie obronić.

Jednym, dodajmy od razu, bardzo kontrowersyjnym argumentem, który zdaje się zdecydował o takim stanowisku Trybunału, jest jego pogląd, wedle którego „artykuły Konstytucji winny być interpretowane w szerszym kontekście konstytucyjnym, a zwłaszcza w kontekście: ogólnych przepisów ustrojowych [oraz] postanowień wstępu do Konstytucji [gdzie mamy] odniesienie do Boga, do tradycji polskich” i chrześcijańskich. Jeśli rzeczywiście linię orzeczniczą Trybunału zdeterminowały postanowienia preambuły, w tym zwłaszcza te, które wskazują m.in. na Boga, na polskie tradycje czy na dziedzictwo kultury chrześcijańskiej, to jest to tylko znakomity dowód, jak wybiórczo i jednostronnie Trybunał odczytuje sens postanowień ustawy zasadniczej⁶⁸. Owszem, w tekście

⁶⁸ Zaraz po uchwaleniu Konstytucji formułowano zresztą opinie, że treść preambuły może stać się w przyszłości swoistą trampoliną dla wydobywania też „jedynie słusznych”,

wstępu do Konstytucji jest odwołanie do Boga, a mówiąc ściślej, do obywateli wierzących w Boga, ale zarazem jest też odwołanie do tych, którzy wiary w Boga nie podzielają. Preambuła mówi również o „kulturze zakorzenionej w chrześcijańskim dziedzictwie narodu”, ale też wskazuje, że owo dziedzictwo tkwi mocno „w ogólnoludzkich wartościach”⁶⁹. Widać z tego doskonale, że Trybunał, interpretując Konstytucję, często postrzega tylko to, co faktycznie sam chce zobaczyć, dobiera argument pierwszy z brzegu, przepis czy inną jednostkę tekstową, którą posługuje się instrumentalnie w celu poparcie swojego wyводу. Przepisów przeciwnych, zwrotów i formuł, które świadczyć mogą na rzecz tez przeciwnych, nie dostrzega, pomija zupełnym milczeniem. Koronnym argumentem może tu być wspomniany już sposób odczytania art. 53 ust. 4, gdzie Trybunał twierdzi stanowczo, że nauczanie religii w szkole publicznej jest gwarancją wolności sumienia i wyznania, a wobec tego nie można go w żaden sposób ograniczyć czy skrzepować. Tymczasem ten sam przepis art. 53 ust. 4 *in fine* stanowi wyraźnie, że religia może być przedmiotem nauczania w szkole, z tym jednak, że „nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”.

Widać z tego najlepiej, że obecności religii w szkole publicznej jest dzisiaj rzeczywiście jednym z głównych problemów w stosunkach państwa z kościołem⁷⁰. Widać też, że większość problemów z rozległego obszaru stosunków wyznaniowych jest dzisiaj rozstrzygana przez Trybunał Konstytucyjny, który jednak nazbyt często formułuje tezy wątpliwe, niedostatecznie uzasadnione, czasami kontrowersyjne, idące niemalże „w poprzek” regulacji konstytucyjnej. Dowodzi tego komentowane orzeczenie światopoglądowe Trybunału, w którym po

czy też dobierania argumentów „pod Boga czy dla Boga”. Okazuje się, patrząc choćby na wyrok Trybunału z 2 grudnia 2009 r, że obawy tego typu nie były wcale przesadne. Por. R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych*, s. 287 nn.

⁶⁹ Akceptowanie tylko jednego kierunku interpretacji, zwłaszcza kiedy postanowienia preambuły noszą wyraźny charakter kompromisowy, jest więc niedopuszczalne, metodologicznie błędne, sprzeczne z intencją ustawodawcy konstytucyjnego oraz – co ważne – z tzw. wykładnią historyczną. Niestety, często się zdarza, że „wpisanie Boga do preambuły” jest postrzegane „jednowymiarowo”, zachęcając do prokonfesyjnej interpretacji całej Konstytucji. Por. F. Longchamps de Bériér, w: *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2009, s. 23 nn.

⁷⁰ Przy czym oczywiście nie jest to tylko specyfika polska.

raz kolejny obserwować można wyraźnie proeklezyjne i proteistyczne nastawienie polskiego sądu konstytucyjnego⁷¹. Jako ostatni, choć zgodnie z zasadą *last but not least* wcale nie najslabszy dowód na to, można zaprezentować końcowy fragment uzasadnienia wyroku z 2 grudnia 2009 r. Trybunał stwierdza w nim wprost, że „byłoby korzystne [...], aby prawodawca rozważył, czy aktualna regulacja jest trafna, skoro stwarza ryzyko trudności w zapewnieniu prawidłowego stosowania zaskarżonych przepisów, oraz ryzyko pojawienia się lokalnych konfliktów społecznych lub zjawisk nietolerancji”. W finale więc Trybunał Konstytucyjny stwierdza wyraźnie (robi to zresztą również i wcześniej tyle tylko, że „między wierszami”), że badana przezeń regulacja może sprzyjać zjawisku nietolerancji religijnej, że czasami, *casu ad casum*, może być źle, nieprawidłowo czy wadliwie stosowana. Zastrzega jednak, że nie jest „sądem nad faktami”, a jedynie „sądem nad prawem”. To ostanie każe jednak się zastanowić nad autentyczną bezstronnością i obiektywnością, czy może po prostu najzwyczajszą niechęcią działania i oddziaływania (a także interweniowania) Trybunału. W swojej wcześniejszej działalności co najmniej kilkakrotnie kwestionował on przecież (słusznie zresztą) prawo właśnie z uwagi na potencjalne ryzyko jego wadliwej aplikacji praktycznej, na niebezpieczeństwo niekonstytucyjnej praktyki, która godziła w ustrojowe zasady, wartości i reguły⁷². Często też wskazywał, że aby uczynić zadość przepisom konstytucyjnym, trzeba normy podkonstytucyjne we właściwy (odpowiedni) sposób stosować, bo m.in. od mechanizmów stosowania normy w obrocie prawnym zależy ostatecznie to, czy norma ta będzie zgodna czy niezgodna z Konstytucją. Jednak w przypadku orzeczeń ze sfery wyznaniowej Trybunał konsekwentnie zdaje się odporny na nieprawidłowości stosowania prawa, a jeśli nawet je zauważa, to kwituje co najwyżej stwierdzeniami mówiącymi o „szczególnej pozycji instytucjonalnej [jednego z wyznań] odzwierciedlającej dominującą

⁷¹ Zaznaczyć jednak trzeba, że nie jest to praktyka właściwa jedynie dla Trybunału Konstytucyjnego. Również orzecznictwo innych sądów, w zakresie spraw wyznaniowych, jest czasami wysoce kontrowersyjne. Por. M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 8, s. 16 nn.

⁷² Szerzej na ten temat zob. J. Oniszczuk, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Kraków 2000.

pozycję w strukturze wyznaniowej RP”. Takie podejście z pewnością nie buduje autorytetu ani Trybunału Konstytucyjnego, ani prawa, które staje przed jego osądem.

THE CONSTITUTIONAL TRIBUNAL
ON THE TEACHING OF RELIGION IN A STATE SCHOOL
(SELECTED PROBLEMS)

Summary

The paper looks into the case-law of the Constitutional Tribunal concerning the teaching of religion in Polish state schools. The teaching of religion in a state school has long been attracting attention as a major issue in the relations between the state, churches and other religious organizations. Most of these are resolved by the Constitutional Tribunal, which, however, in the author's view, often advances theses that are debatable, inadequately justified and at times controversial. To support his assertion, the author highlights a decision of 2 December 2009 (file ref. U 10/07) in which the tribunal examined the constitutionality of including the grade in religion in the calculation of the overall pupil's performance. In the author's opinion, in acknowledging the constitutionality of such action, the tribunal assumed a misguided identification of the examined problem.

Keywords: the Constitutional Tribunal, the relations between the state, churches and other religious organizations, religious education, state school, impartiality of public authorities

Thumaczenie: Konrad Szulga

PAWEŁ BORECKI

AUTONOMIA KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH WE WSPÓŁCZESNYM PRAWIE POLSKIM

Autonomia związków wyznaniowych, czyli ich zdolność do tworzenia i rządzenia się własnym prawem wewnętrznym (prawem kościelnym), jest istotnym przejawem kolektywnej wolności sumienia i wyznania¹. Jest to zarazem jedna z podstawowych cech systemu rozdziału państwa i wspólnot religijnych².

W przeciwieństwie do porządku prawnego Polski Ludowej³ Konstytucja RP z 2 kwietnia z 1997 r. w szerokim zakresie gwarantuje autonomię wspólnotom religijnym. Jej art. 25 ust. 3 stanowi, że stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowych są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności w swoim zakresie, a także współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Wykładnia historyczna tego niejednoznacznego przepisu wskazuje, że przymiot autonomii

¹ Na temat autonomii wspólnot religijnych (Kościoła) oraz charakteru ich prawa wewnętrznego zob. zwłaszcza.: J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 108-116; M. Pietrzak, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” 2006, z. 8, s. 16-19; R. Sobański, *Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny*, „Państwo i Prawo” 1999, z. 6, s. 7-10.

² Szerzej o sytuacji związków wyznaniowych w systemie rozdziału zob.: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 101-107.

³ Na temat ograniczenia autonomii wspólnot religijnych w Polsce Ludowej zob. szerzej: E. Goryczko, *Autonomia i samorządność związków wyznaniowych w Polsce Ludowej*, Tamów 2005, s. 42-82, 132-139.

został odniesiony do związków wyznaniowych, nie zaś do państwa⁴. Twórcy polskiej Konstytucji, w przeciwieństwie do niektórych ustrojodawców europejskich, nie zamieścili bezpośredniego stwierdzenia, że wspólnoty religijne mają prawo do swobodnego tworzenia własnego prawa wewnętrznego oraz rządzenia się nim⁵. Ustawa zasadnicza nie wiąże przy tym wprost autonomii wspólnot religijnych z wolnością sumienia i religii (art. 53 ust. 1). Nie precyzuje sama szczegółowo jej zakresu, używając jedynie sformułowania: „w swoim zakresie”. Nie odsyła również bezpośrednio do ustaw lub umów międzynarodowych jako determinantów autonomii. Owo odesłanie wyrażone jest pośrednio w art. 25 ust. 4 i 5 określających formy regulacji stosunków między Rzeczpospolitą Polską a odpowiednio Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Ogólnikowość regulacji zagadnienia autonomii wspólnot religijnych w ustawie zasadniczej to wynik zwłaszcza obaw reprezentanta Kościoła katolickiego w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, aby sprecyzowanie granic autonomii i niezależności kościołów i innych związków wyznaniowych nie stało się dla państwa podstawą do ograniczenia swobody ich działalności⁶. Prawdopodobnie to również efekt starań przedstawicieli Episkopatu Polski oraz parlamentarzystów związanych z Kościołem katolickim, aby przepisy wyznaniowe przyszłej ustawy zasadniczej były możliwie zgodne z odpowiednimi postanowieniami Konkordatu z 28 lipca 1993 r., w szczególności z art. 1. Należy zauważyć, iż art. 25 ust. 3 Konstytucji zawiera terminologię zbieżną, a niekiedy wręcz tożsamą z występującą w fundamentalnych aktach nauki społecznej Kościoła katolickiego, w których określił on preferowany przez siebie

⁴ Zob. P. Borecki, *Geneza modelu relacji państwo-kościół w konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 326. W Konstytucji poza art. 25 ust. 3 pojęcie autonomii występuje jeszcze tylko raz – w odniesieniu do szkół wyższych (art. 70 ust. 5). Trybunał Konstytucyjny uznał jednak w orzeczeniu z 5 października 2005 r. (sygn. SK 39/05), że autonomia tych instytucji nie jest taka sama, co wynika już z przepisów Konstytucji o niej stanowiących.

⁵ Konstytucja litewska z 1992 r. bezpośrednio stwierdza, że kościoły i organizacje religijne bez przeszkód rządzą się swymi kanonami i statutami. Zbliżone sformułowania zawierają konstytucje Albanii z 1998 r. oraz Mołdowi z 1994 r.

⁶ P. Borecki, *Geneza*, s. 275-276.

model relacji z państwem⁷. W warunkach silnej pozycji tegoż Kościoła w polskim życiu publicznym, także w jego aspekcie politycznym, sprzyja to narzucaniu przez hierarchię katolicką wykładni pojęć występujących w tym przepisie Konstytucji, w szczególności pojęcia autonomii, bazującej na akcie samoświadomości (doktrynie) wspomnianego wyznania. W sumie grozi to nadmiernym rozszerzeniem zakresu przedmiotowego omawianego pojęcia, a w konsekwencji może prowadzić do ograniczenia suwerenności prawodawczej państwa w dziedzinach będących przedmiotem zainteresowania Kościoła większościowego (tzw. *res mixtae*)⁸.

Przy interpretacji zasady poszanowania autonomii związków wyznaniowych w swoim zakresie konieczne jest odwołanie się do wypowiedzi doktryny prawa oraz treści ustawodawstwa wyznaniowego indywidualnego oraz ogólnego, przede wszystkim ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁹. W przypadku określenia zakresu autonomii Kościoła katolickiego w pierwszej kolejności konieczne jest uwzględnienie postanowień Konkordatu między Rzeczpospolitą Polska a Stolica Apostolską z 28 lipca 1993 r.¹⁰

Można zatem przyjąć, iż Konstytucja potwierdza prawo kościołów i innych związków wyznaniowych do tworzenia własnego prawa wewnętrznego, dotyczącego spraw immanentnie związanych z ich działalnością bez ingerencji państwa¹¹. Są to zwłaszcza: kwestie doktrynalne, zasady sprawowania obrzędów i udzielania posług religijnych,

⁷ Por. *Gaudium et spes*, 76, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty deklaracje*, Poznań, 1967, s. 604-605.

⁸ Zob. szerzej krytycznie o art. 25 ust. 3 Konstytucji: R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wienczysławowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 293-296.

⁹ Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.

¹⁰ Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

¹¹ Zob. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2008, s. 68; por. L. Garlicki, *Rozdział I „Rzeczpospolita”, artykuł 25*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. V, red. L. Garlicki, Warszawa 2007, s. 15-18, który pojęcia autonomii i niezależności wyrażone w art. 25 ust. 3 Konstytucji interpretuje odmiennie, pod wyraźnym wpływem wypowiedzi przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego związanych z Kościołem katolickim. Rozpatruję je łącznie, odnosząc zarówno do związków wyznaniowych, jak i do państwa.

kryteria przyjmowania do wspólnoty religijnej, zawieszania możliwości uczestniczenia w życiu religijnym oraz usuwania ze związku wyznaniowego. Za pośrednictwem prawa wewnętrznego wspólnoty religijne normują także prawa i obowiązki swych członków, kryteria doboru do stanu duchownego i status jego przedstawicieli, wreszcie zasady tworzenia wyznaniowych jednostek organizacyjnych różnego szczebla; określają organy związku wyznaniowego, ich kompetencje i zasady obsady¹². Ewentualne ograniczenie przez państwo zakresu autonomii wspólnot religijnych, traktowane jako ograniczenie wolności uzewnętrzniania religii, może nastąpić tylko w drodze ustawowej i odpowiadać innym kryteriom określonym w art. 53 ust. 5 i art. 31 ust. 3 ustawy zasadniczej, tzn. musi być konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności oraz wolności i praw innych osób, a ponadto winny być to ograniczenia konieczne w społeczeństwie demokratycznym i nie mogą one naruszać istoty tego aspektu wolności uzewnętrzniania religii, jaką stanowi autonomia związków wyznaniowych. Art. 25 ust. 1 Konstytucji wymaga, aby wszelka limitacja autonomii prawnej wspólnot religijnych była ustanawiana i wprowadzana w życie na jednakowych zasadach dla wszystkich oficjalnie działających związków wyznaniowych. Szczególnymi konstytucyjnymi gwarancjami proceduralnymi respektowania przez państwo autonomii kościołów i innych związków wyznaniowych są: zasada regulacji stosunków między państwem a poszczególnymi wspólnotami religijnymi w formie dwustronnej – na podstawie umów (art. 25 ust. 4 i 5) oraz prawo do występowania do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskami o zbadanie konstytucyjności lub legalności aktów normatywnych dotyczących spraw objętych zakresem działania kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 191 ust. 1 i 2 w zw. z art. 188).

Zasadne jest stanowisko, że w świetle polskiej ustawy zasadniczej autonomia związków wyznaniowych ma charakter pierwotny. Nie pochodzi z nadania państwa, nie jest przywilejem z jego strony wobec wspólnot religijnych. Państwo w swoim systemie prawnym, przede wszystkim w Konstytucji, jedynie ową autonomię uznaje i w pewnej mierze ją limituje. Natomiast jej źródłem jest wolność religii zakorze-

¹² Zob. E. Goryczko, *Autonomia i samorządność*, s. 16.

niona w świetle art. 30 wspomnianego aktu w przyrodzonej godności ludzkiej. Za pierwotnym charakterem autonomii wspólnot religijnych przemawiają także okoliczności historyczne. Dzieje niektórych wyznań na ziemiach polskich, jak katolicyzm, prawosławie czy judaizm, są równe, a być może starsze niż historia państwa polskiego. Kościół katolicki jest bodaj jedyną instytucją publiczną, która w naszym kraju zachowała ciągłość organizacyjną od drugiej połowy X wieku.

Ogólna zasada wzajemnej niezależności państwa i związków wyznaniowych w swoim zakresie uzasadnia stanowisko, że ustrojodawca polski optuje za zasadą wzajemnej niezależności i nieskuteczności prawa państwowego oraz prawa kościelnego¹³. W związku z tym organy państwowe nie powinny ingerować w proces tworzenia prawa wewnętrznego wyznań poprzez np. wpływ na skład organów prawodawczych, zatwierdzanie, przyjmowanie do wiadomości, czy uznawanie aktów tego prawa, traktowanych jako przesłanki ich obowiązywania. Wyklucza to jakąkolwiek formę *ius placeti*. Zgodnie z zasadą wzajemnej niezależności organy państwowe nie mogą też egzekwować norm prawa kościelnego, dokonywać wiążącej wykładni przepisów tego prawa czy orzekać o ważności konfesyjnych aktów normatywnych. Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych jest *sui generis* prawem obcym w stosunku do norm prawa polskiego¹⁴.

Zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, wyrażona w art. 25 ust. 2 Konstytucji, zgodnie z wykładnią historyczną, ale także jak się wydaje – gramatyczną, winna być interpretowana jako dyrektywa ich neutralności światopoglądowej¹⁵. Ogranicza ona zakres kompetencji

¹³ Nieuzasadniony jest w świetle art. 25 ust. 3 Konstytucji pogląd, jakoby zasada wzajemnej nieskuteczności odnosiła się jedynie do relacji między prawem państwowym a prawem kanonicznym Kościoła katolickiego – zob. W. Brodziński, *Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz encyklopedyczny*, red. W. Skrzydło, S. Grabowska, R. Grabowski, Warszawa 2009, s. 567.

¹⁴ A. Mezglewski, *Opinia prawna dotycząca problemu obowiązywania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obrocie prawnym*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 252.

¹⁵ Zob. P. Borecki, *Geneza*, s. 289; por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 29-47.

prawodawczych organów władzy publicznej. Nie powinny one wikłać się w kwestie religijno-światopoglądowe. Nie mogą w szczególności normować spraw natury religijnej – dogmatów, obrzędów i innych czynności religijnych, problematyki świąt, kryteriów kształtowania stanu duchownego, czy statusu poszczególnych kategorii osób w ramach wspólnot religijnych. Jest to domena prawodawcy kościelnego.

Przepisy ustawy zasadniczej dotyczące źródeł prawa, a szczególnie art. 87 oraz art. 234, określające wyczerpująco kategorie źródeł prawa powszechnie obowiązującego, pozwalają przyjąć *a contrario*, że przepisy prawa kościelnego do tej kategorii nie należą¹⁶. Co do zasady mają one moc obowiązującą jedynie w ramach danego związku wyznaniowego. Ich skuteczność w państwowym porządku prawnym jest możliwa na podstawie wyraźnej woli państwa wyrażonej w ustawie lub w umowie międzynarodowej¹⁷.

Niestety Konstytucja nie rozstrzyga bezpośrednio, jak rozwikłać ewentualny konflikt między normami obu porządków prawnych, czyli ujmując rzecz generalnie: którego prawa normy mają wyższość. Rzeczony akt nie akcentuje suwerenności państwa wobec wspólnot religijnych. To zapewne reakcja ustrojodawcy na trudne doświadczenia z zakresu relacji państwo–kościół w okresie rządów totalitarnych, a następnie autorytarnych, w Polsce w latach 1944-1989. Zabrakło we współczesnej ustawie zasadniczej sformułowań zbliżonych do tych zawartych w Konstytucji marcowej z 1921 r. w art. 113, iż „[...] żaden związek religijny jednak nie może stawać w sprzeczności z ustawami Państwa”, czy w art. 112: „Wolności wyznania nie wolno używać w sposób przeciwny ustawom. Nikt nie może uchylać się od spełniania obowiązków publicznych z powodu swoich wierzeń religijnych”. Najmniejsze wątpliwości występują w odniesieniu do pozycji norm konstytucyjnych, ponieważ sama ustawa zasadnicza w art. 8 ust. 1, stwierdza, że Konstytucja jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej. Zarazem art. 83 tego aktu stanowi, że każdy ma obowiązek

¹⁶ Zob. W. Brzozowski, *Glosa do wyroku [NSA] z dnia 8 stycznia 2008 r. (II GSK 286/07)*, „Przegląd Sądowy” 2010, nr 1, s. 152-159.

¹⁷ Zob. szerzej: P. Stanisławski, *Źródła prawa wyznaniowego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 65-66.

przestrzegania prawa państwa polskiego. Od tego obowiązku ustrojodawca nie przewiduje żadnego wyjątku. Reasumując, można stwierdzić, że w polskim systemie prawnym obowiązuje reguła charakterystyczna dla modelu rozdziału państwa i związków wyznaniowych. W przypadku kolizji między normami prawa państwowego i prawa kościelnego pierwszeństwo należy dać tym pierwszym. Powołanie się na normy prawa kościelnego nie uzasadnia odmowy podporządkowania się prawu państwowemu. Tę regułę, chociaż nie wyrażoną bezpośrednio w ustawie zasadniczej, potwierdza jej art. 85 ust. 3, dopuszczający motywowaną w szczególności przekonaniem religijnymi odmowę służby wojskowej¹⁸.

Podstawy do ochrony uprawnienia związków wyznaniowych do tworzenia własnego prawa wewnętrznego i do rządzenia się nim w swojej sferze wewnętrznej dostarczają także niektóre wiążące Polskę akty prawa międzynarodowego. W ramach Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r.¹⁹ gwarancje autonomii wspólnot religijnych wyprowadza się z art. 9, poręczającego wolność myśli, sumienia i wyznania. Bardzo zbliżoną treść posiada art. 18 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych ONZ z 1966 r. W omawianej dziedzinie ukształtowała się już linia orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPCz). Wolność wyznania obejmuje ochronę wolności organizacyjnej (autonomii) związków wyznaniowych. ETPCz interpretuje pojęcie autonomii wspólnot religijnych szerzej, niż tylko jako wolność tworzenia własnego prawa wewnętrznego i rządzenia się nim. Autonomia grupy wyznaniowej polega na samodzielności w organizowaniu swego funkcjonowania i form integracji wiernych. Władze publiczne nie mogą wkraczać w tę sferę, dopóki nie stanie się to „konieczne w demokratycznym społeczeństwie”²⁰. W wyroku z 26 października 2000 r. w sprawie *Hasan i Chaush v. Bułgaria* stwierdził on, że tam, gdzie wchodzi w grę organizacja wspólnoty religijnej, art.

¹⁸ Zob. także: art. 3 ust. 3 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz ustawę z 28 listopada 2003 r. o służbie zastępczej (Dz. U. Nr 223, poz. 2217 ze zm.).

¹⁹ Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

²⁰ *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Komentarz do art. 1-18*, t. I, red. L. Garlicki, Warszawa 2010, s. 581.

9 musi być interpretowany w świetle ochrony zapewnianej przez art. 11 Konwencji z 1950 r. (wolność zgromadzania się i stowarzyszania), który zabezpiecza życie stowarzyszeniowe przed nieuprawnioną ingerencją państwa. W ocenie tego organu widziane w tej perspektywie prawo wyznawcy do wolności religijnej ogarnia oczekiwanie, że wspólnocie zezwoli się na niezakłócone funkcjonowanie, wolne od ingerencji państwa. ETPCz bardzo wysoko ocenił znaczenie autonomii wspólnot religijnych, konstatując, że ich autonomiczne istnienie jest niezbędne dla pluralizmu w demokratycznym społeczeństwie, a zatem znajduje się w samym sercu ochrony, jaką zapewnia art. 9 Konwencji. Dotyczy on nie tylko organizacji wspólnoty jako takiej, ale też skutecznego korzystania z prawa do wolności religijnej przez wszystkich aktywnych jej członków. Zdaniem Trybunału, gdyby życie organizacyjne wspólnoty nie było chronione przez art. 9 Konwencji, wszystkie inne aspekty wolności religii jednostki podlegałyby naruszeniu²¹.

Autonomia wspólnot religijnych w świetle orzecznictwa strasburskiego odnosi się w szczególności do: ustalania doktryny danej grupy wyznaniowej; ustalania struktury organizacyjnej kościoła, z czym powinna wiązać się możliwość uzyskania osobowości prawnej; ustaleń dotyczących obsady stanowisk kościelnych, a także przenoszenia, zwalniania, usuwania duchownych; swobody grupy wyznaniowej do decydowania o swoim składzie czy swobody podejmowania aktów dotyczących praw i statusu wiernych²². Autonomia, jak zauważa Leszek Garlicki, nie wyklucza podporządkowania się grup wyznaniowych ogólnym – religijnie neutralnym – przepisom prawa państwowego dotyczącym porządku publicznego. W tych kwestiach państwowemu przysługuje stosowny „margines oceny”. Może on jednak podlegać modyfikacjom, ponieważ trzeba mieć na uwadze potrzebę ochrony rzeczywistego pluralizmu wyznaniowego²³. Orzecznictwo strasburskie nie traktuje zatem autonomii (samodzielności) grup konfesyjnych jako absolutnej. Dopuszcza jej limitowanie zgodnie ze stanowiskiem

²¹ *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, tłum. i oprac. T. Jasudowicz, Toruń 2001, s. 329-330.

²² *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka*, s. 582.

²³ Tamże, s. 582.

współczesnej liberalnej doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego. Współczesne polskie ustawodawstwo wyznaniowe, generalnie rzecz ujmując, odpowiada standardom wypracowanym przez ETPCz w dziedzinie ochrony szeroko interpretowanej autonomii związków wyznaniowych.

Analiza treści ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 prowadzi do wniosku, że ustawodawca niezgodnie z ustrojową zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych zróżnicował ich status prawny w zakresie prawnych możliwości ingerencji organów państwowych w sferę ich autonomii. Zasadnicze różnice występują między wspólnotami działającymi na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych a wpisanymi do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych.

Ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania potwierdziła ogólnie autonomię prawną związków wyznaniowych, stanowiąc w art. 19 ust. 2 pkt 4, że kościoły i inne związki wyznaniowe, wypełniając funkcje religijne, mogą w szczególności rządzić się w swoich sprawach własnym prawem. Autonomia została w związku z tym ograniczona do funkcji religijnych. W przypadku zarejestrowanych związków wyznaniowych ustawodawca ponadto wyraźnie określił, jakie treści winny znajdować się w prawie wewnętrznym (statucie) wspólnoty starającej się o wpis do rejestru i przyznał organowi rejestrowemu uprawnienia kontrolne w tej dziedzinie.

Zgodnie z art. 31 pkt 5 ustawy z 17 maja 1989 r. statut jest koniecznym elementem wniosku o wpis do rejestru. Statut według art. 31 ust. 2 tej ustawy winien w szczególności określać: nazwę kościoła lub innego związku wyznaniowego różną od nazw innych organizacji; teren działania i siedzibę władz wspólnoty religijnej; cele działalności oraz formy i zasady ich realizacji; organy, sposób ich powoływania i odwoływania, zakres kompetencji oraz tryb podejmowania decyzji; sposób reprezentowania związku wyznaniowego na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych; sposób nabywania i utraty członkostwa oraz prawa i obowiązki członków; sposób powoływania i odwoływania osób duchownych, o ile kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie takich stanowisk, wreszcie sposób rozwiązania związku wyznaniowego i przeznaczenie pozostałego po nim majątku. Jeżeli

kościół lub inny związek wyznaniowy przewiduje tworzenie jednostek mających osobowość prawną, to w statucie należy określić ich nazwy, teren działania, siedziby, zakres uprawnień oraz zasady tworzenia, znoszenia i przekształcania tych jednostek. Należy określić ponadto ich organy, zakres kompetencji, tryb podejmowania decyzji, sposób powoływania i odwoływania tych organów, sposób reprezentowania na zewnątrz oraz zaciągania zobowiązań majątkowych (zob. art. 32 ust. 3). Natomiast jeżeli związek wyznaniowy przewiduje tworzenie jednostek organizacyjnych nieposiadających osobowości prawnej, to w statucie powinny być określone: ich nazwy, zasady tworzenia, znoszenia i przekształcania (zob. 32 ust. 5). Jeżeli dana wspólnota religijna stanowi część organizacji o zasięgu międzynarodowym, to w statucie powinny być określone: zakres i formy wzajemnych stosunków (zob. art. 32 ust. 4). Analiza wymogów dotyczących treści statutu związków wyznaniowych starających się o rejestrację wskazuje, że celem ustawodawcy jest zapewnienie przede wszystkim bezpieczeństwa obrotu prawnego w relacjach związku wyznaniowego z osobami trzecimi oraz zagwarantowanie pewnego podstawowego ładu korporacyjnego wewnątrz danej wspólnoty religijnej. Służy to w istocie rzeczy interesom samych wyznawców. Biorąc pod uwagę, że świadomość prawna wnioskodawców jest zróżnicowana, można z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że kontrola organu rejestrowego w procesie formułowania statutu wspólnoty religijnej sprzyja nadaniu mu charakteru jurydycznego i podniesieniu jego jakości legislacyjnej.

Zgodnie z art. 33 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania w trakcie postępowania o wpis do rejestru organ rejestrowy może żądać od wnioskodawców wyjaśnienia w szczególności treści statutu. Może on także zwracać się do odpowiednich organów o sprawdzenie danych zawartych w rzeczonym akcie. Jeżeli organ rejestrowy w trakcie wspomnianego postępowania stwierdzi braki lub uchybienia zwłaszcza w treści statutu, w zakresie określonym w art. 32 wspomnianej ustawy, wyznacza dwumiesięczny termin na ich uzupełnienie, a w przypadku bezskutecznego upływu tego terminu wydaje decyzję o odmowie wpisu do rejestru (zob. art. 33 ust. 3). Kontroli organu rejestrowego podlega nie tylko kompletność statutu w zakresie wymaganych przez prawo elementów treści, ale także jego

szczegółowa treść merytoryczna. Organ rejestrowy bowiem bada, czy m.in. statut nie zawiera postanowień sprzecznych z przepisami ustaw chroniącymi bezpieczeństwo i porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską oraz podstawowe prawa i wolności innych osób. W przypadku stwierdzenia takiej sprzeczności wydaje on również decyzję o odmowie wpisu (zob. art. 33 ust. 3). Ustawodawca nie wymaga generalnie zgodności statutu z obowiązującym prawem państwowym, lecz formułuje wymóg węższy – niesprzeczności tego aktu z postanowieniami ustaw, zatem także aktów normatywnych o wyższej niż ustawy mocy prawnej, chroniącymi wskazane w rzeczonym przepisie obiektywne wartości. Decyzje o odmowie wpisu winny być wydane w terminie trzech miesięcy od wszczęcia postępowania o wpis do rejestru. Od tych decyzji przysługuje prawo skargi do sądu administracyjnego (zob. art. 33 ust. 4). Przy tym należy podkreślić, że przesłanki odmowy wpisu do rejestru są mniej wyśrubowane niż kryteria ograniczenia wolności uzewnętrzniania religii określone w art. 53 ust. 5 i w art. 31 ust. 3 Konstytucji.

Zmiana statutu kościoła lub innego związku wyznaniowego wpisanego do rejestru dokonuje się w trybie obowiązującym przy ich rejestrowaniu (art. 35 ust. 1). Zmiany statutu winny być zatem dokonane przez organ związku wyznaniowego przewidziany przez dotychczasowy statut, a wniosek o ich zarejestrowanie powinien zgłosić, w razie braku innych postanowień statutu, organ uprawniony do reprezentowania danego związku wyznaniowego na zewnątrz. Nie są to jednak wymogi ustawowe. Od 2008 r. organ rejestrowy odstąpił od długoletniej praktyki badania, czy zmiana statutu została dokonana w trybie określonym przez dotychczasowe prawo wewnętrzne danej wspólnoty religijnej²⁴. Organ rejestrowy może domagać się w każdym czasie aktualizacji danych warunkujących wpis do rejestru, określonych w art. 32 ust. 1 pkt 2-5 ustawy z 1989 r., czyli zwłaszcza aktualizacji statutu (zob. art. 35 ust. 2).

²⁴ M. Piszcz-Czapla, *Rejestr Kościołów i związków wyznaniowych*, 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. 159.

Odpowiednio takie same wymogi winien spełniać statut organizacji międzykościelnej. Organowi rejestrowemu przysługują wobec tych podmiotów takie same uprawnienia kontrolne.

Ustawodawca nie przewiduje natomiast żadnej kontroli przez organ rejestrowy innych szczegółowych aktów prawa wewnętrznego np. regulaminów, instrukcji, pragmatyk służbowych, czy oficjalnych wykładni przepisów statutów dokonanych przez kompetentne organy zwierzchnie związków wyznaniowych.

Należy podkreślić, że ustawodawca dąży do zapewnienia przestrzegania przez sam związek wyznaniowy jego statutu. Przewiduje zatem sankcje za naruszenie tego aktu przez daną wspólnotę. Organ rejestrowy lub prokurator mogą bowiem wystąpić do sądu okręgowego o stwierdzenie niezgodności działań kościoła lub innego związku wyznaniowego w szczególności ze statutem stanowiącym podstawę rejestracji (art. 36a ust. 1). W razie stwierdzenia prawomocnym wyrokiem sądu, że działalność danego związku wyznaniowego rażąco narusza postanowienia statutu, organ rejestrowy wydaje decyzję o wykreśleniu z rejestru (art. 35a ust. 2)²⁵.

W przypadku kościołów i innych związków wyznaniowych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych występuje wyraźny podział na te, które regulację prawną uzyskały w latach 1989-1997²⁶ oraz działające na podstawie aktów ustawodawczych z okresu międzywojennego.

²⁵ Szerzej na temat przesłanek, trybu i następstw tzw. delegalizacji związku wyznaniowego zob. J. Koredczuk, *Niezgodność działania Kościołów lub związków wyznaniowych z przepisami prawa*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych*, s. 57-65.

²⁶ Zob.: ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP (Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.), ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287, ze zm.), ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 323 ze zm.), ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 324 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 479 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijańsko-Baptystów w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 480 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 481 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w RP

Akty normatywne z 1928 r.²⁷ i z 1936 r.²⁸ ustanowione zostały w warunkach zasadniczo odmiennego konstytucyjnego systemu relacji między państwem a związkami wyznaniowymi – zwierzchnictwa wyznaniowego państwa nad konfesjami. Są to zatem współcześnie regulacje anachroniczne. Ich postanowienia, przewidujące daleko idące możliwości nadzoru organów państwowych szczególnie w dziedzinie tworzenia własnego prawa wewnętrznego przez właściwe związki wyznaniowe, włącznie z prawem do uznawania statutów (ustaw wewnętrznych) w drodze rozporządzeń Rady Ministrów, należy obecnie uznać za nieobowiązujące na mocy art. 18 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Stanowi on, iż przepisy rozdziału 2 tej ustawy określające uprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych mają zastosowanie do wspólnot religijnych o sytuacji prawnej uregulowanej w drodze odrębnych ustaw, jeżeli ustawy te nie przewidują takich uprawnień. Natomiast zawarty w rozdziale 2 art. 19 ust. 2 pkt 4 potwierdza, że w ramach swobody wypełniania funkcji religijnych związki wyznaniowe mogą rządzić się w swoich sprawach własnym prawem. Zatem Wschodni Kościół Staroobrzędowy nieposiadający hierarchii duchownej (WKS), Karański Związek Religijny (KZR) oraz Muzułmański Związek Religijny (MZR) mogą korzystać z autonomii w szerokim zakresie, nieograniczonym przez żadne szczególne regulacje ustawowe. W szczególności zgodnie z art. 18 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia jako wspólnot religijnych działających na podstawie odrębnych ustaw nie dotyczą ich ogranicze-

(Dz. U. Nr 97, poz. 482 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 251 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 252 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 253, ze zm.) oraz ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 254, ze zm.).

²⁷ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. Nr 38, poz. 363 ze zm.).

²⁸ Ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 240 ze zm.) oraz ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karańskiego Związku Religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 241 ze zm.).

nia autonomii zarejestrowanych lub starających się o rejestrację związków wyznaniowych przewidziane w dziale III wspomnianej ustawy. Nie mają one obowiązku informowania organów państwowych o zmianie swego prawa wewnętrznego, a minister właściwy do spraw wyznań nie ma prawnych instrumentów kontroli tego prawa. Współczesny ustawodawca nie przewidział także obowiązku ogłoszenia aktualnego prawa wewnętrznego (statutów) wymienionych konfesji. W sumie trzeba podkreślić, że w odniesieniu do WKS, KZR i MZR mamy do czynienia z pewnym obszarem deregulacji, a szerzej rzecz ujmując – niejednoznacznym stanem prawnym. Jako pozytyw należy jednak odnotować, że indywidualne akty ustawodawcze z 1928 r. i z 1936 r. jednoznacznie określają granice prawnej autonomii wspomnianych związków wyznaniowych – obowiązujące prawo państwowe.

Na podstawie aktów normatywnych z lat 1989-1997 potwierdzono w szerokim zakresie autonomię jedenastu kościołów chrześcijańskich oraz gmin wyznaniowych żydowskich, tworzących Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Szczególne gwarancje – prawnomiędzynarodowe – swej autonomii oraz niezależności swego prawa wewnętrznego uzyskał na mocy Konkordatu z 28 lipca 1993 r. Kościół katolicki. Strony traktatu w art. 1 potwierdziły, że państwo i Kościół katolicki są, każde w swojej dziedzinie, niezależne i autonomiczne oraz zobowiązały się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Omawiany przepis może być zasadnie interpretowany jako ogólnie potwierdzający w szczególności zasadę, że Kościół ma prawo do tworzenia w *swojej dziedzinie* własnego prawa (prawa kanonicznego), oraz że systemy prawa państwowego i prawa kanonicznego pozostają w stosunku do siebie wzajemnie niezależne²⁹. Gwarancje ze strony państwa dla prawa kanonicznego jako systemu normatywnego Kościoła katolickiego zawarte zostały także w art. 5 Konkordatu. Państwo zapewniło na jego mocy Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne

²⁹ Szerzej na temat interpretacji art. 1 Konkordatu zob. m.in. J. Krukowski, *Konkordat polski - znaczenie i realizacja*, Lublin 1998, s. 68-72 oraz tenże, *Kościół i Państwo*, s. 300-301, a także W. Góralski, A. Piędyk, *Zasada niezależności i autonomii Państwa i Kościoła w Konkordacie Polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 11-23.

i publiczne pełnienie jego misji łącznie z pełnieniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego. Nie jest to jednak równoznaczne z generalnym uznaniem skuteczności prawa kościelnego w państwowym porządku prawnym. Sposób sformułowania art. 1 traktatu daje asumpt do stwierdzenia, że Konkordat wyraża w istocie rzeczy ideę równorzędności obu porządków prawnych. Wskazują na to również liczne odwołania w szczegółowych przepisach tej umowy do prawa kanonicznego oraz do prawa polskiego³⁰. Traktat może być oceniony jako zgodna próba rozgraniczenia właściwości prawa kanonicznego i prawa polskiego w dziedzinach będących przedmiotem zainteresowania obu stron, a przez to dookreślenia zakresu przedmiotowego autonomii Kościoła. Wyraźne odwołania do prawa kanonicznego mają miejsce w przypadkach m.in.: uznania osobowości prawnej instytucji kościelnych terytorialnych i personalnych (art. 4 ust. 2), swobody obsady urzędów kościelnych (art. 7 ust.1), organizacji kultu publicznego (art. 8 ust. 2), małżeństwa kanonicznego wywierającego skutki cywilne (art. 10 ust. 1 i 2), orzekania o ważności małżeństwa kanonicznego (art. 10 ust. 3), podległości nauczycieli religii przepisom i zarządzeniom kościelnym w zakresie treści nauczania i wychowania religijnego (art. 12 ust. 4), zakładania i prowadzenia przez Kościół placówek oświatowych i wychowawczych (art. 14 ust. 1), realizacji przez te placówki programów nauczania poza minimum programowym przedmiotów obowiązkowych (art. 14 ust. 2), opiekę duszpasterską biskupa polowego nad żołnierzami wyznania katolickiego (art. 16 ust. 1), wolności zrzeszania się wiernych (art. 19), czy ewentualnej nowej regulacji spraw finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa w Polsce (art. 22 ust. 2).

Treść samej umowy z 1993 r. nie daje podstaw do twierdzenia, że w razie kolizji między normami prawa kanonicznego i prawa państwowego to tym ostatnim winno być dane pierwszeństwo. Brzmienie art. 27 i 28 traktatu wskazuje natomiast, że ewentualne sprzeczności winny być usuwane w drodze koncyliacyjnej, a ich konsekwencją mogą być

³⁰ Szerzej na temat odesłań do prawa kanonicznego oraz do prawa polskiego w Konkordacie z 1993 r. zob. B. Trzeciak, *Klauzule odsyłające w konkordatach z Hiszpanią i z Polską*, Lublin 2007, s. 105-150.

dalsze umowy między układającymi się stronami bądź między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską.

Ustawy wyznaniowe z lat 1991-1997 regulują podobnie kwestię uprawnień odpowiednich kościołów oraz ZGWŻ do tworzenia własnego prawa wewnętrznego. Ustawy o stosunku Państwa odpowiednio do: PAKP, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego przewidują, że Kościoły te rządzą się w **swych sprawach wewnętrznych** własnym prawem, jak Kościół prawosławny, czy przepisami prawa wewnętrznego, jak w przypadku wymienionych Kościołów ewangelickich. Ustawodawca nie określa przy tym organów uprawnionych do jego stanowienia. W przypadku pozostałych konfesji działających na podstawie indywidualnych ustaw z lat 1989-1997 akty te jeszcze bardziej ogólnie stanowią, że odpowiednie kościoły oraz ZGWŻ rządzą się **w swoich sprawach** własnym prawem (Kościół katolicki), własnym prawem kościelnym (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP) czy własnym prawem wewnętrznym (inne konfesje rzeczzonej kategorii). Użycie terminu: *własne prawo* wskazuje, że właściwe normy wewnętrzne stanowiące są przez odpowiednie związki wyznaniowe z wyłączeniem organów państwowych.

Poza wspomnianymi ogólnymi postanowieniami w szczegółowych przepisach indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 jedynie częściowo sprecyzowano zakres autonomii, czyli przedmiot regulacji prawa wewnętrznego. Kwestie określone przez ustawodawcę jako obligatoryjne to przede wszystkim w przypadku konfesji nierzymskokatolickich struktura i organizacja wewnętrzna właściwych kościołów oraz gmin wyznaniowych żydowskich. Wymienienie w odpowiednich ustawach grup wewnętrznych jednostek organizacyjnych poszczególnych wyznań jako posiadających osobowość prawną oraz ich organów nie oznacza jeszcze, że muszą one być tym samym przewidziane przez odpowiednie akty prawa wewnętrznego. W przypadku jednak ustanowienia takich wyznaniowych osób prawnych, prawo wewnętrzne winno przewidywać jako ich właściwe organy podmioty wskazane w odpowiednich ustawach indywidualnych.

Ponadto w szczególności w przypadku dziesięciu kościołów chrześcijańskich, działających na podstawie indywidualnych ustaw z lat 1989-1997 (z wyjątkiem Kościoła Katolickiego Mariawitów) oraz Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich ustawodawca odesłał do prawa wewnętrznego dla określenia osoby duchownej, przed którą nupturienti mogą złożyć oświadczenie o zawarciu małżeństwa zawartego w formie przewidzianej przez to prawo, a mającego wywoływać skutki w prawie polskim. Pośrednio właściwe ustawy formułują zatem wymóg, aby prawo wewnętrzne odpowiednich konfesji określało formę zawarcia małżeństwa wyznaniowego, o ile ma ono wywoływać skutki w prawie polskim. W przypadku Kościoła polskokatolickiego właściwa ustawa z 1995 r. wskazuje także jako obligatoryjny przedmiot regulacji prawa wewnętrznego zagadnienie praw i obowiązków osób należących do tego Kościoła. W przypadku gmin wyznaniowych żydowskich koniecznym przedmiotem ich prawa wewnętrznego są kwestie tworzenia nowych gmin wyznaniowych oraz znoszenia i przekształcania już istniejących. W indywidualnych ustawach konfesyjnych z lat 1989-1997 dopuszcza się natomiast jako potencjalny przedmiot regulacji prawa wewnętrznego odpowiednich kościołów kult publiczny, stanowiąc, że organizowanie i sprawowanie kultu publicznego podlega właściwej władzy kościelnej, albo zapewniając, iż dany kościół swobodnie organizuje i sprawuje kult publiczny. Jedynie w przypadku gmin wyznaniowych żydowskich ustawa z 20 lutego 1997 r. jednoznacznie stanowi, że organizowanie i sprawowanie kultu publicznego oraz udzielanie posług religijnych podlega gminom żydowskim zgodnie z ich prawem wewnętrznym. Jest to zatem obowiązkowy przedmiot regulacji. Tym samym ustawodawca wyklucza kompetencje władz publicznych w sferze kultu religijnego właściwych wyznań.

Sześć indywidualnych ustaw wyznaniowych, dotyczących odpowiednio: Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła katolickiego mariawitów oraz Kościoła starokatolickiego mariawitów wskazuje nie wprost jako przedmiot regulacji prawa wewnętrznego tzw. organizacje kościelne. Organizacje te mają w sumie te same cele co kościoły, w ramach których działają. Obejmują one zwłaszcza działalność na rzecz formacji religijnej,

kultu publicznego, przeciwdziałanie patologiom społecznym oraz ich skutkom. Organizacje kościelne są tworzone na mocy decyzji lub za zgodą kompetentnych organów kościelnych centralnych albo lokalnych. Do organizacji kościelnych nie stosuje się prawa o stowarzyszeniach. Nie podlegają one rejestracji i w tym trybie nie mogą uzyskać osobowości. Ich strukturę oraz zasady funkcjonowania określa szczegółowo prawo wewnętrzne danego kościoła³¹.

Indywidualne ustawodawstwo wyznaniowe z lat 1989-1997 przewiduje pewne ograniczenia autonomii właściwych kościołów i innych związków wyznaniowych. Ograniczenie autonomii Kościołów: katolickiego, prawosławnego oraz ewangelicko-augsburskiego występuje w przypadku uregulowania statusu duszpasterstwa w siłach zbrojnych. Jest to uzasadnione odstępstwem od zasady rozdziału instytucjonalnego państwa i właściwych konfesji. Katolicki Ordynariat Wojska Polskiego, Prawosławny Ordynariat Polowy WP oraz Ewangelickie Duszpasterstwo Wojskowe (EDW) funkcjonują bowiem w ramach resortu obrony narodowej, a ich kapelani są także oficerami WP. Trudno oczekiwać, że Minister Obrony Narodowej (MON) utraci kontrolę nad zasadami organizacji i funkcjonowania części administracji wojskowej. Konkordat w art. 16 ust. 1 przewiduje, iż statut Ordynariatu Polowego zatwierdza Stolica Apostolska w porozumieniu z kompetentnymi władzami państwowymi. Uzupełnia tę regulację art. 26 ust. 3 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP stanowiący, że statut duszpasterstwa wojskowego uchwała Konferencja Episkopatu Polski a ogłasza MON³². W przypadku statutu Prawosławnego Ordyna-

³¹ Zob. szerzej: A. Mezglewski, *Prawo zrzeszania się w celach religijnych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 105-107. Organizacje o podobnym charakterze mogą być tworzone także na podstawie art. 19 ust. pkt 14 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Ustawa z 17 maja 1989 r. nie przewiduje jednak możliwości uzyskania osobowości prawnej przez organizacje tworzone w tym trybie.

³² Obecnie obowiązuje Statut Ordynariatu Wojskowego z dnia 21 stycznia 1991 r. nadany przez papieża Jana Pawła II („Acta Apostolicae Sedis” 1991, nr 83, s. 155-157), pomimo iż organem kompetentnym do uchwalenia statutu jest Konferencja Episkopatu Polski, natomiast ogłasza go Minister Obrony Narodowej; zob. także decyzja nr 326 Ministra Obrony Narodowej z 28 sierpnia 2006 r. w sprawie organizacyjnego usytuowania Ordynariatu Polowego w resorcie obrony narodowej oraz współpracy organów wojskowych

riatu Polowego zgodnie z art. 22 ust. 3 ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do PAKP jego statut opracowywany jest przez czynniki kościelne w porozumieniu z MON. Akt ten jest uchwalany przez Święty Synod Biskupów a ogłaszany przez MON³³. Podobne regulacje dotyczą Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP przesądza w art. 31 ust. 3, że statut EDW winien w szczególności określać szczegółowy tryb powoływania i odwoływania Naczelnego Kapelana Wojskowego i kapelanów wojskowych oraz organizację Duszpasterstwa. Jest on uchwalany przez Konsystorz Kościoła w porozumieniu z MON. Podobnie jak w przypadku Ordynariatów Polowych wspomniany akt ogłasza MON³⁴. Zgodnie z właściwymi ustawami twórcy wymienionych statutów winni kierować się regułą, że kapelani w sprawach służby wojskowej podlegają właściwym organom wojskowym, a w zakresie duszpasterstwa – władzom kościelnym.

Względy bezpieczeństwa obrotu prawnego uzasadniają natomiast przewidziany w ustawach indywidualnych z lat 1995-1997 w odniesieniu do właściwych kościołów obowiązek wystąpienia do ministra właściwego do spraw wyznań religijnych o ogłoszenie w „Monitorze Polskim” dokonanej na mocy przepisów wewnętrznych zmiany nazw grup kościelnych osób prawnych określonych ustawowo. Z odpowiednimi wnioskami mogą wystąpić jedynie organy kościołów wskazane we właściwych ustawach. Akt ogłoszenia przez ministra nie jest jednak konstytutywny dla ustanowienia norm prawa wewnętrznego zmieniających właściwe nazwy.

Trudno natomiast ustalić, dlaczego ustawodawca w zdecydowanej większości indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1994-1997 wskazał organy uprawnione do stanowienia prawa wewnętrznego. Czy

z Ordynariatem Polowym (Dz. U. MON Nr 16, poz. 202 ze zm.). Szerzej na temat katolickiego duszpasterstwa w Wojsku Polskim: T. Płoski, *Duszpasterstwo w Wojsku Polskim. Studium prawne z uwzględnieniem praw człowieka i prawa humanitarne*, Olsztyn 2006.

³³ Statut Prawosławnego Ordynariatu WP został uchwalony przez Święty Sobór Biskupów 28 grudnia 1992 r. (zob.: <http://ordynariat.com>).

³⁴ Zob. obwieszczenie Ministra Obrony Narodowej z 13 listopada 2002 r. w sprawie ogłoszenia statutu Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego (Dz. Urz. MON Nr 23, poz. 210).

zmierzał do zagwarantowania demokratycznego trybu stanowienia prawa kościelnego? W przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz Kościoła Zielonoświątkowego są to właściwe Synody tych Kościołów. W Kościele Polskokatolickim kompetentnym organem jest Synod Ogólnopolski; w Kościele Chrześcijan Baptystów – Krajowa Konferencja Kościoła; w Kościele Ewangelicko-Methodystycznym – Konferencja Doroczna, zaś w Kościele Katolickim Mariawitów – Kapituła Generalna. W przypadku gmin wyznaniowych żydowskich ustawa z 20 lutego 1997 r. przewiduje, że prawo wewnętrzne uchwałe jest przez walne zebranie Związku Gmin w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin (art. 3 ust. 2). Brak jest jednoznacznego wskazania przez ustawodawcę organu kompetentnego do uchwalenia prawa wewnętrznego w przypadku Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Art. 2 ustawy z 30 czerwca 1995 r. uznaje jednak Generalną Konferencję Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego za najwyższą władzę zwłaszcza w sprawach kanonicznych. Konsekwencją opisanej regulacji ustawowej jest niedojście do skutku aktu stanowienia prawa wewnętrznego danego związku wyznaniowego, jeżeli zostanie on dokonany przez inny organ niż wskazany w odpowiedniej ustawie. Ponadto właściwe prawo wewnętrzne danej konfesji powinno przewidywać istnienie danego organu prawodawczego o określonych kompetencjach. Wydaje się, że wskazanie przez ustawodawcę organów kompetentnych do stanowienia prawa wewnętrznego jest zbyt dużą i zbyt daleko idącą ingerencją w sferę autonomii wymienionych wyznań.

Systemowa wykładnia postanowień indywidualnych ustaw wyznaniowych pozwala przyjąć, że prawo wewnętrzne odpowiednich kościołów i innych związków wyznaniowych co do zasady dotyczy ich *forum internum*. Ustawy indywidualne z lat 1989-1997 nie zawierają jednoznacznych dyrektyw do rozstrzygnięcia ewentualnych kolizji między prawem wewnętrznym a prawem państwowym. Negatywną wymowę, wskazującą na zdeprecjonowanie Konstytucji jako regulatora relacji państwo–Kościoły, miał fakt usunięcia w wyniku nowelizacji w 1991 r. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP wyrażonej art. 1 zasady, że Kościół katolicki działa w Polsce w jej konstitu-

cyjnych ramach ustrojowych³⁵. Co prawda art. 27 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wyraźnie stanowi, że działalność kościołów i innych związków wyznaniowych, czyli także ich działalność normotwórcza, nie może naruszać przepisów ogólnie obowiązujących ustaw chroniących bezpieczeństwo publiczne, porządek, zdrowie lub moralność publiczną, władzę rodzicielską albo podstawowe prawa i wolności innych osób, jednak w myśl art. 18 ust. 1 przepisu tego nie stosuje się do kościołów i innych związków wyznaniowych, których sytuacja prawna i majątkowa została uregulowana odrębnymi ustawami. W świetle niektórych przepisów szczegółowych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 stosowanie do odpowiednich konfesji art. 27 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie jest jednak całkiem wykluczone. Ustawy te przewidują, że w sprawach dotyczących danego kościoła czy innego związku wyznaniowego nieuregulowanych w danej ustawie indywidualnej stosuje się albo przepisy ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jak w przypadku PAKP oraz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, albo powszechnie obowiązujące przepisy prawa, jak w przypadku pozostałych konfesji nierymskokatolickich. Szczególną formułę zawiera ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego. Jej art. 3 ust. 2 stanowi, że w sprawach odnoszących się do Kościoła a nieuregulowanych w tym akcie stosuje się powszechnie obowiązujące przepisy prawa, o ile nie są sprzeczne z wynikającymi z niej zasadami. Pominięcie jednak przez ustawodawcę odesłania do prawa wewnętrznego danego wyznania w sprawach nieuregulowanych w danej indywidualnej ustawie wyznaniowej sprzyja interpretacji, że prawo to ma obowiązywać tylko w ich sferze wewnętrznej. Natomiast odesłania do ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania albo do prawa powszechnie obowiązującego sprzyja interpretacji, że ustawodawca w świetle ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 uznaje wyższość (pierwszeństwo) norm prawa powszechnie obowiązującego nad prawem wewnętrznym kościołów i innych związków wyznaniowych w przypadku kolizji ich norm.

³⁵ Zob.: ustawa z dnia 11 października 1991 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 107, poz. 459).

Za powyższą tezę przemawia także art. 39 ust. 1 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, stanowiący, iż zachowują moc przepisy statutów kościołów i innych związków wyznaniowych, o ile nie pozostają w sprzeczności z przepisami niniejszej ustawy. Jest to przepis zamieszczony w dziale IV rzeczonego aktu, zatem dotyczy wszystkich wspólnot religijnych, ale zamieszczony jest wśród przepisów przejściowych i końcowych. Odnosił się on w związku z tym do statutów obowiązujących w momencie wejścia w życie ustawy z 17 maja 1989 r.

Stanowisko o wyższości prawa państwowego nad prawem kościelnym w szczególności wspólnot religijnych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych znajduje oparcie także w art. 3 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Stanowi on ogólnie, że korzystanie z wolności sumienia i wyznania nie może prowadzić do uchylania się od obowiązków publicznych nałożonych przez ustawy. Zatem normy ustawowe nakładające tego rodzaju obowiązki mają wyższość nad normami prawa wewnętrznego wspólnot religijnych, realizowanymi przez ich członków w ramach urzeczywistniania wolności sumienia i wyznania.

Obowiązujące ustawodawstwo zawiera wszakże istotne przemilczenia. Nie przewidziano nie tylko żadnej kompetencji dla organów państwowych do sygnalizowania organom związków wyznaniowych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych sprzeczności między właściwym prawem kościelnym a prawem państwowym, ale nawet obowiązku przekazania do wiadomości centralnemu państwowemu organowi administracji wyznaniowej chociażby podstawowych aktualnych aktów prawa wewnętrznego. Jest to istotne zaniechanie ustawodawcy niedające się usprawiedliwić respektowaniem autonomii rzeczonych wspólnot. Godzi ono natomiast w bezpieczeństwo obrotu prawnego, podważa zasadę pewności prawa, a w konsekwencji potencjalnie zwraca się przeciwko zasadzie zaufania obywateli do państwa i stanowionego przezeń prawa. Osoby trzecie, pragnąc uzyskać wgląd w treść aktualnych aktów prawa wewnętrznego kościołów i innych związków wyznaniowych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych, zdane są praktycznie wyłącznie na dobrą wolę odpowiednich władz tych wspólnot religij-

nych. Szczególnie dotkliwy z punktu widzenia bezpieczeństwa obrotu prawnego jest brak wiarygodnej i publicznej informacji na temat przewidzianych przez prawo wewnętrzne poszczególnych związków wyznaniowych ograniczeń organów wyznaniowych osób prawnych w zakresie ich reprezentacji³⁶. Na poparcie zasługuje zatem postulat ustanowienia publicznego rejestru dla wyznaniowych osób prawnych, zawierającego wszystkie dane o ograniczeniach przewidzianych przez prawo kościelne w zakresie reprezentacji tych podmiotów w obrocie prawnym³⁷. Podobny rezultat przyniosłoby rozszerzenie zakresu jednego z już istniejących rejestrów publicznych. Współczesne realia stosunków wyznaniowych wskazują, że w odniesieniu przynajmniej do niektórych wyznań, stanowiąc w latach 1989-1997 indywidualne ustawy konfesyjne, okazano zbyt wiele zaufania. Ustawodawca nie przewidział w odniesieniu do wspólnot religijnych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych żadnych sankcji w przypadku nawet rażącego i powtarzającego się naruszenia własnego prawa wewnętrznego. Ewentualna delegalizacja kościoła lub innego związku wyznaniowego z tego powodu wymagałaby uchylecia odpowiedniej ustawy (rozporządzenia Prezydenta RP). W praktyce jest to możliwość wyłącznie hipotetyczna.

W sumie generalnie trzeba przyznać, że w polskim systemie prawnym nie dość jednoznacznie, zwłaszcza na poziomie indywidualnego ustawodawstwa wyznaniowego, formułowano wymóg niesprzeczności prawa kościelnego z prawem państwowym, a także jego pierwszeństwa

³⁶ Pomimo krytyki ze strony przeważającej części komentatorów Sąd Najwyższy poczynszy od 1997 r. w swoim orzecznictwie w sprawach cywilnych uznaje skuteczność przewidzianych przez prawo wewnętrzne (prawo kanoniczne) wspólnot religijnych w zakresie reprezentacji wyznaniowych osób prawnych przez ich organy. Zob. orzeczenia SN: z 12 marca 1997 r., II CKN 24/97 (LexPolonica 390720); z 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00 („Orzecznictwo Sądów Polskich” 2003, nr 9, poz. 115); z 24 marca 2004 r., IV CK 108/03, („Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna” 2005, nr 4, poz. 65, s. 48-60); z 2 lutego 2005 r., IV CK480/04 (LexPolonica 1633059); z 17 lutego 2005 r., IV CK 582/04 (LexPolonica 1633077) oraz uchwałę Izby Cywilnej SN z 19 grudnia 2008 r., III CZP 122/08 („Orzecznictwo Sądów Polskich” 2010, nr 2, poz. 18, s. 114-120).

³⁷ M. Pietrzak, *Prawo wewnętrzne (kanoniczne) Kościołów i związków wyznaniowych w polskim systemie prawnym*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych*, s. 150.

przed prawem wewnętrznym związków wyznaniowych w przypadku kolizji norm. Z wyjątkiem zarejestrowanych związków wyznaniowych niedostatecznie określono także granice autonomii prawnej wspólnot religijnych poprzez większe sprecyzowanie przedmiotu prawa kościelnego. Błędem jest brak powszechnego prawnego obowiązku przekazywania przez kościoły i inne związki wyznaniowe do wiadomości centralnego organu administracji państwowej wyznaniowej (obecnie: Minister Administracji i Cyfryzacji) aktualnych, przynajmniej fundamentalnych, aktów ich prawa wewnętrznego. Z perspektywy kościołów i innych związków wyznaniowych należy uznać ich autonomię za dobrze zabezpieczoną w prawie polskim. Rodzi się jednak wątpliwość, czy państwo jest należycie zabezpieczone przed ewentualnymi roszczeniami prawodawcy konfesyjnego, szczególnie w przypadku związków wyznaniowych działających na podstawie indywidualnych aktów ustawodawczych. Roszczenia wspomniane mogą polegać na zaliczeniu do sfery religijnej, objętej autonomią, zatem wyłączonej spod kompetencji prawodawczej władz publicznych, spraw mających wyraźny aspekt laicki, posiadających potencjalne znaczenie dla ogółu obywateli, czy nakładaniu na wyznawców obowiązków pozostających w sprzeczności z normami prawa państwowego.

THE AUTONOMY OF CHURCHES
AND OTHER RELIGIOUS ORGANIZATIONS
IN CONTEMPORARY POLISH LAW

Summary

The autonomy of religious organizations, or their capacity to lay down and be governed their own internal law (church law), is an ample indication of the collective freedom of conscience and denomination. This autonomy also typifies the system of separation between the state and religious communities. The 2 April 1997 Constitution of the Republic of Poland confers on religious communities the right to enjoy substantial autonomy. Its Article 25(3) reads that the relationship between the state and churches and other religious organizations are based on the principle of respect for their autonomy and the mutual

independence of each in its own sphere, as well as on the principle of cooperation for the individual and common good. The author of this study analyses and interprets the aforesaid principle, referring to the doctrine of law and ecclesiastical legislation.

Keywords: freedom of conscience and religion, churches and other religious organizations, the Constitution of the Republic of Poland

Thumaczenie: Konrad Szulga

PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI

ZALETY ORAZ MANKAMENTY
UKŁADOWEJ REGULACJI STOSUNKU PAŃSTWA
DO NIERZYMSKOKATOLICKICH KOŚCIOŁÓW
I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH OKREŚLONYCH
W ART. 25 UST. 5 KONSTYTUCJI RP*

Celem niniejszego artykułu nie jest kompleksowa analiza licznych już poglądów doktryny prawa konstytucyjnego i wyznaniowego na różnorodne kwestie związane z implementacją art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, ale autorskie spojrzenie na swoistą „filozofię” tego nowego rozwiązania, przy rozważeniu zarówno wad, jak i zalet przyjętej regulacji.

Przesłanie art. 25 ust. 5 Konstytucji wpływać może z respektowania pluralizmu społecznego, w tym wyznaniowego Rzeczypospolitej Polskiej. Gdy w preambule czytamy o kulturze, która jest zakorzeniona w „chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”, to należy wskazać, iż pracowały na to nie tylko osoby będące chrześcijanami wyznania rzymskokatolickiego, lecz również obrządku grekokatolickiego, ormiańskiego, prawosławnego, wyznań ewangelickich, inni protestanci. Rzecz jasna nie tylko chrześcijanie, gdyż również wyznawcy judaizmu, islamu, karaimi, a także agnostycy, deiści, ateści i inni. Unormowanie art. 25 ust. 5 może być postrzegane jako wpływające także z art. 1 Konstytucji

* Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję rozdziału VII pt. *Argumenty „za” oraz „przeciw” metodzie regulacji określonej w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, zamieszczonego w monografii autora pt. *Regulacja stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi kościołami i innymi związkami wyznaniowymi określona w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, Gorzów Wielkopolski 2012.

RP: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”, wszystkich, a zatem również reprezentantów wyznań nierzymskokatolickich i innych niż chrześcijaństwo religii, a ich pośrednio dotyczy właśnie rzeczona regulacja. To dobro wspólne bez różnic światopoglądowych. Jak zauważył Wacław Makowski – dobro wspólne „[...] to nie znaczy takie, z którego każdy może zabrać swój kawałek, bo wtedy nie byłoby to dobro wspólne. Wspólne to właśnie takie, którego nie można zabrać po kawałku, które musi pozostać w całości i które w stosunku do każdego obywatela [...] rodzi obowiązek powiększania, pomnażania, a nie rozdzielania i rozdrapywania”¹.

1. ZASADNOŚĆ UTRZYMANIA DOTYCHCZASOWEGO ROZWIĄZANIA

Kościół i inne związki wyznaniowe są istotnymi składnikami społeczeństwa obywatelskiego, którego zakres podmiotowy jest szeroki. Konstytucyjna regulacja sposobu układania się Rady Ministrów ze zorganizowanymi społecznościami mniejszościowych zapatrywań religijnych stanowi nie tylko opisywany już aspekt dążenia do równouprawnienia konfesyjnego, ale również respektowania ich zarówno historycznej, jak i współczesnej roli socjalnej, edukacyjnej, kulturalnej itp., także jako reprezentantów części opinii publicznej ogółu społeczeństwa. Jak zauważył Richard J. Neuhaus – instytucje religijne mogą postrzegać siebie jako ustanowione przez Boga, jednakże z punktu patrzenia wolnego społeczeństwa stanowią one również wolne zrzeszenia jednostek. Stąd przysługuje im dostęp do przestrzeni publicznej tak samo, jak uczestniczącym w nich osobom. Dla teorii i praktyki demokratycznej nie jest istotne, czy te zrzeszenia religijne są wielkie czy małe, czy wpisują się w poglądy większości tudzież mniejszości; są one wspólnym sposobem ekspresji ludzkich przekonań, a jak to wyeksplikował Thomas Jefferson – poglądy ludzkie nie są sprawą rządu i nie

¹ Wacław Makowski *o państwie społecznym*, oprac. W.T. Kulesza, Warszawa 1998, s. 178-179.

są objęte jego jurysdykcją². Również za Neuhausem można postrzeżać w unormowaniu art. 25 ust. 5 swoisty nakaz „respektowania przez państwo innych sfer suwerenności w ładzie społecznym” w kontekście relacji instytucjonalnych państwo–kościół³. Powyższe wypada uzupełnić, iż nie może tu chodzić o suwerenność w znaczeniu prawnym i sytuację kolizji dwóch suwerenności w odniesieniu do jednego, wspólnego terytorium. Jakkolwiek doświadczenia historyczne i wiele innych czynników modelują kształt zapisów normatywnych odnoszących się do wzajemnych relacji. Jak zauważył Joseph Weiler, konstytucje są „magazynem, sejfem wartości, symboli i idei, które tworzą specyfikę danego społeczeństwa” i wyrażają zarówno „ethos”, jak i „thelos” – podstawy kulturowe i dążenia konkretnej wspólnoty politycznej⁴. Wyżej wspomniano o statusie wspólnot religijnych w ramach większej wspólnoty – społeczeństwa obywatelskiego. Dodać należy, iż art. 16c Traktatu z Lizbony zakłada prowadzenie regularnego i przejrzystego dialogu przez instytucje Unii Europejskiej z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi oraz niekonfesyjnymi organizacjami światopoglądowymi na poziomie europejskim. To powinno wpływać na kierunki poczynań w tym obszarze ze strony wszystkich państw członkowskich Unii, jak również oficjalnych kandydatów do akcesji (Chorwacja, Turcja) i tych wszystkich, które aspirują w przyszłości do członkostwa w tej strukturze (np. Islandia, Ukraina, Mołdowa). Proces dialogu obywatelskiego nie powinien omijać wspólnot opartych na określonym etosie, pragnących przyczyniać się do humanistycznego rozwoju społeczeństw w – ujmując za Zygmuntem Baumanem – epoce płynnej ponowoczesności. Związki wyznaniowe i inne organizacje światopoglądowe niosą ofertę wyboru drogowskazów nieobojętnych w aspekcie rozwoju kulturowego, edukacyjnego czy gospodarczego społeczności ludzkich. Na gruncie naszych rozwiązań konstytucyjnych można mówić w tym kontekście o związkach między art. 25 ust. 3 a art. 25

² R.J. Neuhaus, *O niedopuszczalności rozdzielenia polityki i rozumu moralnego*, „Ethos” 1999, nr 1-2, s. 316, 317.

³ Tenże, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, Poznań 1993, s. 278.

⁴ G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, s. 74.

ust. 5. Ten pierwszy jest rozwiązaniem ramowym o dużym potencjale aksjologicznym do wypełnienia szczegółową treścią przez ten drugi.

Związki wyznaniowe to wspólnoty konstytuujące horyzont transcendentny i mające charakter celowy. Państwo natomiast również jest zrzeszeniem *sui generis* i także o charakterze celowym, doczesnym. Ma ono też wymiar terytorialny i powszechny. Obie te struktury, działając na tym samym terytorium i w odniesieniu do tych samych osób, wchodzą ze sobą w różnorodne interakcje. Tym bardziej że w pewnym zakresie wykazują podobieństwo celów, np. w odniesieniu do edukacji, kultury, różnych sfer polityki społecznej. Obie struktury przechodzą więc w pewnych dziedzinach od osobnej egzystencji do kooperacji. Te pewne dziedziny otrzymały miano spraw (kwestii) mieszanych – *res mixtae*. Istotnym odniesieniem różnorodnych przejawów tej współpracy jest perspektywa antropocentryczna – orientacja na człowieka i jego potrzeby. Podkreślają to współcześnie w swoim posłannictwie (w przeważającej mierze) związki wyznaniowe i państwa demokratyczne, respektujące godność ludzką, która jest źródłem praw i wolności. Ów wzgląd na człowieka w państwach współczesnych ma też swój wyraz w systemie źródeł prawa powszechnie obowiązującego, pod kątem koncepcji monistycznej, np. w odniesieniu do umów międzynarodowych dotyczących praw człowieka, w tym jego wolności myśli, sumienia i wyznania (religii). Natomiast wspólnotowy wymiar wolności religijnej (*libertas ecclesiae*) opisany w art. 25 Konstytucji RP jest związany z jej aspektem indywidualnym, o którym mowa w art. 53 tego aktu prawnego. Jak dostrzega P. Stanisz – odpowiednia gwarancja dla możliwości działania w zgodzie z nakazami wiary wymaga rozmowy z reprezentantami związków wyznaniowych, albowiem w porozumieniu z nimi istnieje sposobność odnalezienia najwłaściwszych dróg rozwiązywania trudności, jakie w określonych momentach utrudniają życie w zgodzie z określoną doktryną religijną⁵. Jednakże wspomniana wyżej wolność kościelna (*libertas ecclesiae*) nie powinna być w warunkach państwa praworządnego, demokratycznego i respektującego prawa i wolności człowieka interpretowana jako dyrektywa dla czysto

⁵ P. Stanisz, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 113.

politycznej aktywności pośredniczącej między wiernymi a organami władzy, wobec istnienia innych kanałów artykulacji poglądów i interesów. Zatem nie powinno mieć miejsca zakłócanie niezależności obu porządków poprzez czysto polityczne zachowania związków wyznaniowych. *Ius resistendi* z kolei ze strony związków wyznaniowych – tak jak poszczególnych jednostek i różnych ich zrzeszeń – nie może budzić obiekcji w systemach rządów niedemokratycznych. Wówczas to nawet układowe formuły normowania wzajemnych relacji w takich państwach nie mogą blokować protestów i nawoływania do poszanowania praw człowieka ze strony np. kościołów.

Czy w kontekście art. 25 ust. 3 Konstytucji art. 25 ust. 5 to kondominium celów obu stron? Tak należałoby odczytywać te zapisy, ale pamiętać należy o jednak ograniczonym do *res mixtae* katalogu tychże celów, jak również roli konstytucyjnej zasady pomocniczości, ukazującej kwestię wstrzemięźliwości organów państwa i wkroczenia przez nie do działań na zasadzie *ultima ratio*, gdy inne metody wsparcia zawodzą. Rzeczona zasada pomocniczości dowartościowuje rolę podmiotów działających na podstawie zasad religijnych lub moralnych, np. w sektorze działań charytatywnych. Ważna jest istotność współpracy państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych na polu socjalnym, charytatywnym, edukacyjnym, opiekuńczo-wychowawczym i kulturalnym według litery i „ducha” art. 25 ust. 3 Konstytucji⁶.

W przeszłości i aktualnie państwo odwoływało się do argumentacji religijnej, a z kolei związki wyznaniowe muszą w realizacji swoich głównie wertykalnych celów opierać się na środkach horyzontalnych, doczesnych, właściwych wymiarowi „tu i teraz”. Stąd istotność środków finansowych i bazy majątkowej dla np. działań charytatywnych. Dlatego m.in. ważna jest sprawa rozmowy z państwem do uznania osobowości cywilnoprawnej struktur kościelnych dla umożliwienia im uczestnictwa w obrocie prawnym⁷.

⁶ Por. E. Gdulewicz, M. Granat, W. Kręcisz, R. Mojak, W. Orłowski, S. Patyra, J. Sobczak, W. Zakrzewski, H. Zięba-Załucka, *Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło, Lublin 2002, s. 113-116 – o zasadzie autonomii, niezależności i współdziałania w stosunkach między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi.

⁷ Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 67.

Art. 25 ust. 5 Konstytucji stanowi wyraz poziomych, horyzontalnych relacji między układającymi się stronami: państwem (Radą Ministrów) a konkretnym związkiem wyznaniowym. Taki kształt owych stosunków pozwala mówić o swoistym partnerstwie obu kontrahentów, w przeciwieństwie do wertykalizacji tych odniesień w systemach ceszaropapiżmu czy zwierzchnictwa państwa nad związkami wyznaniowymi.

Art. 25 ust. 5 może być odczytywany jako wyraz ochrony grup mniejszościowych czy wręcz praw grupowych mniejszości wyznaniowych. Jednakże dyskusyjna jest kwestia praw grupowych w świetle (np. w kontekście realizacji prawa do samostanowienia), stąd akurat to porównanie w kontekście tego artykułu (bo inna sprawa wiąże się z art. 35, a poza tym prawa grupowe są wykonywane w tym kontekście indywidualnie) nie jest trafne. Np. Anna Michalska opowiadała się przeciwko odrębnej ochronie praw mniejszości wyznaniowych u zarania procesu ustrojotwórczego początku III Rzeczypospolitej. W jej opinii, prawa te są chronione i powinny być w tworzącej się wówczas koncepcji nowej konstytucji w ramach przepisów o wolności religii. Natomiast w sytuacji, gdy grupa religijna jest równocześnie grupą narodowościową lub etniczną, wówczas korzysta ona ze szczególnej ochrony przysługującej tym mniejszościom. Uczona argumentowała, iż przyznanie szczególnej ochrony mniejszościom wyznaniowym nie znajduje celowości dlatego, iż zakres gwarantowanych praw dotyczyłby tylko jednej sfery – religii i wyznania. Z kolei zakres praw, jaki winien przysługiwać mniejszościom narodowościowym, etnicznym oraz językowym, jest zarówno szerszy, jak i mocniej zróżnicowany⁸.

A. Michalska akcentowała podejście bardziej indywidualne w aspekcie ochrony praw człowieka, mając na względzie właśnie człowieka, nie instytucje przez niego powoływane. Na aspekt pomijania *libertas ecclesiae* zwraca też uwagę Mary Ann Glendon, profesor prawa na Uniwersytecie Harvarda, wskazując w amerykańskim z kolei kontekście, iż tamtejsze prawo dotyczące relacji państwowo-kościelnych, od

⁸ A. Michalska, *Odpowiedź na Ankiety Konstytucyjną*, w: *Prace konstytucyjne Senatu RP*, Warszawa 1991, s. 101 (załącznik „Konstytucyjny katalog praw człowieka”). W zakresie dyskusji na temat grupowych zob. m.in. N. Torbisco Casals, *Group Rights as Human Rights. A liberal approach to multiculturalism*, Berlin–Heidelberg 2006.

lat 40. XX wieku ukształtowało rozumienie religii jako kwestii prywatnej między „człowiekiem a jego Bogiem”, stąd prawo to często nie broni wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym⁹.

Przyznając kompetencję do relacji układowych z państwem dla nierzymskokatolickich kościołów i innych związków wyznaniowych, art. 25 ust. 5 Konstytucji teoretycznie chroni je przed wyłączną reprezentacją w przestrzeni publicznej przez Kościół katolicki. Zresztą stanowi on jeden ze składników ich wkładu do treści konstytucji, albowiem jest owocem zabiegów popartych następnie przez niektórych uczestników prac Komisji Konstytucyjnej lat 1993-1997. Stanowi wyraz dążeń do równouprawnienia związków wyznaniowych w Polsce niezależnie od składu wyznaniowego ludności, co można wpisać w treść stwierdzenia *non rex lex, sed lex rex*.

Wzmiankowany wielokrotnie artykuł stanowi element kultury dialogu, albowiem w mechanizm jego implementacji niejako wpisany jest dialog, a skoro tak, to powinien on być obecny także w fazie postimplementacyjnej, na wzór permanentnego dialogu w ramach Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu Polski. Dualizm umowa – ustawa stanowi osnowę normatywną dialogu państwa ze związkami wyznaniowymi. To także wyraz prawny polskiej specyfiki wzajemnych relacji instytucjonalnych, prawda, że niezbyt oryginalnych, wzięwszy chociażby pod uwagę włoską inspirację art. 25 ust. 5, jednakże posadowionej w okolicznościach koniecznej przebudowy ustroju Rzeczypospolitej, w warunkach bezprecedensowego zakresu równoczesnych transformacji państwa polskiego. Historyczna, polityczna, aksjologiczna tudzież społeczna podstawa dyskusji konstytucyjnych i takiego, a nie innego kształtu rozpatrywanych zapisów jest wzajemnie ze sobą powiązana.

Wspomniany wyżej R.J. Neuhaus postrzegał *libertas ecclesiae*, do której wszak odnosi się cały art. 25 Konstytucji, nie tylko jako prawo danego kościoła do decydowania o swoich sprawach wewnętrznych, ale również zobowiązanie do pozostania niezależną „sferą suwerenności”, będącą w opozycji wobec ewentualnych przyszłych totalitarnych

⁹ M.A. Glendon, *W poszukiwaniu „osób” w prawie*, „First Things” (edycja polska) 2007, nr 4, s. 85.

dążeń państwa, gdyż ustrój demokratyczny to także swoisty codzienny plebiscyt, a nie właściwość *constans*¹⁰. Jak zaznaczono wyżej, w warunkach ucisku, łamania praw ludzkich, zinstytucjonalizowane struktury religijne i ich reprezentanci na takich samych prawach, jak wiele innych, zgoda niereligijnych osób i zrzeczeń w takich strukturach państwowych, powinny być głosem sprzeciwu. Wielokrotnie tak właśnie było, co ukazuje postawa np. abp. Oscara Arnulfo Romero, ks. Dietricha Bonhoeffera, abp. Desmond Tutu, pastora Martina Luthera Kinga, ks. Gleba Jakunina, bp. Laszko Tókesza, kardynała Alexandru Thodea i wielu innych. W kontekście innych religii można wymienić postać obecnego tybetańskiego Dalajlamy czy mnichów buddyjskich i ich „szafranową rewolucję” w Birnie (Państwie Związkowym Myanmar) w 2007 r.

W kontekście Neuhausa koncepcji wolności kościelnej należy podnieść, iż nie tylko kościoły powinny decydować o tym, w którym momencie dane państwo już stało się totalitarne. Istnieje potrzeba zdefiniowania pojęcia „totalitaryzm” jako kryterium miarodajnego dla jak najszerszych kręgów opinii publicznej. W państwach niedemokratycznych bądź takim stanem zagrożonych doniosła rola „wczesnego ostrzegania” należy również do samych obywateli, mediów, świata nauki, kultury, pozostałych segmentów społeczeństwa obywatelskiego, organów ochrony praw i wolności – w tym wymiaru sprawiedliwości.

Art. 25 ust. 5 to ochrona wspólnotowego wymiaru wolności religijnej wraz z potencjalnymi gwarancjami wolności pozytywnej jako wolności „ku czemuś”, sprzyjającej samorealizacji potrzeb religijnych wyznawców np. w odniesieniu do kultu publicznego czy duszpasterstw specjalnych. P. Stanisz konstatuje w tym zakresie, iż układowa formuła jest instrumentem ochrony tożsamości związków wyznaniowych, poprzez gwarancje realizacji właściwych na podstawie ich doktryny potrzeb, a ochrona ich statusu – jako wspólnot mniejszościowych – jest wyznacznikiem demokratycznego charakteru porządku prawnego¹¹.

¹⁰ R.J. Neuhaus, *Skoro już o tym mowa I*, „First Things” (edycja polska) 2007, nr 3, s. 122.

¹¹ P. Stanisz, *Porozumienia*, s. 115, 152

Alternatywą dla obecnego rozwiązywania układowego byłby powrót do wspomnianego już wielokrotnie uniwersalizmu rozwiązania, czyli uchwalenia jednej, wspólnej dla wszystkich wyznań ustawy. Jednakże z ewentualnością takiego rozwiązania łączy się parę pytań – m.in. o dochowanie istotnej w demokratycznym państwie prawnym a utrwalonej również w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego zasady ochrony praw (słusznie) nabytych¹², jak również: co dalej z zasadą ochrony interesów w toku? W tym ostatnim kontekście w związku z derogacją indywidualnych ustaw wyznaniowych należałoby stworzyć m.in. nową podstawę ustawową dla wszczętych już postępowań regulacyjnych przed czterema aktualnie istniejącymi komisjami regulacyjnymi. Co z nowym usytuowaniem normatywnym duszpasterstw specjalnych, np. Prawosławnego Ordynariatu Wojskowego i Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego? Czy miałyby się one znaleźć w nowej, wspólnej ustawie, a jeżeli tak, to czy nie byłaby ona finalnie rozbudowana o konieczność uwzględnienia specyfiki różnych (np. ustrojów wewnętrznych) związków do monstrualnych rozmiarów swoistego kodeksu wyznaniowego (na wzór np. Kodeksu Wyborczego), zakładając też, iż jej zakres podmiotowy miałby objąć Kościół katolicki? Odmienne rozwiązanie wyłączające ten Kościół z zakresu takiej ustawy nie byłoby już przecież rozwiązaniem uniwersalistycznym, a tylko jego namiastką. Pytań takich jest dużo więcej, np. jaką terminologią operować w tekście takiej hipotetycznej ustawy, by objąć specyfikę np. prawosławną, buddyjską, mojżeszową czy hinduistyczną? Nie jest to stawianie kwestii *ad absurdum*, gdyż dążenie do implementacji równouprawnienia związków wyznaniowych nie jest sprawą absurdalną. Jednakże czy taka uniwersalistyczna regulacja (poza kwestią takiej drogi legislacyjnej w sensie formalnym) czyniłaby zadość ważnej konstytucyjnej zasadzie równouprawnienia wyznań we wszystkich jej aspektach i jak funkcjonowałyby np. w odniesieniu do występowania w obrocie prawnym różnych przecież wyznaniowych osób prawnych i samych duchownych? Jak sporządzić wykaz wszystkich uprawnio-

¹² Zagadnienie ro rozwija m.in. M. Jackowski, *Ochrona praw nabytych w polskim systemie konstytucyjnym*, Warszawa 2008, a także T. Zalasinski, *Zasada prawidłowej legislacji w poglądach Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2008.

nych osób duchownych wszystkich związków wyznaniowych do celebracji ślubów religijnych, które miałyby skutki cywilnoprawne? Takie ewentualnie rozporządzenie wykonawcze w tej materii mogłoby być tylko niewiele krótsze treściowo od np. ministerialnego wykazu leków refundowanych. Te i inne wątpliwości byłyby istotne w praktyce administracyjnej. Istotną byłaby wówczas jednolita definicja osoby duchownej, w kontekście różnych przysługujących im praw i obowiązków. Być może najlepszym, a w każdym razie optymalnym momentem na wspólną regulację było unormowanie na początku lat 70. XX wieku statusu mienia kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, a w tamtej właśnie dekadzie republiki związkowe Jugosławii (np. Słowenia) uchwały takie wspólne dla wszystkich związków wyznaniowych rozwiązania¹³. Czy jednak nie byłyby to uniwersalizacja pozorna, ograniczona do ustawy, do której i tak trzeba byłoby (w porozumieniu, w uzgodnieniu, po zaopiniowaniu) wydać duży pakiet rozporządzeń wykonawczych i na ten właśnie „wykonawczy” poziom i tak przeniesiona zostałaby metoda bilateralna? Tym sposobem nie można byłoby przecież doprowadzić do „wyrównania normatywnego” w postaci narzucania terminologii czy struktur organizacyjnych nieadekwatnych do założeń doktrynalnych danego związku. Odrębności i tak musiałyby pozostać i w miejsce wielu ustaw wyznaniowych, jak dziś, stworzono by jedną ustawę ramową o szerokim zakresie podmiotowym i musiałyby zostać wydanych wiele rozporządzeń ministerialnych – łatwo zmienialnych, co przeczyłoby m.in. potrzebie stabilności prawa, jak również groziłoby powrotem (w innej już postaci i w ramach innych podstaw normatywnych) czynnika administracyjnego.

2. KRYTYKA PRZYJĘTEJ METODY

Analizowane rozwiązanie konstytucyjne nie jest oryginalne w Polsce, w związku ze wskazywaną już inspiracją modelem włoskim. Stanowi ono swoistą ekspozycję interesów wyznaniowych na forum

¹³ Zob. A. Fira, *Regulacja prawna stosunków między Kościołem i Państwem w Jugosławii*, „Państwo i Prawo” 1986, z. 4, s. 47-55.

publicznym, związanych z art. 25 ust. 1 odnoszącym się do zasady równouprawnienia związków wyznaniowych. Oczekiвано konstrukcji podobnej do umowy konkordatowej, stąd geneza tego zapisu. Standard zabezpieczenia statusu nierzymskokatolickich związków wyznaniowych miał być podobny, ale paradoksalnie wprowadzenie tego unormowania do Konstytucji zatrzymało uchwalenie kolejnych ustaw wyznaniowych. Podniesienie poziomu legislacji prawnowyznaniowej w stronę ustawy, ale poprzedzonej umową, nie uczyniło oczekiwanych gwarancji realnymi. Są one postulowane, ale nie są realizowane. Powyższe dotyczy wspólnotowego wymiaru wolności religijnej, bo w odniesieniu do wymiaru indywidualnego rzecz wygląda inaczej, co nie znaczy, że nie wymaga rozwiązania kwestia uszanowania dni świątecznych niektórych związków wyznaniowych i o tę indywidualną gwarancję tych i innych praw i wolności chodzi w teorii konstytucjonalizmu, gdyż zrzeczenia ludzkie są tworzone z wykorzystywaniem praw i wolności indywidualnych.

Konstytucjonalizm wąsko pojmowany jest, według Retta R. Ludwikowskiego, kierunkiem w teorii państwa i prawa opierającym się na istniejących w kulturze politycznej społeczeństwa poglądach i ocenach uznających, iż sposób zorganizowania tak państwa, jak i społeczeństwa powinien opierać się na porządku objaśnionym i uregulowanym w określonych zasadach i normach konstytucji. Z kolei ujmowany szeroko oznacza faktyczny porządek konstytucyjny, a więc sposób organizacji państwa i społeczeństwa oparty na zasadach i instytucjach konstytucyjnie określonych, a także zespół funkcjonujących poglądów wskazujących na to, jakie powinny być funkcje oraz struktura konstytucji¹⁴. Wiktor Osiatyński wskazuje, iż konstytucja jest prawnym wyrazem konstytucjonalizmu, czyli kultury konstytucyjnej, pojmowanej jako zbiór wartości i instytucji społecznych oraz określony stan świadomości społeczeństwa. Demokracja mówi, w jaki sposób są podejmowane decyzje w państwie – na podstawie woli większości, ale konstytucjonalizm tamuje wszelkie te decyzje ograniczające prawa mniejszości, w tym te podejmowane bezpośrednio przez naród. Autor ten podkreśla, iż konstytucjonalizm najlepiej rozwija się tam, gdzie uznaniem cieszą

¹⁴ R.R. Ludwikowski, *Prawo konstytucyjne porównawcze*, Toruń 2000, s. 41.

się zasady: suwerenności narodu i rządu demokratycznego, zgoda rządzonych będąca podstawą wszelkiej władzy, zasada rządu ograniczonego funkcjonującego zgodnie z konstytucją, podział i równowaga władz, niezależne sądownictwo z prawem badania konstytucyjności działań organów władzy, cywilna kontrola nad armią, policją i służbami specjalnymi oraz ochrona praw indywidualnych¹⁵.

Wojciech Sadurski uwypukla różnicę między europejskokontynentalnym a anglosaskim rozumieniem konstytucjonalizmu. To drugie akcentuje podejście indywidualne – najlepszą formą ochrony mniejszości jest objęcie osób do nich należących gwarancjami wynikającymi z tych wszystkich uprawnień osobistych, które przysługują innym ludziom. W Europie istnieje natomiast większa przychylność dla idei uprawnień grupowych tudzież uprawnień specjalnych przysługujących ludziom z tytułu ich bytności w strukturach mniejszościowych¹⁶.

W kontekście podejścia północnoamerykańskiego Bernard H. Siegan podkreśla, iż tworząc konstytucję Stanów Zjednoczonych, tamtejszemu rządowi zakazano wtrącania się do spraw: wolności osobistej, zabezpieczenia własności, wolności słowa i – właśnie – wyznania. W konstytucji suweren – naród określa stosunek między obywatelami a władzą¹⁷.

Austriacki uczyony Herbert Schambeck zwrócił z kolei uwagę, że im uboższa jest treść aksjologiczna (etyczna i prawnohistoryczna) konstytucji, tym większa przestrzeń na poziomie zwykłego prawodawstwa dla sił politycznych w parlamencie, a przez to mniejsza ochrona przed dowolnością rozstrzygnięć aktualnej większości, stąd prawo konstytucyjne spełnia także funkcję „kwalifikowanej” ochrony mniejszości¹⁸.

Ulrich K. Preuss twierdzi, iż konstytucjonalizm złożony jest z idei politycznych, zasad prawnych oraz instytucjonalnych mechanizmów,

¹⁵ W. Osiatyński, *Twoja konstytucja*, Warszawa 1997, s. 23, 24, 66.

¹⁶ W. Sadurski, *Czy istnieją wspólne europejskie wartości konstytucyjne? w: Idea Europy*, red. H. Machińska, Warszawa 2004, s. 33, por. tenże, *Konstytucyjna kwadratura koła? Przyczynek do teorii liberalnego konstytucjonalizmu*, „Civitas” 1997, nr 1, s. 37-70.

¹⁷ B.H. Siegan, *Projektowanie konstytucji dla narodu lub republiki wybijających się na niepodległość*, Lublin 1993, s. 25, 104.

¹⁸ H. Schambeck, *Demokracja, państwo prawa i ochrona wartości*, „Społeczeństwo” 2000, nr 2, s. 345. Por. *Konstytucjonalizm we współczesnym świecie*, red. K. Motyka, Lublin 1998.

mających na celu rząd ograniczony, oznaczający w praktyce ograniczenie wszechwładzy ludu¹⁹. To szczególnie istotne wobec koncepcji demokracji Jean Jacquesa Rousseau polegającej m.in. na postawieniu znaku równości między wolą ludu a wolą ogółu, a więc wolą wszystkich bez wyjątku obywateli, a przecież ludzie nie są zgodni i być nie muszą w poglądach. Ogół nie posiada jednego zdania, nie ma jednomyślności, a przekonania jednostek nie mogą być zwalczane. Niebezpieczeństwem stałym wielu społeczeństw jest „tyrania większości”, co uderza w prawa mniejszości, a jak zauważył niegdyś James Madison – większość także składa się z wielu mniejszości. Zatem mniejszości niepodzielające zdania większości i tak są reprezentowane przez większość i podlegają ustanawianemu przez nią prawu, gdyż tylko owa większość (częstokroć iluzoryczna i kreowana sztucznie bez odwołań empirycznej natury) jest wyrazicielem woli ogółu. Jak wówczas miałyby się realizować stłamszona wolność osób należących do mniejszości i co z ich równością w znaczeniu formalnym, skoro mają nimi władać ci, zaliczani do większości? Ma to związek z art. 25 ust. 5 Konstytucji, ale również z art. 53, albowiem pytanie to dotyczy przedstawicieli mniejszościowych w społeczeństwie zapatrywań religijnych i światopoglądowych. W jakim stopniu art. 25 ust. 5 zabezpiecza wolność do własnych zapatrywań religijnych różną od poglądów większości poprzez struktury wyznaniowe, które weszły w relacje układowe z państwem? Odpowiedź na to pytanie może przynieść obserwacja procesu implementacji tego artykułu. Trudno byłoby zaakceptować wizję rządów demokratycznych według Rousseau w państwie wolnościowym, demokratycznym i konstytucyjnym. Egzemplifikując zagrożenie tyranią większości, wskazuje się np. na Szwajcarię, gdzie nie można ustanowić standardu zastępczej służby wojskowej z uwagi na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne, gdyż większość obywateli odrzuca ten projekt w referendum²⁰.

¹⁹ U.K. Preuss, *Demokracja i konstytucjonalizm*, w: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Warszawa 1996, s. 31.

²⁰ Streszczenie wystąpienia szwajcarskiego teoretyka prawa Aloisa Riklina, dokonane przez Zdzisława Kędzię, dotyczące idei politycznych w konstytucji państwa, dokonane na forum Komisji Konstytucyjnej Sejmu X kadencji w dniu 18 grudnia 1990 r., „Komisja Konstytucyjna – biuletyn XIX”, Kancelaria Sejmu, Biuro Prasowe, Warszawa 1990, s. 3.

Konstytucjonalizm wiąże się z ochroną mniejszości, w tym mniejszości wyznaniowych, a konieczność respektowania ich statusu podkreślana jest m.in. w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Stąd rozważania o jego istocie przy art. 25 ust. 5. Jednakże Tomasz Szczech zaznacza, iż stowarzyszeniowa wizja religii, będąca podstawą norm ochrony wolności religijnej, wywołuje nie tylko aprobatę. Wspólnota religijna, dokonując rejestracji, zyskuje m.in. osobowość prawną i kontakt z organami władzy publicznej, ale kosztem swojej „duszy”²¹.

Na tle powyższej konstatacji trzeba stwierdzić napięcie między indywidualną wolnością sumienia i wyznania a wspomnianą już po wielokroć *libertas ecclesiae*, również w ramach jednego związku wyznaniowego. Może on, ubiegając się o wolność dla swojego posłannictwa poprzez stanowiska w różnych kwestiach moralnych, naukowych itp., pozbawić w pewnym sensie tej wolności swoich wyznawców. To szczególnie dotyczyć może zarówno hierarchicznych struktur religijnych, ale także tych w ogóle nieposiadających hierarchii osób duchownych, o postawach bliskich fundamentalizmowi, traktujących np. dosłownie słowa zapisane w księgach świętych dla danej religii i tendencjach hermetycznych albo przeciwnie – nadmiernie ekspansjonistycznych względem konotowanego jako wrogie otoczenia. W państwach demokratycznych o profilu wolnościowym nie może być swoistych przerostów kolektywizmu w formie opresji instytucjonalnej nad człowiekiem, także ze strony organizacji pozarządowych różnego rodzaju. Jest to kwestia tzw. horyzontalnego obowiązywania praw człowieka, niebędąca przedmiotem tych rozważań. Art. 25 ust. 5 niesie za sobą pewne niebezpieczeństwo możliwego prymatu *libertas ecclesiae* nad indywidualnym aspektem wolności sumienia i wyzna-

Można wskazać jeszcze jeden przykład populistycznego rozwiązania szwajcarskiego, wprowadzającego zakaz budowy minaretów przy meczetach, wskutek zarządzanego w tej sprawie referendum w listopadzie 2008 r. O pewnych niebezpieczeństwach związanych z instytucją referendum zob. J. Kis, *Niebezpieczna wola narodu*, „Gazeta Wyborcza” z 12-13 stycznia 2008 r., s. 26-27.

²¹ T. Szczech, *Rejestracja Kościołów i związków wyznaniowych – przywilej czy instrument kontroli?*, 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. 225.

nia. Polegać to może na zlekceważeniu człowieka z jego pytaniami, wątpliwościami i poszukiwaniami w obrębie związku wyznaniowego, dla którego zwierzchności liczyć się będzie zadowolający, partnerski *sui generis* status wobec państwa na gruncie art. 25 ust. 5. Wtedy to „doczesność” może skutecznie przesłonić jej ponadziemski horyzont. Można upatrywać w tej regulacji (w art. 25 ust. 4 tak samo) przejawów myślenia korporacyjnego o organizacji państwa. Wiele konstytucji na świecie reguluje tylko indywidualny aspekt wolności religijnej, nadmieniając o wspólnotowym, a zupełnie pomijając aspekt relacji instytucjonalnych między państwem i religią. Tak czyni w art. 6 ust. 1 i 2 Konstytucji Królestwa Holandii²². Jeszcze bardziej lakoniczna jest w tej mierze – deklarując indywidualną wolność religijną w art. 13 – konstytucja Tajwanu (Republiki Chińskiej) uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe 25 grudnia 1946 r., z mocą obowiązującą od 25 grudnia 1947 r.²³ Nie chodzi o wartościowanie takiego podejścia, a o ukazanie, że taka metoda bywa stosowana w rozwiązaniach konstytucyjnych. Rzecz jasna, w kontekście perspektywy europejskiej, związanej z orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka na gruncie art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, należy stwierdzić nieredukowalność wymiaru wspólnotowego wolności religijnej, ale także miejsca związków wyznaniowych w ramach społeczeństwa obywatelskiego demokratycznego państwa.

Na tle art. 25 ust. 5 istnieje niebezpieczeństwo komunitarystycznego postrzegania obywateli Rzeczypospolitej przez pryzmat ich przynależności do określonego związku wyznaniowego o charakterze mniejszościowym przez pozostałą część opinii publicznej. Jest to pośrednią konsekwencją m.in. braku uregulowania statusu wszystkich związków wyznaniowych w Polsce jedną ustawą, jakkolwiek wyżej ukazano trudności w aplikowaniu tej metody. Konsekwencje patrzenia na funkcjonowanie państwa poprzez zróżnicowane tożsamości zbiorowe występujące na jego terytorium nie są budujące. Wystarczy wskazać

²² *Konstytucja Holandii*, tłum. A. Głowacki, Warszawa 2003, s. 34. Warto nadmienić, iż kościoły w tym państwie otrzymują osobowość prawną na podstawie postanowień Kodeksu Cywilnego.

²³ <http://www.gio.gov.tw/info/news/constitution.html> [dostęp: 20.10.2007].

przykład Cypru, co doprowadziło w 1974 r. do jego podziału opartego na kryterium narodowościowym, a ponadto europejską debatę na temat multikulturalizmu czy przykłady Libanu oraz Bośni-Hercegowiny²⁴. Ponadto na tle art. 25 ust. 5 Konstytucji nasuwa się pytanie, czy regulacja ta będzie dawała podstawy do twierdzenia, iż państwo ma chronić nie tylko prawa indywidualne osób należących do mniejszościowych związków wyznaniowych, ale również prawa grupowe? Pomijając już podniesione wyżej wątpliwości co do takiej perspektywy, należałoby podnieść, iż przy odpowiedzi twierdzącej na tak postawione pytanie – mniejszościowe kościoły i inne związki wyznaniowe byłyby lepiej chronione od instytucji i zrzeszeń osób obywatelstwa polskiego należących do mniejszości narodowych i etnicznych, a to byłoby w sprzeczności m.in. z art. 32 ust. 1 i 2 Konstytucji. Lepsza ochrona w tym kontekście polega na tym, że te pierwsze w przeciwieństwie do tych drugich mają prawo zawierania umów otwierających drogę do regulacji ich statusu prawnego w drodze ustawy, czego nie mają prawa uczynić te drugie, np. ich stowarzyszenia czy związki stowarzyszeń, i nie zmienia tej konstatacji fakt, iż te drugie mają swoich reprezentantów w Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Inna wątpliwość dotyczy tego, czy na gruncie art. 25 ust. 5, ale też ust. 3 i 4 samo państwo nie wykazuje pewnych dążeń dla pozyskania swoistej transcendentnej legitymizacji dla swojego istnienia? Sprawujący władzę mogą zetem uznawać państwo za *societas imperfecta*. Jeśli taka tendencja ma miejsce, grozi to polityzacją religii i jej etatyzacją. W ostateczności Jeffersonowski „mur separacji” zabezpiecza autentyzm i żywotność religii, jak również wiarygodność świadectwa w świecie wówczas, gdy wspólnotom religijnym nie towarzyszy *bracchium saeculare*. Zawsze bowiem może powstać pytanie, w jakim stopniu posłannictwo związków wyznaniowych jest zgodne z uwikłaniem w takie bądź inne mechanizmy władzy ich doczesnych struktur organizacyjnych? Do jakiego jednak stopnia jest możliwy i pożądany powrót do czasów

²⁴ Na temat komunitaryzmu w różnych jego postaciach we współczesności zob. L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 1999, s. 128, 134-147.

przedkonstantyńskich, w których owego uwikłania nie było? Czy możliwa jest – wzięwszy pod rozwagę uniwersalizm i antropocentryzm posługi np. kościołów chrześcijańskich – ścisła separacja ich od wszelkich zjawisk doczesności, w tym aspektów politycznych? Samo państwo na gruncie art. 25 ust. 5 może uchodzić wobec związków wyznaniowych za udzielające dóbr symbolicznych w postaci prestiżu i uznania, jednakże hermetyczne trzymanie się przez nie z daleka od przejawów życia, w tym publicznego, może rzutować na małą wiarygodność wyznawanych zasad, być uznane za „marzycielstwo”, oddalone od realiów egzystencji każdego człowieka. Wspólnoty religijne muszą, rzecz jasna, bronić swojej specyfiki przed zawłaszczeniem jej przez decydentów politycznych, instrumentalizacją i uzurpacją. Inaczej będzie aktualne zagrożenie „konstantynizmem”, definiowanym jako porozumienie między kościołami a władzą polityczną, w ramach którego utożsamiają się one ze strukturami władzy swoich społeczeństw, zamiast za swoją powinność przyjmując wzywianie możliwych tego świata do skromności²⁵.

Amerykański teolog katolicki George Weigel stwierdził, analizując współczesny wymiar relacji między *regnum* a *sacerdotium*: „Kościół najlepiej osiąga tę wolność [swojej działalności – P.A.L.], gdy nie jest ograniczony przez państwo ani też nie szuka jego błogosławieństwa. Kościół powinien ufać w to, że jest wspólnotą transcendentną. Wolny Kościół w wolnym państwie [tu autor nawiązał do formuły Camillo Cavoura z XIX wieku – P.A.L.] oznacza także, że państwo nie przypisuje sobie charakteru sakralnego. Sojusz tronu i ołtarza w klasycznym, europejskim sensie oznacza, że ołtarz daje tronowi rodzaj błogosławieństwa, na które tron nie zasługuje”²⁶. Na niebezpieczeństwo zbyt ścisłych związków między tronem a ołtarzem – a takie mogą wynikać z odczytania nie tylko ust. 5 art. 25, ale także 3 i 4 – wskazuje Zbigniew Nosowski. Wskazał na ryzykowność partnerstwa między państwem a kościołem, gdyż zakłada ono ścisłą współpracę obu stron, a wówczas łatwo mogą ulec zatarciu granice między tym, co świeckie, a tym, co

²⁵ Tak to ujął John Howard Yoder za Robertem L. Wilkenem w artykule pt. *W obronie Konstancyjny*, „First Things” (edycja polska) 2007, nr 5, s. 87

²⁶ Opinia ta została przedrukowana z miesięcznika „Powściągliwość i Praca” 1993, nr 11 – w pracy Jerzego Grucy pt. *Spór o konkordat*, Warszawa 1994, s. 30.

religijne, tym, co boskie, a tym, co cesarskie. Ścisłe partnerstwo może przybrać formę sojuszu obu stron, a historia pokazała, iż na takim rozwiązaniu na dłuższą metę traci religia, zarówno w sensie autorytetu, jak i liczby wyznawców. Traci wówczas ona także tych, którzy nie identyfikując się z czynnikami politycznymi, przenoszą swój protest również na religię²⁷.

T. Szczech wskazuje na pogląd tzw. chrześcijańskiego pluralizmu, w myśl którego najlepszą gwarancją wolności sumienia chrześcijan jest istnienie niezależnych od państwa demokratycznych wspólnot religijnych, gdzie studiowana jest Biblia, gdzie nie ma kar kościelnych za „nieprawomyślne” wnioski z jej lektury. Natomiast dokonując rejestracji związku wyznaniowego, państwo – zdaniem wymienionego wyżej – dokonuje donacji „szaty Dejaniry”, którą przywdziewa jako piękny dar, ale powoduje ona przekształcenie wspólnoty religijnej w zrzeszenie, ze wszystkimi wpływającymi stąd implikacjami. Rejestracja oznacza wejście w relacje z państwem ze strony danego związku, oswojenie go z językiem prawnym i dążeniem do posługiwania się przezeń językiem aktów prawnych, co formalizuje relacje wewnątrz grupy. Z kolei indywidualizacja stosunku państwa do danego związku w formie ustawy wznaga biurokratyzację zrzeszenia²⁸. Trzeba jednak zauważyć, iż nie ma na gruncie prawa polskiego obowiązku rejestracji grup religijnych w znaczeniu socjologicznym. Ich sympatycy objęci są gwarancjami wolności sumienia i wyznania wynikającymi z art. 53 Konstytucji, ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jak również odpowiednimi zapisami umów międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę, np. art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka.

Wyżej wskazano na niebezpieczeństwo biurokratyzacji struktur związków wyznaniowych, mających zindywidualizowane ustawowo relacje z państwem. W tym aspekcie art. 25 ust. 5 może być czynnikiem wzmacniającym tę tendencję. Dlaczego? Dlatego że uzyskanie regulacji opartej na tym zapisie konstytucyjnym może być interesujące dla „urzędników” kościelnych w strukturach centralnych, np. ze względu na zasiadanie w organach opiniodawczo-konsultacyjnych różnych resortów, imponowa-

²⁷ Z. Nosowski, *Boskie i cesarskie 2010*, „Więź” 2010, nr 11-12, s. 51.

²⁸ T. Szczech, *Rejestracja Kościołów*, s. 224 (wraz z treścią przypisu nr 1), 226-228.

nie bliskości władzy i wyobrażenia o szybkości rozwiązywania w związku z tym problemów, które przynosi np. praktyka administracyjna. Tymczasem dla wiernych i duchownych „na dole” owe zabiegi mogą być uznane za niezbyt wskazane, np. ze względu na względnie zadowalający stan spraw pod rządami od lat obowiązujących indywidualnych ustaw wyznaniowych albo wystarczalności samej tylko ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, np. ze względu na niewielką liczebność danego związku. Zabiegi o tę regulację mogą mieć w obrębie struktur religijnych również wymiar aspiracji personalnych, bez większego związku ze staraniami o równouprawnienie, choć z powodu takich pobudek trudno byłoby racjonalnie winić art. 25 ust. 5 o to, że istnieje i może prowokować motywacje pozamerytoryczne. Groźba etatyzacji, „zrzędniczenia” i zrutynizowania pewnych działań związków wyznaniowych na tle art. 25 ust. 5 może przejawiać się w tym, że w zamian za pewne przywileje mogą one tracić na swojej autentyczności, a w ich przypadku istotne i umacniające społeczność są więzi poziome, a nie hierarchiczne, wynikające ze struktur biurokratycznych więzi pionowe, co nie oznacza, iż ich istnienie *per se* wiedzie do rutynizacji działań.

Nasuwa się pytanie: do jakich granic i czy w ogóle związki wyznaniowe potrzebują autoryzacji swego posłannictwa? Na pewno np. w sferze uznania cywilnoprawnych skutków ślubów w formie religijnej, ubiegania się o zwolnienia podatkowe, dotacje na konserwację zabytkowych budowli sakralnych, uznania osobowości prawnej instytucji, za których pośrednictwem występują one w obrocie prawnym, przy staraniach o prowadzenie duszpasterstw specjalnych, niektórych formach kultu publicznego, możliwości nauczania religijnego w publicznych placówkach szkolnictwa, obecności w systemie publicznej radiofonii i telewizji. Jednakże muszą uważać, by poprzez finansowanie z pieniędzy publicznych (np. etatów dla kapelanów wojskowych)²⁹ nie utracić swojego odrębnego i odmiennego charakteru i nie stać się odmianą „rządowych organizacji pozarządowych”³⁰.

²⁹ Por. M. Górka, *Parafie odmaszerować*, „Gazeta Wyborcza” z 14 lutego 2011 r., s. 3.

³⁰ Aby nie powtórzyć np. obecnej sytuacji w Federacji Rosyjskiej, gdzie funkcjonują pozornie niezależne od rządu, ale przezeń finansowane organizacje pozarządowe.

William A. Galston stwierdza, iż w warunkach pluralizmu najlepiej odnajdą się te wspólnoty, które koncentrować się będą na wewnętrznym stanie ducha, nie mają oczekiwań wobec polityków, i chcą rozwijać się bez zewnętrznych ingerencji i uznają swój ograniczony udział w prawodawstwie³¹. Z. Łyko stwierdza, iż kościół jako wspólnota wierzących o określonej doktrynie, kulcie i organizacji, która nastawiona jest na realizację religijnych potrzeb wiernych, nie powinien zabiegać o cele polityczne, w tym o *ius imperii*, a więc władzę rządu³². W swoim głosie w dyskusji francuski dominikanin, ojciec Gabriel Nissim z Międzynarodowego Katolickiego Stowarzyszenia Komunikacji Społecznej, przestrzegł wiernych swojego wyznania przed wzmoczoną obroną siebie jako instytucji, zauważając, że gdy jego kościół broni wartości ludzkich, jest słuchany, gdy broni siebie samego i ustalonego miejsca w społeczeństwie, nie jest słuchany. Z kolei w swoim głosie w dyskusji T.J. Zieliński zauważył, iż kościoły chrześcijańskie chcą tworzyć koalicje dla załatwiania wąsko pojmowanych interesów, bywają często nastawione egoistycznie, myśląc przez pryzmat swoich potrzeb i swoich wolności. Potrzebna jest szersza perspektywa widzenia, która będzie uwzględniała szeroko rozumiany dialog, w jakim – za wzorem zapisu konstytucji Niemiec z 1919 r. – powinny również partycypować stowarzyszenia światopoglądowe³³. Zdaniem tego autora, występuje jeszcze jeden niezamierzony efekt działania nierzymskokatolickich związków wyznaniowych – ilekroć Kościół katolicki będzie uzyskiwał nowe przywileje, tylekroć one również będą o nie zabiegały, dając „sankcję nowej, nierządsko przesadnej, ekspansji religii w życiu publicznym”³⁴.

W przypadku art. 25 ust. 5 poważne wątpliwości dotyczą też „sędziowania we własnej sprawie”, a przecież *nemo iudex in causa sua*.

³¹ M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 119.

³² Z. Łyko, *Quae sunt Caesaris, Caesari*, w: *Państwo, prawo, obywatel. Zbiór studiów dla uczczenia 60-lecia urodzin i 40-lecia pracy naukowej profesora Adama Łopatki*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 91.

³³ *Europa dialogu. Być chrześcijaninem w pluralistycznej Europie. VI Zjazd Gnieźnieński, Gniezno, 16-18 września 2005*, Gniezno 2005, s. 52, 58.

³⁴ T.J. Zieliński, *Konsekwencje konkordatu polskiego z 1993 r. dla sytuacji prawnej nierzymskokatolickich związków wyznaniowych*, w: *Dziesięć lat konkordatu polskiego*, red. C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2009, s. 58.

Czy jest rzeczą dopuszczalną, że kościoły i inne związki wyznaniowe na mocy art. 25 ust. 4 i 5 drogą metody układowej redagują wspólnie ze stroną rządową przepisy „dla siebie”, oczekując w tej materii najlepiej bezdyskusyjnej aprobaty parlamentarnej, podczas gdy inne grupy życia społeczno-gospodarczo-zawodowego analogicznej procedury nie posiadają? Jak zauważa Ryszard M. Małajny, odrębne normowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych jest anachroniczne, gdyż na tej zasadzie konieczne byłoby odrębne regulowanie sytuacji prawnej każdej partii politycznej, związków zawodowych, organizacji kombatanckich itp.³⁵ Identyczne stanowisko zajął też Dionizy Tanalski, stwierdzając, iż Konstytucja nie przewiduje zasady wcześniejszej umowy Rady Ministrów z przedstawicielami żadnego innego (poza kościołami i innymi związkami wyznaniowymi) związku, instytucji czy zbiorowości. Stanowi to wyraźne prawne wyróżnienie i uprzywilejowanie tych podmiotów pozostające – zdaniem autora – w sprzeczności z zasadą bezstronności wysłowioną w art. 25 ust. 2 Konstytucji, jak i z zasadą równości wobec prawa³⁶.

W nawiązaniu do podniesionej wyżej przez R.M. Małajnego partykularyzacji prawa, można wskazać choćby ustawę z 16 listopada 1964 r. o Polskim Czerwonym Krzyżu³⁷ czy też z nowszego okresu ustawę z 25 czerwca 1999 r. o Polskiej Organizacji Turystycznej³⁸. Gdzie kończy się ów przesyt czy swoista inflacja partykularyzmów i gdzie tu występuje zasada równości wobec prawa wobec preferencyjnego (być może uprawnionego) traktowania jednych podmiotów kosztem innych, choć rzecz jasna porównać należy rzeczy porównywalne i przywołać tu można orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Czy jednak bilateralizm art. 25 ust. 5 (podobnie jak art. 25 ust. 4) nie narusza w pewien

³⁵ R.M. Małajny, *Głos polemiczny prof. Ryszarda M. Małajnego pt. „Konkordat a ustawy konstytucyjne III RP (Odpowiedź ks. prof. dr h.c. Remigiuszowi Sobańskiemu)”*, Tychy, 20 lutego 1995 r. w: *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996*, red. B. Górowska, wyb. C. Janik, Warszawa 1997, s. 481.

³⁶ D. Tanalski, *Wartości Konstytucji i Konkordatu*, w: *Powrót do prawoponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 127.

³⁷ Dz. U. Nr 41, poz. 276. Zob. *Ustawa o Polskim Czerwonym Krzyżu i Statut Polskiego Czerwonego Krzyża*, red. A. Plewa, Warszawa 1980.

³⁸ Dz. U. Nr 62, poz. 689 ze zm.

sposób systemu demokracji przedstawicielskiej (art. 4 ust. 2 Konstytucji), ograniczając co najmniej funkcję ustawodawczą Sejmu? Czy wobec zastosowań bilateralizmu nie doznaje uszczerbku spójność prawa wyznaniowego (możliwość daleko idących różnic w statusie prawnym związków wyznaniowych), a tym samym abstrakcyjność i generalność norm prawnych?

Art. 25 ust. 5 może sprzyjać umacnianiu w obszarze spraw wyznaniowych swoistej „kultury roszczeniowości” albo – jak to określa Vittorio Possenti – postaw sprzyjających „rewindykacji partykularnych tożsamości”³⁹. Gdzie w takiej sytuacji jest miejsce dla *Salus rei publicae suprema lex esto* i czy nie występuje tu konflikt z zasadą dobra wspólnego, zawartą w art. 1 Konstytucji? Istnieje tu zagrożenie licytacji „w górę” w zakresie żądania przez kolejne związki wyznaniowe takich samych przywilejów na zasadzie: „skoro oni mają, to nam się też to należy”. Kwestią otwartą jest, do jakiego stopnia te zbiorowe rewindykacje są zgodne z ochroną praw jednostek i dążeniem do zachowania pokoju społecznego, także w kontekście ograniczonych możliwości budżetowych państwa.

Niebezpieczeństwem na tle procedury stanowienia prawa wyznaniowego na gruncie art. 25 ust. 5 mogą być roszczenia niektórych związków wyznaniowych do autoryzowania pewnych ich praktyk, mogących być sprzecznymi z prawami człowieka, a w ich obrębie „nie może być stref wyłączeń” od respektowania wypływających z godności każdego człowieka praw ludzkich. Państwo stojące na ich straży może i powinno zastosować wówczas uznane uniwersalnie i regionalnie klauzule limitacyjne, zarówno w odniesieniu do wolności sumienia i wyznania jednostek, jak i wobec *libertas ecclesiae*, np. bezpieczeństwa, porządku publicznego, ochrony zdrowia.

Mimo wagi procedury stanowienia indywidualnych ustaw wyznaniowych opartych na art. 25 ust. 5, związki wyznaniowe nie mogą być uznawane za „współustawodawców”, gdyż działają w ramach prawa polskiego i nie stanowią podmiotów eksterytorialnych. Ów artykuł jest przejawem pewnego samoograniczenia się państwa, ale przecież

³⁹ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 172.

imperium państwa nie może być zastąpione przez swoiste *imperium* wspólnot religijnych. Suwerenistyczne widzenie związków wyznaniowych w porządku prawnym (tak jak w art. 7 Konstytucji Włoch) niweczyłoby choćby zasadę suwerenności narodu rozumianego politycznie, zasadę demokratycznego państwa prawnego, podziału i równoważenia się władz.

Relacje między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi to również spory o m.in. różne koncepcje moralności, aczkolwiek w sporach tych brak jest „superarbitra”. Poza tym wspólnoty religijne ryzykują, iż posiadając już „swoją” indywidualną regulację ustawową, będą niczym np. grupy interesów bronić uzyskanych tą drogą udogodnień, nawet jeżeli wskutek m.in. trudności budżetowych państwa w związku z kryzysowymi zjawiskami gospodarczymi dojdzie do trudności w dalszej realizacji przywilejów. Broniąc swoich symbolicznych „spichlerzy”, ryzykują wówczas zarzut braku dbałości o dobro wspólne, a przecież nie egzystują one w społecznej próżni.

Istotne jest pytanie o rzeczywiste równouprawnienie związków wyznaniowych na gruncie art. 25 ust. 5 – w kontekście skali uprawnień tych, które funkcjonują na podstawie wpisu do rejestru. Te bowiem związki dysponują mniejszym dalece zakresem uprawnień od innych mniejszościowych, które posiadają „własną” ustawę. Dotyczy to chociażby ich nieobecności medialnej w publicznej radiofonii i telewizji. Istotne jest też pytanie o prawa osób wierzących, niezrzeszonych w związkach wyznaniowych i wystarczalność względem nich aktualnych sformułowań ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, choć nie jest to problem związany z art. 25 ust. 5 Konstytucji.

Aktualne również na gruncie polskim są niedogodności układowej regulacji stosunków państwa ze związkami wyznaniowymi, o których w odniesieniu do Włoch nadmieniał P. Stanisz, np. wydłużenie procesu legislacyjnego poprzez obligatoryjną przedparlamentarną fazę rokowań czy rozszerzającą interpretację zakresu kwestii podlegających regule bilateralizmu, co ograniczać może wyraźnie rozdzielność obu sfer, jak również powielanie porozumień bardzo do siebie zbliżonych przedmiotowo, w sytuacji dużych różnic doktrynalnych⁴⁰.

⁴⁰ P. Stanisz, *Porozumienia*, s. 117, 201, 212, 214.

PODSUMOWANIE

Ukształtowana od połowy XIX wieku na ziemiach polskich technika legislacyjna regulowania indywidualnie relacji państwa do określonego kościoła lub innego związku wyznaniowego została podtrzymana w okresie II Rzeczypospolitej. Na początku lat 80. XX wieku *de facto* powrócono do niej, podejmując prace nad projektem ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, uwieńczone powodzeniem w 1989 r. Z kolei w tym samym roku, w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania już formalnie powrócono po półwieczu do tej metody, przewidując w niej możliwość unormowania stosunków obustronnych ze związkami wyznaniowymi wpisanymi do rejestru w drodze odrębnej ustawy. Realizowano ów zapis w 1997 r. w odniesieniu do ustawowej regulacji statusu dwóch związków wyznaniowych wpisanych do rejestru ówczesnie prowadzonego przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji: Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich oraz Kościoła Zielonoświątkowego.

Kształt polskiego bilateralizmu wpływający z art. 25 ust. 5 Konstytucji wynikał z potrzeby znalezienia adekwatnego instrumentu „równoważącego” konkordatową (a więc prawnomiędzynarodową) regulację stosunków z Kościołem katolickim. Potrzeba owych poszukiwań wynikała z przywiązywania wagi we wszystkich projektach konstytucyjnych (z wyjątkiem projektu Konfederacji Polski Niepodległej) do zasady równouprawnienia wyznań. W ten sposób – ze względu na podobieństwo struktury wyznaniowej państwa, odwołano się do modelu włoskiego bilateralizmu jako inspiracji w naszych pracach ustrojotwórczych lat 1993-1997. Debata konstytucyjna, mająca miejsce po podpisaniu Konkordatu, wskazywała (choć nie były to głosy wyłączne) na potrzebę rozszerzenia metody układowego tworzenia indywidualnych ustaw wyznaniowych również na nierzym-skokatolickie związki wyznaniowe. Jakkolwiek trudno zaprzeczyć, iż rokowania z nimi wieńczone nie są jak dotąd protokołem przyjęcia dokumentów legislacyjnych, a umową, o której mowa w samej Konstytucji, co podnosi rangę tych działań, ale zarazem je wydłuża. Jest to dla Rady Ministrów, a konkretniej dla ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych

i jego aparatu urzędniczego, pewien dodatkowy skutek konkordatowej regulacji statusu Kościoła katolickiego w kontekście respektowania formalnego wymiaru równouprawnienia.

Powyżej dokonano zestawienia argumentów optujących za i oponujących przeciw konstytucyjnej regulacji bilateralizmu w relacjach państwa do nierzymskokatolickich kościołów i innych związków wyznaniowych. Zostały ukazane szanse i zagrożenia związane z tym unormowaniem. Jest kwestią praktyki legislacyjnej, która z tych perspektyw patrzenia na sprawę zwycięży. Państwo powinno pamiętać, iż art. 25 ust. 5 nie może być dekoracją konstytucyjną bez implementacji w formie ustaw wyznaniowych, tym bardziej wobec złożonej liczby wniosków o rozpoczęcie pertraktacji. Jego celem jest urzeczywistnienie zasady równouprawnienia wobec podmiotów silnie zagrożonych dyskryminacją, np. poprzez fakt pomijania obecności mniejszościowych związków wyznaniowych i ich przedstawicieli np. w mediach publicznych czy też w systemie edukacji szkolnej. Stopień realizacji art. 25 ust. 5 będzie miernikiem rzeczywiście niedyskryminacyjnego traktowania nierzymskokatolickich wspólnot religijnych.

Wzorzec, jakim jest jedna, wspólna dla absolutnie wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych ustawa, jest postulatem istotnym z punktu widzenia równouprawnienia, lecz ta droga (znana np. Słowenii czy Republice Czeskiej) nie jest możliwa do zrealizowania m.in. ze względów opisanych wyżej. Rozwiązanie zawarte w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP nie jest idealne, ale to nie wino ani tytoń – nie musi się uleżeć, tym bardziej, że w roku 2012 minęło 15 lat zarówno od uchwalenia, jak i wejścia w życie tego rozwiązania. Skoro jest zawarte w prawie i to najwyższej rangi w hierarchii źródeł powszechnie obowiązującego prawa, a zarazem nie ma realnych perspektyw na jego zmianę bądź skreślenie – powinno być realizowane.

ADVANTAGES AND DISADVANTAGES
OF THE BILATERAL REGULATION OF THE RELATIONS BETWEEN THE STATE
AND NON-ROMAN CATHOLIC CHURCHES
AND OTHER RELIGIOUS ORGANIZATIONS REFERRED TO
IN ARTICLE 25(5) OF THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF POLAND

Summary

A new method of regulating the relations between the state and religious organizations provided for in Article 25(5) of the 1997 Constitution has a number of advantages but is not free from flaws. No doubt, the adopted bilateral approach enables both parties – churches and the state – to determine mutual rights and obligations in the spirit of partnership. It further allows for the specific attributes of a given religious organization in terms of its relation to the public authorities (and vice versa). The departure from the unilateral concept of regulating the status of religious organizations by the state also affirms the recognition of their non-religious role as components of the civil society, e.g. as community, charitable, cultural or educational organizations. Notwithstanding the foregoing, the constitutional novelty of Article 25(5) of the Constitution must also be seen against the backdrop of the principle of equality between churches and other religious organizations, set out in Article 25(1) of the Constitution. The article attempts to envisage the difficulties that a departure from bilateralism might entail, especially when coupled with the return to the concept of a single legal act governing all denominations. The author also highlights the threats that may arise from the abuse of Article 25(5) by religious organizations entitled to undertake such a regulation.

Keywords: bilateralism, the relations between the state, churches and other religious organizations, the Constitution of the Republic of Poland

Thumaczenie: Konrad Szulga

PAWEŁ SOBCZYK

KILKA UWAG O BEZSTRONNOŚCI WŁADZ PUBLICZNYCH NA KANWIE WNIOSKU O USUNIĘCIE KRZYŻA Z SALI POSIEDZEŃ SEJMU RP¹

1. ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

Grupa posłów na Sejm RP VII kadencji zwróciła się w trybie art. 10 ust. 1 pkt 13 Regulaminu Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej² do Marszałka Sejmu VII kadencji pani Ewy Kopacz (9 listopada 2011 r.) „o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, który znajduje się w sali posiedzeń Sejmu RP”³.

Wnioskodawca wskazał, iż obecność krzyża łacińskiego w sali posiedzeń Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej jest niezgodna z art. 25

¹ Artykuł został napisany przed opublikowaniem w „Zeszytach Prawniczych Biura Analiz Sejmowych” opinii na temat wniosku dotyczącego usunięcia krzyża z sali posiedzeń Sejmu. W związku z tym brak w nim odniesień do istotnych, z punktu widzenia omawianej problematyki, opracowań: R. Piotrowski, *Opinia na temat wniosku dotyczącego „wydania zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP”*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych” 2011, nr 4(32), s. 55-77; R. Wieruszewski, *Opinia na temat wniosku Klubu Poselskiego Ruch Palikota o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, tamże, s. 78-87; D. Dudek, P. Stanisław, *Opinia prawna w sprawie wniosku grupy posłów o usunięcie krzyża z sali posiedzeń plenarnych Sejmu RP*, tamże, s. 88-104; L. Morawski, *Opinia w sprawie wniosku grupy posłów o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego znajdującego się w sali posiedzeń Sejmu RP*, tamże, s. 105-112.

² Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 lipca 1992 r. Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. M.P. z 2012 r., poz. 32).

³ <http://www.ruchpalikota.org.pl/artykuly/wniosek-do-marszalka-sejmu-w-sprawie-usuniecia-krzyza-lacinskiego-znajdujacego-sie-w-sali-p> (dostęp: 11.04.2012).

ust. 2⁴ w związku z art. 7 i art. 32 ust. 1 i 2 oraz art. 53 ust. 1 i 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.⁵, z art. 13 w związku z art. 9 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności⁶ oraz z art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r.⁷, a także z art. 10 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸.

Wniosek koncentruje się przede wszystkim na konstytucyjnej zasadzie bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, (art. 25 ust. 2 Konstytucji RP), jednak ze względu na funkcjonalne powiązanie między zasadami sformułowanymi w art. 25 Konstytucji odnosi się także do zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1) oraz ich autonomii i niezależności (art. 25 ust. 3)⁹.

We wniosku słusznie napisano, iż Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim, którego władze publiczne, w tym władza ustawodawcza, powinny zachowywać bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Wnioskodawca, analizujący konstytucyjną zasadę bezstronności władz publicznych, przedstawił w uzasadnieniu różne stanowiska przedstawicieli doktryny. Trudno jednak podzielić wnioski, do jakich doszedł na podstawie

⁴ Art. 25 ust. 2 Konstytucji RP: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”.

⁵ Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.

⁶ Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

⁷ Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁸ Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 ze zm.

⁹ W niniejszym opracowaniu autor nie podejmuje dyskursu na temat zasadności posadowienia konstytucyjnej zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych w art. 25 określającym relacje państwo–kościół. Za uzasadnione w pewnym sensie uznać należy poglądy autorów, których zdaniem bezstronność stanowi dopełnienie i konsekwencję wolności sumienia i religii, czemu został poświęcony art. 53 Konstytucji. Por. R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Włodzisławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2003, s. 293.

art. 25 ust. 2 Konstytucji, a zwłaszcza stwierdzenie, iż „Obecność krzyża łacińskiego zwisającego ponad głowami posłów stanowi permanentne naruszenie gwarancji bezstronności władzy publicznej w sprawach religii, a zatem oznacza stan permanentnego bezprawia, trwający już 14 lat”.

2. ORGANY WŁADZY PUBLICZNEJ JAKO PODMIOT BEZSTRONNOŚCI

Konstytucyjna zasada, sformułowana w art. 25 ust. 2 ustawy zasadniczej, dotyczy bezstronności organów władzy publicznej a nie państwa, jak często błędnie przedstawia się ten przepis konstytucyjny zarówno w opracowaniach naukowych, jak i publicznym dyskursie¹⁰. Władze publiczne to nie państwo. Ustrojodawca wyraźnie określił podmiot bezstronności poprzez sformułowanie „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej”. Władze publiczne to nie tylko władze państwowe, czyli administracja państwowa w sensie ścisłym, ale także wszystkie inne władze publiczne, wśród których w pierwszej kolejności należy

¹⁰ Por. np. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne*, „Forum Iuridicum” 2005, nr 4, s. 105-125; Z. Rau, *Perfekcjonizm, paternalizm i neutralność państwa w liberalizmie klasycznym i współczesnym*, w: *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, red. L. Dubel, Lublin 2003, s. 77-101. W literaturze przedmiotu bezstronność państwa i bezstronność władz publicznych są także traktowane zamiennie, np. J. Szymanek pisał „Bezstronność państwa (władz publicznych) w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, przy jednoczesnym zapewnieniu swobody wyrażania tych przekonań w życiu publicznym, jest jedną z cech określających stosunek państwa do szeroko pojmowanej problematyki stosunków państwowo-kościelnych, jaką zawarł ustawodawca w Konstytucji RP”. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, z. 5, s. 32. Tenże, interpretując konstytucyjną zasadę autonomii i niezależności, pisał m.in.: „Tym bardziej państwo, które zgodnie z art. 25 ust. 2 Konstytucji, zachowuje bezstronność w sprawach przekonań religijnych” nie powinno samookreślać się światopoglądowo przy użyciu formuły teologicznej, będącej wytworem doktryny jednego ze związków wyznaniowych działających na jego terytorium, gdyż w tym momencie przestaje już być bezstronne”. J. Szymanek, *Regulacja stosunków państwo-kościół w polskich aktach konstytucyjnych XX wieku*, „Przegląd Sejmowy” 2002, nr 3, s. 43. Por także R. Stefański, *Neutralność światopoglądowa państwa jako wyraz poprawności politycznej*, w: *Poprawność polityczna – równość czy wolność*, red. R. Stefański, Toruń-Kielce 2007, s. 119-124.

wymienić władze samorządowe oraz inne organy tzw. administracji pośredniej, do jakich zalicza się m.in. władze spółdzielcze, szkolne¹¹.

Warto zwrócić uwagę, iż pojęcie „władze państwowe” zostało zastąpione przez pojęcie „władze publiczne” w projektowanym przepisie konstytucyjnym w ostatnim etapie prac nad Konstytucją z 1997 r. na wniosek Prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego. Na mocy postanowień art. 8 ustawy konstytucyjnej o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji RP z dnia 22 kwietnia 1994 r. Marszałek Sejmu, jako Przewodniczący Zgromadzenia Narodowego, przesłał Prezydentowi RP Aleksandrowi Kwaśniewskiemu Konstytucję uchwaloną w drugim czytaniu. Prezydent RP dnia 24 marca 1997 r. przesłał swoje propozycje zmian dotyczące 41 artykułów Konstytucji¹². Wśród propozycji zmian zgłoszonych przez Prezydenta RP znalazła się propozycja dotycząca artykułu o relacjach państwo–kościół. Prezydent proponował zastąpić w art. 25 ust. 2 wyrazy „władze państwowe” wyrazami „władze publiczne”. Propozycje prezydenckie stały się przedmiotem prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego dnia 26 marca 1997 r., która rekomendowała przyjęcie większości propozycji zmian. Kilkaście z nich zostało zawartych w sprawozdaniu¹³ w brzmieniu autopoprawek zgłoszonych przez przedstawicieli Prezydenta RP pod wpływem argumentów prezentowanych przez członków Komisji Konstytucyjnej¹⁴.

¹¹ Podzielić należy spostrzeżenie W. Brzozowskiego, iż rozważania dotyczące pojęcia władz publicznych nie są w polskiej literaturze przedmiotu obszerne. Por. W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa 2011, s. 54-57.

¹² Por. *Propozycje zmian do tekstu konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe 22 marca 1997 r.* Druk Zgromadzenia Narodowego nr 16, s. 1, w: *Zgromadzenie Narodowe 1993-1997. Druki 1-17*, Warszawa 1997, s. 1-11 (Biblioteka Sejmowa).

¹³ *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie zmian zgłoszonych przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej do tekstu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 22 marca 1997 r.* Druk Zgromadzenia Narodowego nr 17, w: *Zgromadzenie Narodowe 1993-1997. Druki 1-17*, Warszawa 1997, s. 1-8 (Biblioteka Sejmowa).

¹⁴ Por. R. Chruściak, *Przygotowanie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. – Przebieg prac parlamentarnych*, Warszawa 1997, s. 115-116.

Przedstawiciel Prezydenta RP Ryszard Kalisz wskazał, iż „Według zasady przyjętej przy redagowaniu konstytucji określenie »władza publiczna« zajmuje pozycję nadrzędną nad pojęciem: »władza państwowa«. Zaś termin: »władze publiczne« w rozumieniu ogółu organów władzy tego rodzaju jest nadrzędny wobec terminu: »władze państwowe«”¹⁵. Określenie „władze publiczne” jest zatem szersze, gdyż obok takich władz, jak Prezydent czy Sejm, obejmuje również organy samorządu. Wypowiedź ta spotkała się z pełną akceptacją prof. Piotra Winczorka, posła Krzysztofa Janika (Sojusz Lewicy Demokratycznej) i posła Piotra Ikonowicza (Polska Partia Socjalistyczna) oraz sprzeciwem senatora Piotra Andrzejewskiego (NSZZ „Solidarność”), poseł Ireny Lipowicz (Unia Wolności) oraz posła Waldemara Pawłaka (Polskie Stronnictwo Ludowe). W wyniku głosowania Komisja Konstytucyjna wniosek o przyjęcie tej propozycji zmiany w art. 25 ust. 2 przyjęła¹⁶.

W związku z tym, że bezstronność dotyczy organów jednoosobowych i kolegialnych, „Zasady bezstronności władz publicznych nie należy interpretować w ten sposób, że członkowie organów władzy (np. posłowie, ministrowie, radni) muszą ukrywać swoje przekonania – jakiegokolwiek by one były, że decyzje władcze nie mogą uwzględniać racji moralnych, że obywatele winni unikać publicznego manifestowania swojego stanowiska w kwestiach wiary lub światopoglądu. Przeciwnie działania władz publicznych muszą respektować wolności religijne każdego człowieka, a także wolność wychowania i nauczania, rozpowszechniania poglądów i informacji, prowadzenia badań i ogłaszania ich wyników oraz wolność twórczości artystycznej”¹⁷. A zatem przepisy art. 32, 48, 53, 54, 70 ust.

¹⁵ Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn XLVI*, Warszawa 1998, s. 6.

¹⁶ Por. Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, *Biuletyn XLVI*, s. 6-7. *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projektach zmian zgłoszonych przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej do tekstu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 22 marca 1997 r. Druk Zgromadzenia Narodowego nr 17, s. 2, w: Zgromadzenie Narodowe 1993-1997. Druki 1-17, Warszawa 1997, s. 1-8 (Biblioteka Sejmowa).*

¹⁷ J. Majchrowski, P. Winczorek, *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1998, s. 49. Inaczej kwestię tę postrzega P. Borecki, którego zdaniem „Neutralność państwa świeckiego rozciąga się na wszystkich funkcjonariuszy państwowych przy

3 oraz 73 Konstytucji RP należy traktować jako przepisy w stosunku do art. 25 ust. 2 komplementarne i fundamentalne zarazem, jeżeli chodzi o poszanowanie przekonań poszczególnych osób.

Zasada zachowania przez władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych wiąże się zatem z zapewnieniem swobody ich wyrażania w życiu publicznym¹⁸. Wnioskodawca tymczasem nie zauważył (albo nie chciał zauważyć), iż organy władzy publicznej – także te wybrane w demokratycznych wyborach, tworzą ludzie o określonych przekonaniach religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Mają oni zatem prawo – podobnie jak każdy (zgodnie z art. 53 Konstytucji) – wyrażania przekonań, także na forum organu, który tworzą. Bezstronność nie oznacza zatem, jak chciałby wnioskodawca, aby wyrażana była tylko bezwyznaniowość czy też inaczej – poglądy sekularystyczne, a wszystkie inne poglądy, włącznie z chrześcijańskim, którego symbolem jest krzyż, nie. Takie rozumowanie prowadzi bowiem do całkowitego eliminowania przekonań religijnych ze sfery publicznej, z wyjątkiem przekonań agnostycznych i ateistycznych. W ten sposób rozumiana bezwyznaniowość staje się afirmacją gwarancji wolności sumienia i religii w aspekcie negatywnym, który oznacza nakaz powstrzymania się od uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych, ze względu na przekonania innych osób¹⁹. Warto odnotować, iż

wykonywaniu funkcji urzędowych. Nie powinni oni kierować się własnymi sympatiami czy opcjami religijnymi bądź światopoglądowymi przy wydawaniu decyzji i rozstrzyganiu sporów. Spoczywa na nich obowiązek bezstronnego postępowania wobec zróżnicowanych pod względem religijnym obywateli oraz powstrzymania się przed manifestowaniem swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych w związku z wykonywaniem funkcji publicznych”. P. Borecki, *Państwo*, s. 115.

¹⁸ K. Pyclik, *Wolność sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej (zalożenia aksjologiczno-prawne)*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak., A. Preisner, Warszawa 2002, s. 453-454.

¹⁹ Na temat tzw. negatywnej wolności religijnej na kanwie wyroku Lautsi przeciwko Włochom pisał M. Piechowiak. Zwrócił on m.in. uwagę, iż na kanwie wyroku „Negatywna wolność religijna może być z pewnością charakteryzowana jako wolność niewyrażania żadnej religii. W omawianym wyroku ETPCz dokonał dwojakiego rodzaju dalszego dookreślenia negatywnej wolności religijnej. Po pierwsze, uznał, że wolność ta obejmuje nie tylko nieobecność w otoczeniu podmiotu tej wolności, nabożeństw lub nauczania religii, ale także nieobecność działań i symboli wyrażających, w sposób konkretny lub ogólny, wyznanie,

w orzeczeniu Wielkiej Izby ETPCz z 18 marca 2011 r. przekonania sekularystyczne nie zostały zakwalifikowane jako poglądy religijne, a zatem nie mieszczą się one w gwarancjach art. 9 (wolność myśli, sumienia i religii) Konwencji i art. 2 Protokołu nr 1, ale są przejawem poglądów politycznych, które ewentualnie mogą podlegać ochronie na gruncie art. 10 Konwencji.

Polski ustrojodawca uzupełnił konstytucyjną zasadę bezstronności religijnej, światopoglądowej i filozoficznej organów władzy publicznej gwarancjami zawartymi w art. 53 ust. 7 Konstytucji, z których wynika obowiązek ich powstrzymania się przed ingerencją w sferę wolności sumienia i religii jednostki. Przepisy te, mimo iż w systematyce Konstytucji RP zajmują różne miejsce, należy traktować komplementarnie. Z jednej strony stanowią one gwarancje bezstronności władz publicznych w aspekcie pozytywnym (art. 25 ust. 2), z drugiej natomiast strony zobowiązują władze publiczne do powstrzymania się od wszelkich działań, które naruszałyby konstytucyjne gwarancje chroniące jednostkę ze względu na jej wolność sumienia i religii (art. 53 ust. 7).

3. BEZSTRONNOŚĆ JAKO NEUTRALNOŚĆ W SENSIE OTWARTYM

Przechodząc do wyjaśnienia pojęcia „bezstronność”, należy zwrócić uwagę, iż w polskim prawie konstytucyjnym i wyznaniowym pojęcia te są często utożsamiane. Przykładowo, przywołany przez wnioskodawcę L. Garlicki pisze o „bezstronności (neutralności) państwa w sprawach

religię lub ateizm. Po drugie, tak pojętej negatywnej wolności przyznał pierwszeństwo przed realizacją pozytywnego aspektu polegającego na uzewnętrznianiu przekonań religijnych w sferze publicznej, w tym również polegającego na uzewnętrznianiu przekonań agnostycznych czy ateistycznych. [...] Przyjęta przez Izbę, w wyroku 3 listopada 2009 r., koncepcja wolności religijnej prowadzi do destrukcji prawa do publicznego uzewnętrzniania przekonań religijnych i do destrukcji tolerancji jako podstawowej wartości społeczeństwa demokratycznego”. M. Piechowiak, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy” 2011, nr 5, s. 66-67. Zupełnie odmienne stanowisko, zarówno w sprawie przywołanego wyroku, jak i problematyki negatywnej wolności religijnej, zajął W. Brzozowski, *Glosa do Wyroku Wielkiej Izby z 18 III 2011 w sprawie Lautsi v. Włochy, nr skargi 30814/06*, „Państwo i Prawo” 2011, z. 11, s. 121-126.

przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych²⁰. W innym miejscu L. Garlicki ukazuje neutralność jako synonim nieidentyfikacji: „jest ona oczywistym wynikiem wielości światopoglądów i religii, ale – choć musi oznaczać nieidentyfikację, to nie musi być równoznaczna z ignorowaniem religii jako zjawiska społecznego”²¹. Stanowisko zbliżone do niego prezentuje J. Krukowski (przywołany także przez wnioskodawcę), którego zdaniem „neutralność” i „bezstronność” to synonimy, a istota kompromisu konstytucyjnego w tej materii dotyczy doprecyzowania zasady „neutralności” poprzez „dopisanie klauzuli gwarantującej poszanowanie przez władze państwowe swobody wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym. Doprecyzowanie to podyktowane jest potrzebą zapobieżenia zagrożeniom, jakie mogą wyniknąć z radykalnego pojmowania neutralności”²². Potrzeba owego doprecyzowania wynikała w trakcie tworzenia Konstytucji RP z 1997 r. z faktu wieloznaczności neutralności oraz wykorzystywania pojęcia neutralności światopoglądowej państwa w czasach Polski Ludowej do walki z religią i jej przejawami zarówno w aspekcie indywidualnym (wolność religijna jednostki), jak i wspólnotowym (wolność religijna kościołów i innych związków wyznaniowych)²³.

Należy zwrócić uwagę, iż obok neutralności organów władzy wobec religii w sensie zamkniętym, która oznacza eliminację wszelkich elementów uzewnętrzniania przez ludzi swych przekonań religijnych z życia publicznego, współczesna doktryna wyróżnia bezstronność (neutralność) władz publicznych w sensie otwartym²⁴. Eliminacja

²⁰ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2001, s. 70.

²¹ L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania*, „Prawo i Życie” 1999, nr 11, s. 50.

²² J. Krukowski, *Konstytucyjny system relacji między Państwem a Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi*, w: *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, red. R. Mojak, Lublin 2000, s. 106-107.

²³ Na ten temat pisał m.in. P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008.

²⁴ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 62. Negatywnie na temat dystynkcji między neutralnością otwartą a zamkniętą pisał J. Szymanek, (*Bezstronność*, s. 43). Jego zdaniem „Neutralność bowiem, aby była w ogóle neutralnością, a więc obiektywną postawą wobec cudzych spraw i cudzych sporów, może być właściwie tylko jedna tzn. obojętna”. Wydaje się, iż autor ten, zarzucając nonsens logiczny autorom

uzewnętrzniania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych może polegać m.in. na zakazie uczestnictwa osób sprawujących funkcje publiczne w ceremoniach religijnych z okazji uroczystości państwowych lub na zakazie umieszczania symboli religijnych w lokalach państwowych, mimo że pracujący tam ludzie życzą sobie tego. Formuła neutralności w sensie otwartym dotyczy organów władz publicznych i nakazuje im traktować wszystkich ludzi jednakowo, bez względu na przekonania religijne, światopoglądowe czy filozoficzne. „Neutralność – jak pisał L. Garlicki – nie może przekreślać tradycji kulturowej poszczególnych społeczeństw, co powinno i co znajduje wyraz w aktach normatywnych”²⁵. Formuła ta oznacza jednocześnie obowiązek powstrzymania się przed akceptacją jednej religii, światopoglądu lub filozofii jako jedynie prawdziwej²⁶. Trudno krzyż wiszący w sali obrad Sejmu RP uznać za działanie zmierzające do uznania jednej religii za oficjalną religię państwa, skoro posłowie tworzący kolegialny organ władzy ustawodawczej, jakim jest Sejm, pochodzą z demokratycznych wyborów, a zatem reprezentują nie tylko różne opcje polityczne, ale także religijne, światopoglądowe i filozoficzne.

Uzasadnieniem zastosowania w omawianym przepisie konstytucyjnym pojęcia „bezstronność” są art. 1 i 2 Konstytucji RP (o czym wnioskodawca nie wspomina), w których Rzeczpospolita Polska została określona jako dobro wspólne wszystkich obywateli (art. 1) oraz demokratyczne państwo prawa, urzeczywistniająca zasady sprawiedliwości społecznej (art. 2). Przepisy te wskazują, iż państwo nie jest samo w sobie neutralne aksjologicznie, gdyż poprzez wspomniane przepisy

klasyfikującym neutralność, sam popełnia istotny błąd. Nie chodzi bowiem o to, czy na płaszczyźnie konstytucyjnej neutralność ma formę otwartą czy zamkniętą, ale o sposób jej realizacji przez organy władzy publicznej, a to zupełnie co innego. Podobnie R.M. Małajny stwierdził, że jest to pomysł „tak błyskotliwy, jak próchno w ciemnym borze. Wygląda na to, że został wysmażony jedynie po to, by zagmatwać cały problem. Jest to jedna z metod polemizowania z niewygodnymi poglądami, których nie da się racjonalnie podważyć”. R.M. Małajny, Rec.: *Wojciech Brzozowski, Bezstronność światopoglądowa władz publicznych w Konstytucji RP*, Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2011, 259 s., „Przeгляд Prawa Wyznaniowego” 2011, nr 3, s. 272.

²⁵ L. Garlicki, *Wolność*, s. 50.

²⁶ J. Krukowski, *Polskie*, s. 62.

dokonało wyboru wartości, które determinują ustrój polityczno-społeczny państwa²⁷.

Bezstronność światopoglądowa organów władzy publicznej wiąże się także z konstytucyjną zasadą przyrodzonej godności człowieka oraz koniecznością przestrzegania przez nie wolności sumienia i religii, która została zagwarantowana w art. 53 Konstytucji RP. Oznacza to, iż organy władzy są podmiotem zobowiązaniem do poszanowania wolności religijnej jednostek i grup społecznych²⁸.

W interpretacji zasady bezstronności istotny jest art. 32 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.: „1. Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. 2. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny”. Opierając się na analizie art. 25 ust. 2 oraz art. 32 ust. 1 Konstytucji RP, w praktyce stosowania ustawy zasadniczej należy się spodziewać realizacji zasad tolerancji i równości wszystkich wobec prawa. Innymi słowy można przyjąć, iż zasada bezstronności władz publicznych w sprawie przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych „będzie interpretowana w znaczeniu równego traktowania wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych, a także w duchu jednakowego traktowania przekonań ludzi wyznających jakąkolwiek religię oraz nie podzielających tej wiary”²⁹. Oznacza to, iż w przypadku uznania przez posłów – członków kościołów i innych związków wyznaniowych, które mają różne od krzyża symbole religijne, mogą oni eksponować je w miejscach publicznych³⁰.

²⁷ Por. K. Pyclik, *Wolność*, s. 454.

²⁸ S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 163, por. także J. Osuchowski, *Religia i Konstytucja*, w: *Państwo – Demokracja – Samorząd. Księga jubileuszowa na sześćdziesięciopięciolatecie profesora Eugeniusza Zielińskiego*, Warszawa 1999, s. 93.

²⁹ H. Misztal, *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 218.

³⁰ Na temat wolności sumienia i religii osób sprawujących funkcje publiczne w kontekście konstytucyjnej zasady bezstronności organów władzy publicznej pisał m.in. W. Brzozowski. Zwrócił on uwagę na potencjalny konflikt między gwarancjami wolności sumienia i religii a zasadą bezstronności. Przywołując orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, Federalnego Trybunału Konstytucyjnego i Trybunału Konstytucyjnego

Z zapisu art. 25 ust. 2 *in fine* wynika obowiązek władz publicznych polegający na zapewnieniu warunków swobodnego wyrażania przez każdego w życiu publicznym przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych³¹. „Życie publiczne” należy rozumieć jako możliwość prezentowania poglądów np. podczas zgromadzeń publicznych lub w prasie. Uprawnienie prezentowania swoich poglądów nie ma jednak charakteru bezwzględnego, może zatem podlegać ogólnie przyjętym ograniczeniom. Fundamentalne znaczenie dla ograniczania swobody wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych posiada art. 31 ust. 3 Konstytucji: „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”. W artykule tym została zawarta klasyczna diada ograniczeń ze względu na *bonum commune* (bezpieczeństwo państwa, porządek publiczny, ochrona środowiska, zdrowia i moralności publicznej) i *iura aliorum* (wolności i prawa innych osób).

Istotne znaczenie dla interpretacji zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych ma także fragment preambuły Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: „[...] my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczy-

go oraz stanowisko wybranych przedstawicieli doktryny, doszedł do wniosku, którego nie podzielam (o ile dobrze zrozumiałem wywód), że „przeżywanie przez urzędnika silnego konfliktu między wymogami obowiązującego prawa a prywatnymi przekonaniem religijnymi i światopoglądowymi powinno skutkować rezygnacją ze sprawowanego urzędu, ewentualnie połączoną z dopuszczalnymi w demokracji działaniami na rzecz zmiany tego prawa”. W. Brzozowski, *Bezstronność*, s. 208. Wniosek uważam za zbyt daleko idący, a przede wszystkim nieuwzględniający gwarancji dotyczących statusu jednostki w państwie.

³¹ W tym miejscu podzielić należy pogląd W. Brzozowskiego, który stwierdził, iż „Sam zresztą sposób zredagowania przepisu [art. 25 ust. 2 – P.S.] zdaje się sugerować, że zapewnianie swobody wyrażania przekonań ma się dokonać nie tyle w opozycji do zachowania przez władze publiczne neutralności, co właśnie w związku z jej urzeczywistnieniem”. I dalej „Przepis art. 25 ust. 2 *in fine* odczytuję zatem jako wzmocnienie przepisów rozdziału II Konstytucji RP mówiących o wolnościach łączących się z artykułowaniem stanowiska jednostki, indywidualnie lub wspólnie z innymi, w sprawach o istotnym znaczeniu dla wspólnoty politycznej”. W. Brzozowski, *Bezstronność*, s. 229.

pospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł [...]”. W kwestii bezstronności organów władzy publicznej dotyczy on przekonań ludzi co do różnych źródeł wartości pojmowanych subiektywistycznie. Potwierdzeniem charakterystycznego dla demokracji liberalnej relatywizmu jest tzw. formuła zastępcza *invocatio Dei* pozostająca w ścisłym związku z zasadą bezstronności: „[...] w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej [...]”.

Trudno zatem zgodzić się z konstatacją wnioskodawcy, który słusznie przyjmując za przywołanymi przez siebie wybranymi przedstawicielami doktryny (P. Borecki, L. Garlicki, J. Krukowski, J. Szymanek) konstytucyjną koncepcję bezstronności jako neutralności w aspekcie otwartym, dochodzi do wniosku, że „w formule »otwartej neutralności« nie mieści się dekorowanie gmachów konstytucyjnych organów państwa symboliką religijną, ukierunkowaną na jedno czy kilka wybranych wyznań”³².

Tym bardziej zupełnie niezrozumiała wydaje się insynuacja, jakoby krzyż w sali obrad Sejmu RP był „emanacją dominacji rzymskiego katolicyzmu”³³. Sformułowanie takie może prowadzić do stwierdzenia, iż rzeczywistym uzasadnieniem wniosku „o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, który znajduje się w sali posiedzeń Sejmu RP”, nie jest troska o poszanowanie konstytucyjnej zasady bezstronności organów władzy publicznej, a działanie mające na celu pozyskanie przychylności osób niechętnych do jednego z działających w Polsce związków wyznaniowych. Wnioskodawca stwierdza bowiem, iż krzyż jest symbolem religii chrześcijańskiej, jednak „nie został zawieszony i nie jest broniony przez wojowniczych chrześcijan-baptystów”³⁴.

³² Wniosek, Uzasadnienie pkt 3.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

4. ZASADA BEZSTRONNOŚCI ORGANÓW WŁADZY PUBLICZNEJ W ORZECZNICTWIE SĄDÓW POWSZECHNYCH

4.1. WYROKI SĄDU WOJEWÓDZKIEGO I SĄDU APELACYJNEGO W ŁODZI

W 1990 r. na sali obrad Rady Miejskiej w Łodzi umieszczony został krzyż. W dniu 12 listopada 1997 r. powód zwrócił się do Przewodniczącego Rady Miejskiej z wnioskiem o usunięcie krzyża, powołując się na art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Petycję tę skierowano do komisji, a powodowi nie udzielono odpowiedzi merytorycznej. W związku z tym powód wystąpił do Sądu Wojewódzkiego w Łodzi z powództwem przeciwko Gminie Łódź o ochronę dóbr osobistych.

Sąd Wojewódzki w Łodzi w wyroku z dnia 29 czerwca 1998 r.³⁵ uznał, że roszczenie powoda w konkretnym stanie faktycznym nie jest zasadne. Powód wywodzi bowiem swoje roszczenie z przepisów o ochronie dóbr osobistych. Sąd I Instancji w uzasadnieniu wyroku podjął się m.in., co istotne z punktu prowadzonych rozważań, interpretacji art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, stwierdzając, iż zawieszenie krzyża nie nosi cech bezprawności. „Określona przepisem art. 25 ust. 2 Konstytucji bezstronność światopoglądowa, religijna i filozoficznej władzy publicznej odnosi się do wykonywania funkcji władczej poprzez stanowienia i stosowanie prawa w ramach swojego imperium. Nie odnosi się do wystroju wnętrza pomieszczeń organów kolegialnych. Umieszczenia krzyża nie zakazuje ani Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej odwołująca się w swej preambule także do Boga, ani ustawy zwykle [...]”³⁶

Sąd I Instancji odwołał się także do art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich, art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz wyroku Sądu Najwyższego z dnia 6 września 1990 r.³⁷

³⁵ Wyrok Sądu Wojewódzkiego w Łodzi z dnia 29 czerwca 1998 r., sygn. akt II C 2857/97.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. I PRN 38/90 – OSNCP 1991, nr 10-12, poz. 126.

Sąd Apelacyjny w Łodzi po rozpoznaniu na rozprawie sprawy z powództwa Łukasza M. przeciwko Gminie Łódź o ochronę dóbr osobistych na skutek apelacji powoda od wyroku Sądu Wojewódzkiego w Łodzi z dnia 29 czerwca 1998 r. II C 2857/97 oddalił apelację³⁸.

Sąd Apelacyjny w wyroku z dnia 28 października 1998 r. odniósł się m.in. do symboliki krzyża, zwracając uwagę, iż „Symbol krzyża w doświadczeniach Narodu Polskiego, poza wymową religijną w istocie wszystkich wyznań chrześcijańskich, a nie tylko jednego, wpisał się w świadomości społecznej także jako symbol śmierci, bólu, cierpienia, poświęcenia, oddania czci wszystkim, którzy walczyli i polegli za wolność i niepodległość w okresie walki narodowowyzwoleńczej w czasie rozbiorów oraz w okresie wojny z najeźdźcą”³⁹.

Dalej sąd stwierdził: „symbol krzyża obok godła Państwa stanowi wyraz realizacji przez społeczność własnych praw podmiotowych względem niezwykłych dziejów swego kraju i ludzi, którzy za ten kraj oddali swe życie. Realizacja własnych praw podmiotowych wyłącza bezprawność działania”⁴⁰. Sąd zwrócił uwagę na jedną z fundamentalnych zasad określających status jednostki w państwie, a mianowicie na zasadę wolności, która została wyrażona w art. 31 ust. 2 Konstytucji RP z 1997 r. w następujący sposób: „Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych”. Zdaniem sądu jednostka, korzystając z własnych praw, nie może pozbawić prawa innych do kultywowania swej tradycji, kultury, obyczajowości, realizacji odczuć zbiorowych, które w odniesieniu do bytu i ciągłości Państwa realizowane są przy wykonywaniu funkcji publicznych *sensu largo* w zakresie wykraczającym poza stanowienie i stosowanie prawa⁴¹.

Stąd Sąd Apelacyjny uznał, że „Sam fakt zawieszenia symbolu religijnego w budynku władzy publicznej nie jest wystarczający dla przyjęcia naruszenia swobody sumienia”⁴².

³⁸ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi, z dnia 28 października 1998 roku, sygn. akt I ACa 612/98, OSA 1999, nr 6, poz. 26.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

4.2. WYROKI SĄDU OKRĘGOWEGO I SĄDU APELACYJNEGO W SZCZECINIE

25 listopada 2010 r. Sąd Apelacyjny w Szczecinie oddalił apelację Lesława M. o ochronę dóbr osobistych. W ocenie powoda obecność krucyfiksu narusza m.in. jego podstawowe dobra konstytucyjne określone w art. 25 ust. 2, ponieważ władza publiczna powinna być bezstronna, a używanie przez nią symboliki religijnej narusza jego prawo do równego traktowania przez tę władzę, z uwagi na inny światopogląd religijny⁴³. Jego zdaniem, ekspozycja krzyża w Urzędzie Miejskim, której on nie podziela, może przyczynić się do tego, że jego sprawy mogą być niezłatwione lub złatwione gorzej.

W odniesieniu do zarzutu nieprzestrzegania przez pozwaną zasady bezstronności w sprawach przekonań religijnych wyrażonej w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, Sąd Okręgowy w uzasadnieniu swojego orzeczenia z dnia 26 marca 2010 r. stwierdził, że „bezstronność ta w przypadku polskiego porządku konstytucyjnego nie oznacza obojętności, a raczej – jak przyjmuje orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego – zasadę życzliwego zainteresowania, co przejawia się np. ustawowym uregulowaniem stosunków z niektórymi związkami wyznaniowymi czy kościołami”⁴⁴. Sąd przytoczył w uzasadnieniu wyroku analizę prawnych powinności władz publicznych przeprowadzoną przez Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 2 grudnia 2009 r.⁴⁵ Trybunał wskazał w nim, że na mocy art. 25 ust. 2 władze publiczne są zobowiązane do zapewnienia każdemu swobody przekonań i swobody ich wyrażania w życiu publicznym, a także związanej z tym swobody podejmowania odpowiednich decyzji⁴⁶.

⁴³ Por. Wyrok Sądu Apelacyjnego z dnia 25 listopada 2010 r., sygn. akt I ACa 363/10.

⁴⁴ Wyrok Sądu Okręgowego z dnia 26 marca 2010 r., sygn. akt I C 28/10.

⁴⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 163.

⁴⁶ W tym samym uzasadnieniu do wyroku Trybunał stwierdził także, że „bezstronność władz publicznych w Rzeczypospolitej Polskiej, o której mowa w art. 25 ust. 2 Konstytucji nie może oznaczać faktycznej równości instytucjonalnej między kościołem rzymskokatolickim, dominującym w społeczeństwie polskim pod względem liczby wyznawców, a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Bezstronność władz publicznych w sprawach przekonań religijnych (światopoglądowych i filozoficznych) oznacza natomiast, że dopuszczalna jest zmiana istniejącego status quo w sferze struktury wyznaniowej, jednakże

Apelację od wyroku Sądu Okręgowego powód wywiódł, zarzucając zaskarżonemu orzeczeniu naruszenie art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej poprzez uznanie, że umieszczenie symbolu krucyfiksu na sali konferencyjnej Rady Miejskiej oraz innych pomieszczeniach Urzędu Miejskiego nie skutkuje zachowaniem bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych i światopoglądowych powoda.

Zdaniem apelującego bezprawność działania pozwanej wyraża się m.in. w akceptacji ekspozycji krucyfiksów i krzyży w miejscach publicznych, co w jego ocenie uzasadnia tezę, że pozwana, sprawująca władzę publiczną, nie jest bezstronna w sprawach przekonań religijnych i światopoglądowych oraz nakłania powoda do uznania religii katolickiej jako swojej własnej, czym narusza art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 14 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych.

Sąd Apelacyjny stwierdził, że apelacja powoda okazała się bezzasadna. W przeważającej mierze podtrzymał argumentację sądu okręgowego w sprawie naruszenia dóbr osobistych apelującego⁴⁷.

5. KONKLUZJE

W art. 25 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. została sformułowana zasada bezstronności religijnej, światopoglądowej i filozoficznej organów władzy publicznej, która obok

bez ingerencji państwa, w sposób »naturalny«, w wyniku ewolucji struktury świadomości społecznej, przy istniejącej swobodzie przekonań religijnych czy światopoglądowych i swobodzie wyboru dokonywanego przez każdą jednostkę³⁷.

⁴⁷ Warto odnotować, iż Sąd Apelacyjny zwrócił uwagę, że „w Polsce, krzyże występują nie tylko w, lub przy obiektach sakralnych. Stawiane są np. przy drogach dla upamiętnienia ofiar wypadków, czy dla ostrzeżenia innych przed ich skutkami; na placach, czy skwerach w miastach, we wsiach, czy wręcz poza obszarem zamieszkania, na rozdrożach. **Nadto krzyże wiszą w polskim Sejmie i Senacie** [podkreślenie P.S.]. Nie sposób przyjąć więc, że powód nie zdaje sobie z tego sprawy, czy też – w przypadku sal obrad Sejmu i Senatu – nie dostrzega tego, chociażby oglądając przedstawiane w telewizyjnych programach informacyjnych relacje z posiedzeń. **Powód nie twierdzi jednak, że widok tych krzyży – zwłaszcza w Sejmie i Senacie – narusza jego dobra osobiste** [podkreślenie P.S.]”.

zasad równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1), autonomii i niezależności państwa i kościoła każdego w swoim zakresie (art. 25 ust. 3), współdziałania państwa i kościoła na rzecz dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3) oraz form regulacji stosunków między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4 i 5) stanowi o polskim modelu relacji państwo–kościół⁴⁸. Zasada bezstronności organów władzy publicznej powinna zatem być interpretowana zarówno w kontekście pozostałych zasad określających relacje państwo–kościół, jak i gwarancji wolności sumienia i religii, zawartej w art. 53 Konstytucji RP.

Bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych dotyczy organów władzy publicznej, a nie państwa jako struktury politycznej narodu⁴⁹. Organy władzy publicznej w Rzeczypospolitej Polskiej zarówno indywidualne, jak i kolegialne, są tworzone przez osoby posiadające określone przekonania religijne, światopoglądowe i filozoficzne. Dlatego też mając na względzie poszanowanie wolności sumienia i religii osób pełniących funkcje organów, jak i zasadę bezstronności organów władzy publicznej, w demokratycznym państwie prawa powinna być zachowana formuła neutralności otwartej, w myśl której organy władzy publicznej są zobowiązane do jednakowego traktowania wszystkich ludzi, niezależnie od ich przekonań, z drugiej natomiast strony wstrzymują się przed akceptacją zasad jednej religii, światopoglądu czy filozofii, także o charakterze ateistycznym, agnostycznym czy sekularystycznym.

Zwrócić należy uwagę, iż wbrew stanowisku wnioskodawcy obecność krzyżyka czy też innych symboli religijnych w miejscach publicznych nie jest zaprzeczeniem czy też złamaniem konstytucyjnej zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religij-

⁴⁸ W literaturze przedmiotu słusznie zwraca się uwagę, iż formalne określenie relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi jest efektem długotrwałego poszukiwania rozwiązań kompromisowych. Por. M. Pietrzak, *Stosunki państwo–kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, z. 11-12, s. 178.

⁴⁹ Na temat jednej z koncepcji neutralności władzy i jej znaczenia M. Bożek, *Znaczenie koncepcji władzy neutralnej Benjamina Constanta we współczesnym konstytucjonalizmie*, w: *Konstytucjonalizm a doktryny polityczno-prawne. Najnowsze kierunki badań*, red. R.M. Małajny, Katowice 2008, s. 167-172.

nych, światopoglądowych i filozoficznych. Nie przesądza także o tym, czy państwo jest państwem wyznaniowym czy też nie.

Na zakończenie, podzielić należy pogląd wyrażony już w 1997 r. przez M. Pietrzaka, iż wypracowanie zgodnej interpretacji takich pojęć, jak bezstronność, głoszenie poglądów religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, „wymagać będzie obiektywizmu i uwolnienia dyskusji od z góry przyjętych założeń, nacisku uwarunkowań politycznych i odrzucenia nadmiernych emocji przysłaniających zdrowy rozsądek”⁵⁰. Wydaje się, iż wszystkie te postulaty zostały odrzucone przez autorów wniosku z dnia 9 listopada 2011 r. do Marszałek Sejmu VII kadencji pani Ewy Kopacz „o wydanie zarządzenia nakazującego usunięcie krzyża łacińskiego, który znajduje się w sali posiedzeń Sejmu RP”.

SOME REMARKS ON IMPARTIALITY OF THE PUBLIC AUTHORITIES
THE MOTION FOR THE REMOVAL OF THE CROSS
FROM THE SESSIONS CHAMBER OF THE POLISH SEJM

Summary

On 9 November 2001, a group of MPs requested, pursuant to Article 10(1) (13) of the Rules of Procedure of the Polish Sejm, that the Speaker “issues an order to remove the Latin cross overlooking the sessions chamber of the parliament from the wall.” The submitted justification indicated that the presence of the cross in the sessions chamber of the Sejm does not fall within the provision of Article 25(2) of the Constitution, which lays down the principle of impartiality of public authorities in matters of religious, personal or philosophical persuasion. The author poses a question of whether this view is tenable.

In search for answers, the author addresses the following problems: public authorities as an entity of impartiality, impartiality as neutrality in the open sense and case-law concerning the exposure of the cross in the session rooms of local self-government bodies. The author concludes that both the doctrine and the existing case-law shows no contradiction between the constitutional

⁵⁰ M. Pietrzak, *Stosunki*, s. 179.

principle of impartiality of public authorities and the exposure of the cross in public authority assembly rooms.

Keywords: impartiality of public authorities, personal impartiality, the cross, neutrality, public authority

Tłumaczenie: Konrad Szulga

JERZY NIKOŁAJEW

WOLNOŚĆ SUMIENIA I RELIGII NIELETNICH PRZESTĘPCÓW W ZAKŁADACH POPRAWCZYCH I SCHRONISKACH DLA NIELETNICH

Kwestie związane z wolnością sumienia i religii nieletnich przestępców z uwagi na swe implikacje praktyczne wymagają przeprowadzenia wszechstronnych i pogłębionych analiz, tych zaś brakuje. Stan literatury prawniczej zarówno polskiej, jak i obcojęzycznej trudno bowiem uznać za wystarczający. Większość opracowań ze względu na swój podręcznikowy charakter dotyka zagadnień wolności sumienia i religii *in genere*, nie specyfikując odrębnej kategorii osób przebywających w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich. Poza opracowaniem B. Ratajczak¹ brakuje w polskiej literaturze rozważań odnoszących się do sytuacji osób nieletnich w zakresie ich swobód religijnych, a zagadnienia te – o ile są podejmowane – to występują najczęściej obok dyskursu odnoszącego się do „dorosłych” przestępców przebywających w zakładach karnych i aresztach śledczych². Z literatury obcej warto wymienić tu pozycje takich autorów, jak: G.M. Sykes³ i R. Asserhed⁴.

¹ Zob. B. Ratajczak, *Duszpasterstwo więźniów, osób tymczasowo aresztowanych i nieletnich przestępców*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. Misztal, P. Stanisław, Lublin 2003, s. 333.

² Warto tutaj wymienić w miarę kompleksowe opracowania takich autorów, jak m.in.: Z. Lasocik, *Praktyki religijne więźniów*, Warszawa 1993 i J. Nikołajew, *Wolność sumienia i religii skazanych i tymczasowo aresztowanych*, Lublin 2012.

³ *The society of captives*, Washington 1958.

⁴ *The Christian Presence in the Prison System – A Swedish Perspective*, Uppsala 1990.

Analiza obowiązujących w tym zakresie przepisów zarówno rangi ustawowej, jak i podstawowej wskazuje na merytoryczną szczupłość tych aktów i ich zdecydowanie ogólny charakter. Wydane na podstawie art. 66a § 5 ustawy z 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich (zwanej dalej ustawą o nieletnich)⁵ rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 14 września 2001 r. w sprawie szczegółowych zasad uczestniczenia w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystania z posług religijnych i organizacji pracy duszpasterskiej w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich⁶, opracowane zostało na wzór odnośnego przepisu dotyczącego sytuacji osób przebywających w zakładach karnych i aresztach śledczych⁷. Analiza tekstu prawnego obu ministerialnych rozporządzeń wskazuje na podobieństwo, a czasami wręcz identyczność zastosowanych konstrukcji jurystycznych i świadczy o zaledwie kosmetycznych próbach zaznaczenia różnic, których jest mniej niż analogii. Stąd też przyjęcie takiego rozwiązania, w którym nie uwzględnia się specyfiki zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich, a przede wszystkim konsekwencji związanych z wiekiem osób tam przebywających, nie wpisuje się w idee demokratycznego państwa prawnego. Tym też należy tłumaczyć potrzebę podjęcia niniejszych rozważań.

Trzeba również uwzględnić uzasadnienie historyczne, a zwłaszcza przepisy z okresu międzywojennego. W regulaminie więziennym z 1931 r., będącym pierwszą udaną próbą uregulowania wszystkich zagadnień dotyczących wykonywania kar izolacyjnych wobec dorosłych i nieletnich przestępców, kwestie wolności sumienia i religii potraktowano priorytetowo. Świadczy o tym chociażby fakt, że w ramach nauczania prowadzonego w przywięziennych szkołach nauka religii swojego wyznania prowadzona była obok nauki pisania i czytania. Ponadto w rozkładzie dnia w oddziale dla nieletnich przewidziano dwie obowiązkowe, trwające po piętnaście minut modlitwy

⁵ Dz. U. Nr 35, poz. 228 ze zm.

⁶ Dz. U. Nr 106, poz. 1157 ze zm.

⁷ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 2 września 2003 r. w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych (Dz. U. Nr 159, poz. 1546).

(rano i wieczorem). Wszelkie odstępstwa w tym zakresie mogły być dokonywane w razie koniecznej potrzeby przez naczelnika więzienia, ale za zgodą Ministerstwa Sprawiedliwości⁸.

1. PROBLEMATYKA DOTYCZĄCA NIELETNICH PRZESTĘPCÓW ORAZ ZAKŁADÓW POPRAWCZYCH I SCHRONISK

Ustawa o nieletnich nie definiuje wprost pojęcia nieletniego. Taką definicję można wyprowadzić dopiero po przeanalizowaniu treści art. 1 § 1 i 2 tej ustawy. Zakłada ona, że przepisy tej ustawy stosuje się w zakresie zapobiegania i zwalczania demoralizacji w stosunku do osób, które nie ukończyły lat 18 i w stosunku do osób, które dopuściły się czynu karalnego po ukończeniu 13 lat, a nie ukończyły lat 17. Przepisy tej ustawy stosuje się także wobec osób, względem których środki wychowawcze i poprawcze zostały orzeczone, z tym że nie dłużej niż do ukończenia przez te osoby lat 21. Należy także zwrócić uwagę na to, że ustawa o nieletnich przez czyn karalny rozumie przestępstwo lub przestępstwo skarbowe, a także niektóre wykroczenia (chodzi tutaj o czyny określone w art. 51, 62, 69, 74, 76, 85, 87, 119, 122, 124, 133, 147 k.w.)⁹.

Ustawa z 1982 r. nie definiuje także pojęcia zakładu poprawczego i schroniska dla nieletnich. Dopiero w rozporządzeniu ministerialnym wydanym na podstawie tej ustawy określa się rodzaje i organizację zakładów poprawczych oraz schronisk dla nieletnich¹⁰. Kategorialnie zakłady poprawcze dzielą się na resocjalizacyjne, resocjalizacyjno-rewalidacyjne i resocjalizacyjno-terapeutyczne. Wśród zakładów resocjalizacyjnych wyróżnia się zakłady otwarte (młodzieżowe ośrodki adaptacji społecznej), półotwarte, zamknięte i o wzmocnionym nadzorze wychowawczym. W zakładach otwartych przebywać mogą nielet-

⁸ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 20 czerwca 1931 r. w sprawie regulaminu więziennego (Dz. U. Nr 71, poz. 571).

⁹ Zob. T. Bojarski, E. Skrętowicz, *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 24.

¹⁰ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 17 października 2001 r. w sprawie zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich (Dz. U. Nr 124, poz. 1359 ze zm.).

ni, którzy spełniają kumulatywnie cztery przesłanki. Po pierwsze, nie przebywali w aresztach śledczych lub zakładach karnych. Po drugie, nie dopuścili się czynu karalnego określonego w art. 134, 148 § 1, 2 lub 3, 156 § 1 lub 3, 163 § 1 lub 3, 166, 173 § 1 lub 3, 197 § 3, 252 § 1 lub 2 oraz 280 k.k. Po trzecie, w zakładach otwartych mogą przebywać tylko ci nieletni, którzy wyrażają wolę uczestniczenia w procesie resocjalizacji i których postawa oraz zachowanie w schronisku za tym przemawia. Czwarty warunek związany jest z koniecznością nieidentyfikowania się z podkulturą przestępczą. Natomiast zakłady półotwarte są przeznaczone dla nieletnich, których popełnione czyny karalne i niekorzystne zmiany zachowania nie dają podstaw do umieszczenia ich w zakładach otwartych. W zakładach półotwartych mogą być umieszczani wychowankowie z zakładów otwartych, których zachowanie nie uzasadnia dalszego pobytu w tych zakładach oraz z zakładów zamkniętych i o wzmożonym nadzorze wychowawczym, co do których istnieje przekonanie, że dalszy proces resocjalizacji może przebiegać w zakładach półotwartych. Zakłady zamknięte zaś przeznaczone są dla wychowanków, którzy wielokrotnie uciekali z zakładów otwartych lub półotwartych, a praca z nimi ukierunkowana jest na rozpoznawanie i eliminację przyczyn ucieczek. Z kolei zakłady o wzmożonym nadzorze wychowawczym to miejsca, gdzie przebywają nieletni, wobec których sąd orzekł umieszczenie w tego rodzaju zakładzie. Ponadto przebywać w nich mogą także wychowankowie dezorganizujący pracę w innych zakładach, którzy ukończyli lat 16, a wyjątkowo 15¹¹.

Zakłady poprawcze resocjalizacyjno-rewalidacyjne zorganizowane są z przeznaczeniem dla nieletnich upośledzonych umysłowo, wobec których stosuje się środki, formy oraz metody wychowania i nauczania przewidziane dla młodzieży upośledzonej umysłowo¹².

W zakładach resocjalizacyjno-terapeutycznych umieszcza się nieletnich z zaburzeniami rozwoju osobowości na tle organicznego uszkodzenia centralnego układu nerwowego, uzależnionych od środków odurzających lub psychotropowych oraz nosicieli wirusa HIV. Prowadzona

¹¹ Zob. M. Korcył-Wolska, *Postępowanie w sprawach nieletnich*, Warszawa 2008, s. 60.

¹² Zob. B. Stańdo-Kawecka, *Prawo karne nieletnich. Od opieki do odpowiedzialności*, Warszawa 2007, s. 44.

tam praca uwzględnia konieczność wykorzystania zajęć terapeutyczno-korekcyjnych¹³.

Uprawnienia w poszczególnych typach i rodzajach zakładów poprawczych zróżnicowane są co do możliwości prowadzenia zajęć poza zakładem, pod nadzorem lub bez pracowników placówki, a także liczebnością wychowanków w grupie wychowawczej i oddziale szkolnym¹⁴.

Natomiast schroniska dla nieletnich dzielą się na zwykłe i interwencyjne. Te drugie przeznaczone są dla nieletnich stwarzających poważne zagrożenie społeczne albo zagrożenie dla bezpieczeństwa schroniska zwykłego. Prowadzona tam praca wychowawcza związana jest z eliminacją przyczyn zachowań agresywnych¹⁵.

2. ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII *IN GENERE*

Istotną także kwestią z punktu widzenia sygnalizowanej problematyki jest konieczność zdefiniowania pojęć wolności sumienia i religii. Przez wolność sumienia rozumie się bowiem uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia wobec czynności wyrażających przekonania religijne lub światopoglądowe¹⁶. Natomiast mówiąc o sumieniu, myślimy o świadomości jednostki, o tym, że jej działanie podlega ocenom opartym na kryteriach dobra i zła, właściwości i niewłaściwości. Chodzi o świadomość działania w zgodności albo niezgodności z przyjmowanymi wartościami¹⁷. Z punktu widzenia prawa nie jest możliwe sformułowanie definicji sumienia, albowiem

¹³ Zob. T. Bojarski, E. Skrętowicz, *Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich z komentarzem*, Lublin 2002, s. 14.

¹⁴ Zob. K. Eichstaedt, *Postępowanie przed sądem w sprawach nieletnich*, Warszawa 2008, s. 61.

¹⁵ Zob. B. Stańdo-Kawecka, *Prawo karne nieletnich*, s. 39.

¹⁶ Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 46.

¹⁷ Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna – aspekty filozoficzno-prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1996, nr 3, s. 16-17.

samo sumienie nie jest zjawiskiem prawnym¹⁸. Prawne podejście do sumienia jest oparte na innych dziedzinach nauki, np. filozofii, historii, socjologii, teologii oraz psychologii¹⁹.

Najczęściej przyjmuje się definicję, według której sumienie to „świadomość moralna, zdolność wydawania ocen dotyczących wartości moralnej czynów człowieka, w szczególności postępowania samego podmiotu”²⁰. Słowo „sumienie” używane jest tutaj w węższym znaczeniu, jako zdolność do wydawania ocen co do wartości konkretnej religii lub przekonań areligijnych oraz do wyboru wynikającego z dokonanej oceny. Należy jednak wskazać obiektywnie, że w sprawach religii i przekonań nierzadkie są sytuacje, w których przyjmowanie określonego wyznania nie jest konsekwencją świadomego wyboru, lecz wynika z tradycji²¹.

Użycie zwrotu „wolność religii” mogłoby sugerować, że w punkcie wyjścia analiz za podmiot wolności uznaje się nie jednostkę, ale religię pojętą jako główną rzeczywistość społeczną czy kulturową. Zgodność decyzji z osądem sumienia ma zasadnicze znaczenie dla rozwoju osobowego tak wówczas, gdy wybiera się stanowisko religijne *sensu stricto*, jak i wtedy, gdy przyjmuje się stanowisko areligijne. Niemniej jednak wolność dokonywania wyborów zgodnych z sumieniem jest jedynie jednym z aspektów realizacji człowieka w wymiarze religijnym²².

¹⁸ Niemniej z wolnością religijną łączy się koncepcję klauzuli sumienia wykorzystywaną zwłaszcza przy odmowie pełnienia służby wojskowej, aborcji lub eutanazji oraz składania przysięgi bez rotacji religijnej; zob. W. Johann, B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego” 1999 (numer specjalny), s. 21-23.

¹⁹ W literaturze i orzecznictwie niemieckim funkcjonuje pojęcie „decyzji sumienia”, co wskazuje na wiązanie wolności sumienia z życiem wewnętrznym jednostki (zob. E. Schwierskott, *Gwarancja wolności sumienia w systemach Polski i Niemiec*, „Przegląd Sejmowy” 2003, nr 6, s. 60).

²⁰ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, w: *Prawo wyznaniowe*, s. 62.

²¹ Zwraca na to uwagę M. Winiarczyk-Kossakowska (*Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001, nr 1, s. 30).

²² Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, s. 10-11. A. Łopatka wyraźnie rozgranicza wolność wyrażania opinii od wolności sumienia i wyznania (zob. A. Łopatka, *Prawo do swobodnego wyrażania opinii*, Warszawa 1993, s. 17-20). Z kolei W. Skrzydło jest zwolennikiem tezy, że wolność sumienia to tylko możliwość przyjęcia innego światopoglądu

Wolność wyznania oznacza w zasadzie wolność wyznawania i praktykowania określonej religii i wolność wyboru wyznania. W tym przypadku szczególnie akcentowana jest kwestia przynależności do określonej grupy wyznaniowej, relacji do określonych instytucji religijnych i oficjalnych doktryn. W sensie negatywnym wolność wyznania obejmuje również wolność odstąpienia od wyznawania jakiegokolwiek religii²³.

Za cechą odróżniającą wolność sumienia od wolności religii uznaje się często wspólne praktykowanie. Cecha ta przypisywana jest wolności religii. Natomiast wolność sumienia wiąże się jedynie z życiem wewnętrznym jednostki²⁴. W tym znaczeniu substytutem wolności sumienia może być wolność światopoglądowa, z tym że światopogląd nie musi nosić cech religijności. Pojęcie światopoglądu związane jest z przekonaniami, sądami, ocenami i postawami porządkującymi postępowanie względem siebie i otoczenia²⁵.

W obecnie obowiązującym prawie polskim wykorzystywane są równolegle dwa pojęcia: „wolność sumienia i religii” oraz „wolność sumienia i wyznania”. Pierwsze z nich zostało wprowadzone do art. 53 Konstytucji RP z 1997 r.²⁶ Natomiast drugie nadal funkcjonuje na poziomie ustaw²⁷. Wprowadzenie nowej terminologii zmierzało do zaakcentowania zmiany przyjmowanej koncepcji²⁸. W przeciwieństwie do Konstytucji PRL, na gruncie obecnie obowiązującej ustawy zasadniczej nie można mieć wątpliwości, że omawiana wolność wynika z przyrodzonej godności człowieka. Jednak zakres przedmiotowy wolności sumienia i religii można uznać za tożsamy z analogicznym zakresem wolności sumienia i wyznania. Świadczy o tym wyraźnie

niż religijny (zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku. Komentarz*, Kraków 1998, s. 51).

^{23 23} Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 22 i n.

²⁴ Czynią tak na przykład przedstawiciele niemieckiej doktryny prawa wyznaniowego. Zob. E. Schwierskott, *Gwarancja*, s. 66-67.

²⁵ Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, s. 16-17.

²⁶ Polska ustawa zasadnicza w innym miejscu posługuje się także pojęciem wolności sumienia i wyznania.

²⁷ Zob. zwłaszcza ustawę z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965).

²⁸ Zob. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 77.

fakt, że w art. 48 ust. 1 Konstytucji RP posłużono się tym ostatnim pojęciem, mając bez wątplenia na myśli tę samą wolność, o której mowa w art. 53. Wymowne jest również, że pomimo wejścia w życie Konstytucji w żadnym z dotychczas obowiązujących aktów normatywnych pojęcia wolności sumienia i wyznania nie zastąpiono sformułowaniem „wolność sumienia i religii”²⁹.

Kompleksowe wyjaśnienie pojęcia wolności sumienia i religii (wyznania) nie może się jednak opierać na prostym połączeniu uprawnień związanych z wolnością sumienia oraz wolnością religii (wyznania). W literaturze przedmiotu powszechnie przyjmuje się co prawda, że wolność sumienia i religii (wyznania) posiada dwa zakresy: wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy z nich obejmuje uprawnienia jednostki do swobodnego wyboru, kształtowania oraz zmiany poglądów i przekonań w sprawach religii, a więc uprawnienie do wyboru, kształtowania i zmiany swego światopoglądu. Natomiast drugi obejmuje prawo do uzewnętrzniania przekonań. Jednak bezwzględne wiązanie zakresu wewnętrznego z wolnością sumienia, a zakresu zewnętrznego z wolnością religii (wyznania) napotyka trudności wynikające z brzmienia art. 53 ust. 2 Konstytucji RP, w którym przyjęto m.in., że wolność religii obejmuje „wolność wyznawania lub przyjmowania religii”.

3. PRAWO NIELETNICH DO WYKONYWANIA PRAKTYK RELIGIJNYCH

Zgodnie z art. 66a ustawy o nieletnich zapewniono im przede wszystkim prawo do wykonywania praktyk religijnych. Podobnym sformułowaniem posłużono się również w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w Konkordacie, w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz w innych ustawach określających stosunek państwa do poszczególnych związków wyznaniowych, a także w k.k.w.

Czynność określana jako „wykonywanie” wiąże się ze spełnianiem, realizacją, osobistą aktywnością (w tym przypadku w zakresie potrzeb

²⁹ Zob. H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 62-63.

religijnych) człowieka. Ustawodawca mógł więc zrezygnować z pojęcia „wykonywania” na rzecz „praktykowania religijnego”. Osiągnięto by w ten sposób większą prostotę terminologiczną. Za takim ujęciem przemawiałyby również przepisy Konstytucji RP, która nie używa pojęcia „praktyki religijnej”. Gwarantuje natomiast każdemu prawo do „praktykowania”. Zarówno wykonywanie praktyk, jak i praktykowanie oznacza działanie podmiotowe, wyłączające brak działania i zaniechanie. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że pojęcie „praktykowania” jest szersze od „wykonywania praktyk religijnych”³⁰.

Wykonywanie praktyk religijnych to działanie polegające przede wszystkim na uczestniczeniu w sprawowaniu kultu publicznego lub prywatnego. W pierwszym określeniu chodzi o udział w nabożeństwach, liturgii i obrzędach, a w drugim o prywatne praktyki religijne. Wykonywanie praktyk to także dokonywanie innych czynności nakazanych bądź zalecanych przez doktrynę danej wspólnoty religijnej (jak np. obmycia rytualne, posty, umartwienia, jałmużna, spełnianie dobrych uczynków)³¹. Natomiast „praktykowanie” obejmuje również postępowanie według zasad religijnych³².

Wykonywanie większości praktyk religijnych i przestrzeganie przez nieletnich zwyczajów religijnych w schronisku i zakładzie jest w praktyce dopuszczalne. Dotyczy to głównie udziału nieletnich w praktykach religijnych. Szczególnie modlitwa stanowi ten obszar praktykowania religijnego nieletnich, wobec którego administracja generalnie nie stawia ograniczeń. Nieletni mogą swobodnie modlić się w sali mieszkalnej w tzw. czasie wolnym od innych zajęć.

We współczesnej rzeczywistości nieletnim przestępcom nie stawia się żadnych ograniczeń w praktykowaniu spowiedzi. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że pełne zagwarantowanie prawa do wykonywania tej

³⁰ A. Mezglewski, *Uzewnętrzanie przekonań religijnych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, s. 89-90.

³¹ Praktyki religijne są więc szczególną konsekwencją wyznawanej wiary i zaangażowania religijnego. Zob. W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne*, w: *Leksykon socjologii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 311.

³² H. Misztal, *Konstytucyjne gwarancje wolności sumienia i religii*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, s. 62-63.

praktyki religijnej wymaga nie tylko zapewnienia nieletnim możliwości jej odbycia, ale domaga się uszanowania tajemnicy spowiedzi.

Generalnie umożliwia się katolikom nieletnim zachowanie „postu” w Popielec i Wielki Piątek, przygotowując bezmięsne potrawy. Praktyka ta dotyczy także bezmięsnych obiadów w każdy piątek. Nie występują także problemy związane z możliwością przestrzegania takich praktyk i zwyczajów religijnych w środowisku zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich, jak: dzielenie się opłatkiem na Boże Narodzenie, wspólne kolędowanie, udział w nabożeństwach majowych i różańcowych, drodze krzyżowej i gorzkich żalach. *A priori* nie ogranicza się również prawa niekatolików do wykonywania praktyk zalecanych przez wyznawane przez nich religie³³. Jednak niektóre praktyki religijne, ze względu na izolacyjny charakter wykonywania środków poprawczych, nie mogą być realizowane w zakładzie bądź wykonywanie ich wiąże się z poważnymi utrudnieniami.

4. PRAWO NIELETNICH DO KORZYSTANIA Z POSŁUG RELIGIJNYCH

Prawo do wykonywania niektórych praktyk religijnych jest ściśle powiązane z prawem do korzystania z posług religijnych, które zostało wyraźnie zapewnione nieletnim. Umieszczenie tego prawa w katalogu uprawnień gwarantowanych nieletnim stanowi logiczną konsekwencję generalnych gwarancji zawartych w Konstytucji RP oraz aktach prawa międzynarodowego. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że o prawie do korzystania z posług religijnych nie mówią one w sposób wyraźny. Zapewniają natomiast prawo do uczestniczenia w obrzędach religijnych³⁴, co stanowi swego rodzaju ekwiwalent tego prawa. Ustrojodawca zapewnił ponadto prawo do korzystania z pomocy religijnej bez względu na miejsce przebywania (art. 53 ust. 2).

³³ Zob. Z. Lasocik, *Praktyki*, s. 101.

³⁴ Nieletni nie mogą być gorzej traktowani niż inni obywatele poza przypadkami uzasadniającymi specyfikę warunków izolacji. Równość konstytucyjna wiąże się m.in. z dostępem do praktyk religijnych, uprawnień co do kontaktu z duchownym, uczestnictwem we właściwych nabożeństwach i posiadaniem przedmiotów kultu religijnego, a ograniczenia ze strony władz muszą być bezwzględnie uzasadnione.

Konstytucja i akty prawa międzynarodowego, używając w sensie podmiotowym określeń „każdy” lub „nikt”, pośrednio odnoszą się także do możliwości korzystania z posług religijnych przez nieletnich, choć nie czynią z nich osobnej kategorii.

Prawo do korzystania z posług religijnych zostało wyraźnie określone w tzw. ustawach indywidualnych, co dodatkowo podkreśla jego znaczenie. Wyjątek stanowią tu akty normatywne dotyczące staroobrzędowców, muzułmanów i karaimów, które nie odnoszą się wprost do nieletnich. Jednak trudno o inną wykładnię niż rozszerzająca również na osoby nieletnie, skoro uprawnienia te dotyczą wszystkich³⁵, zwłaszcza że w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zawarto odniesienia do osób nieletnich (art. 19 ust. 1 pkt 4)³⁶.

Posługi religijne z udziałem nieletnich mogą mieć charakter sakramentalny (w przypadku tych religii, które uznają sakramenty). W każdym razie korzystanie z tego prawa wymaga spotkania z duchownym (lub inną osobą wyznaczoną do ich reprezentowania). Nieletni wyznania rzymskokatolickiego w warunkach izolacji najczęściej korzystają z sakramentu pokuty i Eucharystii. W praktyce gwarantuje się im możliwość spowiedzi nie tylko przy okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, ale także bezpośrednio przed lub po Eucharystii sprawowanej w placówce.

5. PRAWO NIELETNICH DO BEZPOŚREDNIEGO UCZESTNICTWA W NABOŻEŃSTWACH

Wyjaśnienie treści omówionego prawa wymaga – po pierwsze – omówienia pojęcia „nabożeństwa”³⁷. Według religii katolickiej najważ-

³⁵ Przyjęcie innej interpretacji prowadziłyby do nierównego traktowania niektórych obywateli RP (np. więźniów) – zob. D. Dudek, *Konstytucyjna wolność a tymczasowe aresztowanie*, Lublin 1999, s. 61.

³⁶ Zob. A. Mezglewski, *Uzewnętrzanie przekonań religijnych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 91.

³⁷ *Encyklopedia katolicka* podaje, że nabożeństwo to cześć religijna wyrażająca się zarówno w celebracjach liturgicznych, jak i pozaliturgicznych praktykach kulturowych ujętych w normy kościelno-prawne lub zwyczajowe, a stanowiących tzw. pobożne praktyki

niejszą kategorię nabożeństw stanowią msze święte, chociaż praktykowane są również, np. nabożeństwa maryjne, ku czci świętych oraz nabożeństwa okolicznościowe. Takie rozumienie „nabożeństwa”, jako spotkania o charakterze kultowym, prowadzonego przez osobę duchowną zasadniczo może być, *per analogiam*, stosowane również w odniesieniu do innych religii. Ostatecznie jednak prawo wyjaśnienia, co według założeń doktrynalnych konkretnej religii może być uznane za nabożeństwo, należy pozostawić właściwym przedstawicielom związku wyznaniowego. Ważne jest to zwłaszcza na etapie przygotowania porozumienia o świadczeniu posług religijnych w placówce, opracowania porządku wewnętrznego i ustalenia dni świątecznych, w czasie których nabożeństwa religijne są sprawowane³⁸.

Istotne dla właściwego zinterpretowania prawa do bezpośredniego uczestnictwa w nabożeństwach odprawianych w zakładzie poprawczym i schronisku jest także wyjaśnienie pojęcia „bezpośredniości”, którego używa ustawodawca w art. 66a ustawy o nieletnich. Zastosowanie tego pojęcia wyłącza „pośredniość” i uprawnia nieletnich do osobistego uczestnictwa w nabożeństwach. Taka konstrukcja gwarantuje nieletnim nie tylko prawo do słuchania nabożeństw, ale do aktywnego w nich udziału (np. poprzez przyjęcie Komunii Świętej, czy uczestnictwo w spowiedzi). Bezpośredniość może oznaczać także osobową relację osadzonego i kapelana sprawującego nabożeństwo w warunkach placówki dla nieletnich.

Jeszcze inną kwestią pozostaje sprawa konieczności właściwej organizacji nabożeństw na terenie zakładu. Obowiązek jej zapewnienia spoczywa niewątpliwie na administracji placówki. Uprawniony wydaje się więc wniosek, że również przez nią powinny być ponoszone związane z tym koszty, chociaż sprawa nie jest całkowicie wolna od niejasności.

Analizując zagadnienie uczestniczenia w nabożeństwach przez nieletnich, należy się odnieść także do terminów ich sprawowania. Trudno mieć

ludu chrześcijańskiego (*pia exercitia populi christiani*). Zob. K. Stola, *Nabożeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, s. 613.

³⁸ Wskazanie dni świątecznych w porozumieniu o świadczenie posług religijnych w zakładzie poprawczym możliwe jest na podstawie ustaleń Konkordatu i ustaw indywidualnych (zob. A. Mezglewski, *Działalność własna Kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, s. 196 i n.).

wątpliwości, że możliwość uczestniczenia w nabożeństwach powinna być nieletnim przestępcom zapewniona, zwłaszcza w dni będące świętami religijnymi, zgodnie z regułami przyjętymi na gruncie wyznawanej przez nich religii. Wynika to jasno z przepisów tzw. ustaw indywidualnych³⁹. Katalog dni, w których nieletni mają prawo do uczestniczenia w nabożeństwach, obejmuje w szczególności święta religijne określone w przepisach o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych. W aktach normatywnych dotyczących Kościoła katolickiego (tj. w Konkordacie oraz w ustawie z 17 maja 1989 r.) jest mowa o dniach świątecznych ustawowo wolnych od pracy, określonych mianem świąt katolickich⁴⁰. Katalogi dni uznawanych za świąteczne są jednak uwzględnione również w innych ustawach indywidualnych⁴¹. Osoby należące do związków wyznaniowych objętych tymi regulacjami mają wówczas prawo do zwolnienia od pracy lub nauki. Ponadto w art. 4 ust. 1 pkt 3 w związku z art. 2 pkt 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania generalnie zapewnia się nieletnim prawo do obchodzenia świąt religijnych, a zgodnie z art. 42 ust. 1 tej ustawy osoby należące do kościołów i innych związków wyznaniowych, których święta nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, mogą uzyskać zwolnienie z pracy

³⁹ Zob. np. art. 32 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz art. 23 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

⁴⁰ Taki charakter mają wszystkie niedziele oraz następujące święta: 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, drugi dzień Wielkiej Nocy, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych, 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia i 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia.

⁴¹ Do art. 14 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w RP wpisano następujące święta prawosławne: 7 stycznia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia, 8 stycznia – drugi dzień Bożego Narodzenia, 19 stycznia – Chrystus Pański, 7 kwietnia – Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, drugi dzień Wielkiej Nocy, 19 sierpnia – Przemienienie Pańskie, 28 sierpnia – Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny. Natomiast w art. 11 ust. 1 ustawy o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich uwzględniono następujące święta: Nowy Rok, Dzień Pojednania, Święto Szałasów, Zgromadzenie Ósmego Dnia, Radość Tory, Pesach, Szawuot. Ponadto zwolnienie od nauki i pracy w określone święta religijne przysługuje na podstawie ustaw indywidualnych wyznawcom następujących Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Metodystycznego, Chrześcijan Baptystów, Kościoła Katolickiego Mariawitów, Zielonoświątkowego.

lub nauki na czas tych świąt⁴². Dotyczy to także nieletnich pobierających naukę w szkołach. Ważne dla prawidłowej realizacji praw nieletnich jest więc to, aby władze placówki posiadały wiedzę na temat terminów świąt religijnych, zwłaszcza tych ruchomych i wywodzących się z tradycji religijnych niechrześcijańskich. Wykaz terminów świątecznych, dostarczanych władzom zakładu przez duchownych, może zapewnić bezkonfliktową realizację prawa do uczestniczenia w nabożeństwach w dni świąteczne. Jest to o tyle ważne, że w porządkach wewnętrznych placówek określa się dni i godziny sprawowania nabożeństw (identyczne ustalenia mogą być zawarte w porozumieniach o świadczenie posług religijnych na terenie zakładu).

6. PRAWO NIELETNICH DO SŁUCHANIA NABOŻEŃSTW TRANSMITOWANYCH PRZEZ ŚRODKI MASOWEGO PRZEKAZU

Uprawnienia związane ze słuchaniem nabożeństw za pomocą mass mediów nie zostały uwzględnione również w postanowieniach Konstytucji RP. Za przyjęciem takiego rozwiązania przemawia fakt przypisania uprawnień pośredniego uczestnictwa w nabożeństwach przez transmisję tylko tej części wiernych, którzy pozostając w sytuacji dla siebie przymusowej, nie mogą tego czynić w inny sposób (czyli bezpośrednio). Taką kategorią wyznawców pozostają niewątpliwie nieletni, a także więźniowie, aresztanci oraz osoby chore, zwłaszcza terminalnie.

Możliwość słuchania nabożeństw transmitowanych przez środki masowego przekazu została zapisana wprost w trzech ustawach indywidualnych: katolickiej, prawosławnej i ewangelicko-augsburskiej. Jest to z pewnością odpowiedź na oczekiwania strony kościelnej. Na przykład zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego (KPK) wierni, którzy nie mogą uczestniczyć we mszy św. w niedziele i święta, są zachęcani do

⁴² Ogólne zasady zwolnień od nauki i pracy w celu obchodzenia świąt religijnych zostały określone w rozporządzeniu Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej i Edukacji Narodowej z 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych niebędących dniami ustawowo wolnymi od pracy (Dz. U. Nr 26, poz. 235).

tego, aby poświęcili odpowiedni czas na modlitwę. W tym przypadku pomocne okazać się może słuchanie (ogłądanie) nabożeństw⁴³. W pozostałych aktach normatywnych regulujących sytuację prawną poszczególnych związków wyznaniowych nie ma wyraźnych ani dorozumianych odniesień do tego prawa. Szczególnie zastanawiający jest fakt zupełnego pominięcia tej kwestii w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Tym bardziej należy więc dowartościować unormowanie zawarte w art. 66a ustawy o nieletnich.

Trzeba jednak podkreślić, że formalne ograniczenie omawianego uprawnienia do „słuchania” nabożeństw w praktyce nie oznacza niemożliwości ich odbioru z wykorzystaniem innych sposobów przekazywania informacji. W praktyce nieletni dysponują zarówno odbiornikami telewizyjnymi, jak i radiowymi i w zasadzie swobodnie decydują o ich wykorzystaniu.

7. PRAWO NIELETNICH DO POSIADANIA SŁUŻĄCYCH DO WYKONYWANIA PRAKTYK RELIGIJNYCH KSIĄŻEK, PISM I PRZEDMIOTÓW

W szerokim rozumieniu możliwość posiadania to także prawo korzystania z posiadanych już przedmiotów. W związku z generalnym brzmieniem art. 66a ustawy o nieletnich należy stwierdzić, że pozbawienie nieletnich na przykład różańca lub modlitewnika w czasie pobytu poza salą mieszkalną (np. w kaplicy) byłoby ewidentnym nadużyciem. Prawo posiadania książek, pism, przedmiotów w celu religijnym należy łączyć z prawem do korzystania z praktyk i posług religijnych. Tym też należy tłumaczyć brak wyspecyfikowania tych uprawnień w Konstytucji RP czy przepisach prawa międzynarodowego, a także wszystkich ustawach indywidualnych i Konkordacie.

⁴³ O wadze tego zagadnienia może świadczyć fakt, że postulat transmitowania mszy św. w publicznych środkach masowego przekazu był jednym z żądań strajkujących w 1980 r. Zob. A. Stelmachowski, *Regulacja stosunków prawnych między państwem a Kościołem (1980-1998)*, w: *Spółczesność – Państwo – Kościół (1945-2000). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej, Szczecin, 15-16 VI 2000 r.*, red. A. Kawecki, K. Kowalczyk, A. Kubaj, Szczecin 2000, s. 114.

Osobnym, a nadto zasadniczym zagadnieniem rozpatrywanym w kontekście prawa do posiadania książek religijnych jest prawo do posiadania Biblii, stanowiącej szczególnie rodzaj książki religijnej. Dotyczy to także innych tekstów uznanych za święte przez wyznawców różnych religii. Prawo do posiadania Pisma Świętego w sali mieszkalnej posiada mocne uzasadnienie historyczne i spełnia istotną rolę gwaranta prawa do wykonywania praktyk religijnych przez nieletnich – chrześcijan. Biblia jest także najbardziej popularną formą literatury religijnej im udostępnionej. Opierając się na tekstach biblijnych, realizuje się także kolejne uprawnienie o charakterze religijnym przysługujące nieletnim – nauczanie religii.

8. PRAWO NIELETNICH DO UCZESTNICZENIA W NAUCZANIU RELIGII

Wolność nauczania religijnego może być realizowana na płaszczyźnie wewnętrznej (*ad intra*) bądź też w formie publicznego przedstawiania swoich poglądów i przekonań poza wspólnotą religijną, w której dany człowiek funkcjonuje (nauczanie *ad extra*).

Przyjęcie unormowania, zgodnie z którym nieletni ma prawo do uczestniczenia w nauczaniu religii prowadzonym w placówce, zakłada istnienie odpowiednio zorganizowanej nauki religii. Przepis nie określa natomiast formy tego nauczania, a w szczególności nie precyzuje, czy powinno się ono odbywać w ramach szkolnych lekcji religii. Nie wskazuje również, kto odpowiada za organizację nauczania religii prowadzonego poza zajęciami szkolnymi. Wydaje się, że w każdym przypadku zapewnienie właściwych warunków logistycznych obciąża administrację zakładów, a przygotowanie odpowiednich programów oraz zapewnienie kadry stanowi obowiązek kościołów i innych związków wyznaniowych.

9. PRAWO NIELETNICH DO UCZESTNICZENIA W LEKCJACH RELIGII

Powyższe uprawnienie nieletnich wiąże się bezpośrednio z prawem do uczestniczenia w nauczaniu religii. Ustawodawca oprócz możliwości nauczania religii – jako pojęcia *largo* – przewiduje także uczest-

nictwo w lekcjach religii. Miejsce, sposób i czas zajęć o charakterze lekcyjnym ustala dyrektor i kapelan w zawartym porozumieniu. Każdy z nich, zgodnie ze swoimi uprawnieniami i kompetencjami, zapewnia organizację lekcji religii prowadzonej w ramach planu zajęć szkolnych. Nauczanie lekcyjne religii wynika z odrębnych przepisów, podobnie zresztą jak i nadzór pedagogiczny z tego tytułu oraz kwestie metodyczne. Z kolei wnioski wynikające ze sprawowanego nadzoru pedagogicznego mogą być przekazywane właściwym władzom kościołów lub innych związków wyznaniowych. Niezależnie od tego prawodawca nie określa konsekwencji związanych z przekazywaniem tych wniosków, zarówno co do osoby kapelana, jak i władz placówki.

Przyjętą zasadą jest to, że udział nieletnich w lekcjach religii prowadzonych w zakładzie poprawczym lub schronisku odbywa się zgodnie z wolą rodziców lub opiekunów nieletniego albo z uwzględnieniem woli samego zainteresowanego. Przy tym przepis rozporządzenia stawia wymóg złożenia w tej sprawie oświadczenia w formie najprostszej bez sprecyzowania, czy chodzi tu o formę ustną czy pisemną. Wydaje się, że przyjęcie ustnego oświadczenia jest wystarczające, w przeciwnym razie prawodawca użyłby zapewne formuły dotyczącej oświadczenia pisemnego.

Lekcje religii, podobnie jak inne zajęcia szkolne organizowane są w grupach lub indywidualnie, w zależności od rodzaju zakładu poprawczego i schroniska. W każdym przypadku uwzględnić należy jednak konieczność zapewnienia zasad bezpieczeństwa zakładu i przestrzegania praw nieletnich. Zresztą wymogi te związane są nie tylko z uczestnictwem w lekcjach religii, ale także dotyczą wykonywania praktyk i korzystania z posług religijnych w ogólności.

10. PRAWO NIELETNICH DO UCZESTNICZENIA W DZIAŁALNOŚCI CHARYTATYWNEJ I SPOŁECZNEJ ZWIĄZKU WYZNANIOWEGO

Co prawda, w art. 53 ust. 2 Konstytucji RP mówi się o prawie osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują, ale nie jest to przecież równoznaczne z braniem udziału w charytatywnej i społecznej działalności wspólnoty religijnej. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania formułuje prawo do utrzymywania kontaktów ze współ-

wyznawcami, ale i jego nie można utożsamiać z prawem do brania udziału w omawianej działalności kościoła lub innego związku wyznaniowego. Kwestii uprawnień osób nieletnich do brania udziału w działalności związku wyznaniowego nie podejmuje również żadna z ustaw indywidualnych ani Konkordat. W związku z tym można mieć wątpliwości, czy konieczne jest wyraźne uwzględnienie tego prawa w ustawie o nieletnich. Nieletni przestępcy niemal wyłącznie czerpią pożytki z przynależności do określonego związku wyznaniowego. Akcje humanitarne z udziałem nieletnich jako darczyńców prowadzone są incydentalnie.

Dokonując analizy określenia „brania udziału w działalności”, zwraca się uwagę na aktywność nieletnich. Jednak równie właściwym zwrotem mogłoby być „uczestnictwo”, znaczeniowo oznacza to samo co branie udziału. Jednak zarówno określenie „branie udziału”, jak i „uczestnictwo” w odniesieniu do działalności charytatywnej w przypadku nieletnich jest sformułowaniem wysoce nietrafnym. Tak naprawdę nieletni raczej korzystają z działalności charytatywnej związków wyznaniowych, niż sami taką działalność na rzecz innych osób prowadzą. Wątpliwości dotyczą również uczestniczenia przez nieletnich w działalności społecznej. Z natury rzeczy wiąże się ona z funkcjonowaniem na szczeblu parafialnym, zaś w przypadku nieletnich przestępców łączność z parafią jest istotnie ograniczona. Izolacja nie umożliwia sprawowania funkcji z wyboru (np. w Kościele katolickim – w radzie parafialnej) ani też w klubach i stowarzyszeniach o charakterze społecznym i religijnym. Pobyt w placówce utrudnia albo uniemożliwia wymaganą obecność na spotkaniach organizacji społecznych w kościołach, a zazwyczaj także czynne i bierne prawo wyborcze w organizacjach religijnych.

Specyficzną formą udziału nieletnich w życiu wspólnotowym swego kościoła lub innego związku wyznaniowego jest uzyskanie przez nich możliwości publikowania artykułów w prasie religijnej.

11. PRAWO NIELETNICH DO SPOTKAŃ INDYWIDUALNYCH Z DUCHOWNYM

Pojęcie „duchownego”, użyte przez ustawodawcę w art. 66a ustawy o nieletnich, powinno być rozumiane szeroko. Z pewnością możliwe

jest sprawowanie funkcji duszpasterskiej przez osoby świeckie uprawnione do tego przez właściwe władze religijne.

Rozważając prawo nieletnich do spotkań z duchownymi, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że administracja nie posiada informacji na temat przynależności wyznaniowej poszczególnych nieletnich. W żadnym z dokumentów dotyczących nieletnich nie wpisuje się ich wyznania ani też nie odbiera się od nich oświadczeń w tym zakresie (podobnie zresztą kwestie te uregulowane są wobec innych obywateli). Na administracji zakładu poprawczego i schroniska spoczywa obowiązek zapewnienia intymności pomieszczeń przeznaczonych na stałe bądź doraźnie do spotkań indywidualnych z duchownym.

12. OGRANICZENIA WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII NIELETNICH PRZESTĘPCÓW

Określając granice wolności religijnej nieletnich, ustawodawca odwołał się do zasad tolerancji i reguły niezakłócania ustalonego porządku w zakładzie. Oceniając to unormowanie przez pryzmat art. 53 ust. 5 Konstytucji RP, należy wskazać, że ustawa zasadnicza nie wspomina wprost ani o zasadach tolerancji, ani o niezakłócaniu porządku. Można je jednak wyprowadzić ze sformułowań użytych przez ustrojodawcę. Zachowanie zasad tolerancji wiąże się ściśle z poszanowaniem wolności i praw innych osób. Z kolei powołanie się na konieczność niezakłócania ustalonego w zakładzie porządku należy uznać za odpowiadające przewidzianej w Konstytucji RP konieczności zapewnienia porządku publicznego. Można więc stwierdzić, że art. 66a ustawy o nieletnich nie pozostaje w sprzeczności z Konstytucją RP ani aktami prawa międzynarodowego, których postanowienia przejęła polska ustawa zasadnicza. Określenia użyte w powołanym przepisie nie są jednak zwyczajnym powtórzeniem unormowań konstytucyjnych i prawnomiędzynarodowych⁴⁴.

Niewątpliwie wśród ograniczeń praktyk religijnych znajdują się pielgrzymki nieletnich, które odbywać się mogą wyłącznie w trakcie przepustki. Prawo do swobodnego praktykowania religijnego ogranicza się także w zakresie uczestnictwa w ceremoniach religijnych

⁴⁴ Zob. D. Dudek, *Konstytucyjna wolność*, s. 26.

pogrzebu osób bliskich. Ci nieletni, którzy uczestniczą w uroczystościach w kaplicy cmentarnej lub na cmentarzu w asyście pracowników zakładów poprawczych lub schronisk dla nieletnich, nie praktykują w sposób swobodny. Dotyczy to jedynie sytuacji nieuzyskania przez nieletniego przepustki na czas pogrzebu.

Wolność sumienia i religii nieletnich przestępców może być także ograniczana w sytuacji, gdy jako niezbędne do celów religijnych wskazywane są przez nich takie przedmioty, jak np. nóż, materiały służące do wzniecania ognia czy substancje o zawartości narkotycznej lub alkohol. Wyrażenie przez dyrekcję placówki zgody na posiadanie takich przedmiotów nie jest możliwe nawet na podstawie religijnej argumentacji wnioskodawców, gdyż zagrażałoby to bezpieczeństwu jednostkowemu i zbiorowemu.

13. INSTYTUCJA KAPELANA NIELETNICH PRZESTĘPCÓW

Generalnie uprawnione jest twierdzenie, że kapelanami zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich są duchowni. Trzeba wyjaśnić, że za duchownych zgodnie z art. 12 ustawy o gwarancjach sumienia i wyznania uważa się osoby ustanowione duchownymi zgodnie z normami prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Najbardziej charakterystyczną cechą duchownych jest powołanie ich do publicznego sprawowania funkcji sakralnych⁴⁵.

Na przykład w myśl przepisów prawa kanonicznego kapelanem jest kapłan wyznaczony przez władzę zwierzchnią do pełnienia posługi duszpasterskiej w ściśle określonym środowisku (kan. 564)⁴⁶. Kapela-

⁴⁵ Zob. D. Walencik, *Duchowni*, w: *Leksykon obywatela*, red. S. Serafin, B. Szmulik, Warszawa 2008, s. 960-961.

⁴⁶ Zob. M. Sitarz, *Słownik prawa kanonicznego*, Warszawa 2004, s. 84; E. Wilemska, *Kapelan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 650. Nazwa kapelan (*cappellanus*) pochodzi od łacińskiego rzeczownika *cappella*, który oznacza kaplicę bądź oratorium, a więc mały kościół, w odróżnieniu od parafialnego (zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Tom II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcenie*, Olsztyn 1986, s. 289).

nowi oprócz wszystkich uprawnień, jakich wymaga właściwe sprawowanie troski pasterskiej, przysługuje także na mocy urzędu władza spowiadania wiernych jemu powierzonych, głoszenia im słowa Bożego, udzielanie Wiatyku i namaszczenia chorych, a także sakramentu bierzmowania tym, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci (kan. 566 § 1 KPK). Kapłani pracujący na terenie zakładów mają ponadto władzę zwalniania w tych miejscach z cenzur wiążących mocą samego prawa, ale nie zarezerwowanych i nie zadeklarowanych (kan. 566 § 2 KPK)⁴⁷. Jeśli chodzi o możliwość usunięcia kapelana, to kan. 572 KPK odsyła do kan. 563 KPK. W myśl tego przepisu decyzję w tym wypadku podejmuje ordynariusz miejsca, ale na podstawie słusznej przyczyny. Jeżeli kapelan byłby zakonnikiem, to usunąć go może zarówno ordynariusz miejscowy, po powiadomieniu właściwego przełożonego zakonnego, jak i tenże przełożony po powiadomieniu ordynariusza.

Podstawą prawną umożliwiającą wykonywanie praktyk religijnych i korzystanie z posług religijnych jest umowa zawarta pomiędzy dyrektorem placówki i kapelanem o wykonywanie posług religijnych. Przepis Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości nie precyzuje, o jaką umowę chodzi. Ogólnych sformułowań użyto również w art. 17 ust. 3 Konkordatu, w którym mówi się o „stosownej umowie”. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że powołany przepis umowy między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską został sformułowany odmiennie od art. 32 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, w którym przewiduje się wyłącznie zawieranie umów „w sprawie nieodpłatnego wykonywania obowiązków kapelana”⁴⁸. Niezgodność tych przepisów można rozwiązać jedynie dzięki odwoła-

⁴⁷ Np. kapelani więzienni oprócz podstawowej roli pastoralnej w postaci głoszenia Słowa Bożego, szafarstwa sakramentów oraz moderowania i animowania życia religijnego w więzieniu wykonują także rolę korekcyjno-oddziałyującą i organizacyjno-integrującą. Zob. J. Nikolajew, *Rola kapelana więziennego w procesie resocjalizacji skazanych. Doświadczenia okręgu lubelskiego*, w: *Misja Służby Więziennej a jej zadania wobec aktualnej polityki karnej i oczekiwań społecznych*, red. W. Ambrozik, H. Machel, P. Stępiak, Poznań-Gdańsk-Warszawa 2008, s. 375-376. Z kolei F. Lempa wśród ról kapelańskich wyróżnia niesienie pomocy religijnej, humanitarnej i kulturowej (zob. F. Lempa, *Posługa kapelana więziennego, w: Przystępność w Polsce w latach 90*, red. F. Prusak, Warszawa 2000, s. 116).

⁴⁸ Podobnie przyjęto w art. 28 ust. 4 ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

niu do konstytucyjnych unormowań dotyczących hierarchii źródeł prawa⁴⁹. Pozwalają one na stwierdzenie, że wraz z wejściem w życie Konkordatu dopuszczona została możliwość zawierania z kapelanami umów innych niż te, o których mowa w art. 32 ust. 4 cytowanej wyżej ustawy⁵⁰. Oznacza to możliwość zawierania umów o pracę bądź innych umów o świadczenie tych usług odpłatnie lub nieodpłatnie. W praktyce większość kapelanów wykonuje posługi nieodpłatnie. Natomiast pozostali są zatrudnieni na podstawie stosunku pracy. Charakter zastosowanej umowy zależy od możliwości etatowych i finansowych konkretnego zakładu. Trzeba podkreślić, że bez względu na przyjęcie reguły odpłatności umowa ta nie może być zawarta bez skierowania odpowiedniej władzy religijnej. Ustawodawca nie definiuje, kto posiada nad kapelanem religijną władzę zwierzchnią. W niektórych ustawach indywidualnych (np. w przypadku Kościoła katolickiego lub Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego) wyraźnie określono jednak kompetencje władz uprawnionych do kierowania duchownych do pełnienia funkcji kapelanów. Wskazanie kapelanów nie wymaga zgody żadnego organu administracji państwowej ani też uzgodnień w tym zakresie. Dyrektor placówki nie ma więc możliwości odmowy podpisania umowy o świadczenie usług religijnych z prawidłowo wyznaczonym przedstawicielem religijnym. W sytuacji naruszenia przez kapelanów w sposób rażący przepisów związanych z wykonywaniem orzeczeń karnych, zasad porządku i bezpieczeństwa, poruszania się po terenie zakładu bądź tajemnicy państwowej i służbowej dyrektor zakładu ma możliwość cofnięcia prawa wstępu na teren zakładu i powiadomienia właściwych władz religijnych.

⁴⁹ Zgodnie z art. 91 ust. 2 Konstytucji „umowa międzynarodowa ratyfikowana za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli ustawy tej nie da się pogodzić z umową”.

⁵⁰ Odmienne – jak można sądzić – przyjmuje B. Rakoczy, który opierając się wyłącznie na przepisach ustawy, twierdzi, że „umowa powinna mieć charakter nieodpłatny” (zob. B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polsce. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 227). Z kolei J. Krukowski, analizując postanowienie konkordatowe, pisze, że „niewątpliwie chodzi tu o umowę o pracę” (J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 156).

Nie rozstrzygnięto również kwestii konsekwencji, jakie powinny zostać wyciągnięte przez władze religijne wobec kapelana, w związku z dokonaniem przez niego naruszeniem przepisów. Z pewnością może to być natomiast podstawą rozwiązania umowy o pracę z winy pracownika, jeśli kapelan sprawuje posługę w ramach stosunku pracy. W takiej sytuacji jego zachowanie musi być jednak uznane za ciężkie naruszenie podstawowych obowiązków pracowniczych. W przypadku braku umowy o pracę kwestia odpowiedzialności kapelana nie została rozstrzygnięta. Zagadnienia te mogą być uregulowane w umowie, ponieważ strony w sposób swobodny mogą w niej określić przypadki uzasadniające rozwiązanie umowy.

Podobnie w formie umownej zawarte mogą być postanowienia dotyczące w szczególności zakresu czynności kapelana, jego zastępowania i współdziałania z dyrekcją zakładu. Natomiast w sytuacji zawarcia umowy o pracę należy uwzględnić przede wszystkim elementy esencjalne (istotne) stosunku pracy.

14. PORÓWNANIE UPRAWNIEŃ Z ZAKRESU WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII SKAZANYCH I NIELETNICH PRZESTĘPCÓW

Nawet pobieżna analiza tekstu prawnego Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z 14 września 2001 r. w sprawie szczegółowych zasad uczestniczenia w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystania z posług religijnych i organizacji pracy duszpasterskiej w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich i Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z 2 września 2003 r. w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych i aresztach śledczych prowadzi do konkluzji, z których wynika, że przepisy dotyczące nieletnich przestępców wzorowane były na rozwiązaniach dotyczących skazanych i tymczasowo aresztowanych. Do takich wniosków dojść można, porównując nazwy obu aktów prawnych⁵¹.

⁵¹ W tym pierwszym akcie zakres przepisu poszerzono o kwestie uczestnictwa w lekcjach religii i organizacji pracy duszpasterskiej.

W zakresie wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych sytuacja więźniów i nieletnich niewiele różni się od siebie. Obie grupy posiadają prawie identyczne uprawnienia różniące się jedynie specyfiką miejsc wykonywania orzeczeń o charakterze karnym. Jednakowo brzmiące uprawnienia dotyczą również takich uprawnień, jak: prawo bezpośredniego uczestniczenia w nabożeństwach odprawianych w dni świąteczne, słuchania tych nabożeństw w drodze transmisji przez środki masowego przekazu, uczestniczenia w nauczaniu religii, indywidualnych spotkań z duchownym kościoła lub innego związku wyznaniowego oraz odwiedzin tychże w pomieszczeniach, w których przebywają odpowiednio skazani bądź nieletni. Natomiast w zakresie prawa posiadania książek, pism i przedmiotów do wykonywania praktyk religijnych odmienności sprowadzają się do użycia określeń cech „niezbędności” (dotyczy skazanych) lub „służących” (dotyczy osób nieletnich). Podobnie różnicuje się uprawnienie dotyczące „brania udziału” (skazani) i „uczestniczenia” (nieletni) w działalności charytatywnej i społecznej kościoła lub innego związku wyznaniowego. Uprawnieniem charakterystycznym dla kategorii nieletnich, niewystępującym w przypadku skazanych, jest prawo do uczestniczenia w lekcjach religii, co wydaje się zrozumiałe z uwagi na wiek nieletnich i konieczność ich uczestnictwa w obowiązku szkolnym. Zarówno w zakładzie karnym, jak i poprawczym korzystanie z wolności religijnej nie może naruszać zasad tolerancji i porządku.

Zupełnie odmiennie potraktowano obowiązki kapelana w zakładzie karnym i zakładzie poprawczym. Kapelana więziennego zobowiązano do zapoznania się z przepisami dotyczącymi wykonywania kary pozbawienia wolności, zasadami bezpieczeństwa i porządku, zasadami poruszania się po zakładzie karnym oraz tajemnicy służbowej i państwowej. Z kolei dyrektor placówki dla nieletnich zapoznaje i poucza kapelana o treści i skutkach stosowania przepisów dotyczących zasad porządku i bezpieczeństwa oraz regulaminów obowiązujących w zakładzie, a także tajemnicy służbowej i ochrony danych osobowych⁵². W przypadku rażącego

⁵² Z § 5 rozporządzenia wynika wyraźny obowiązek spoczywający na dyrektorze co do zapoznania i pouczenia kapelana i jego zastępców o konieczności przestrzegania odpowiednich przepisów. Mimo braku sprecyzowania formy chodzi tu niewątpliwie

naruszenia tych przepisów przez kapelana lub osobę go zastępującą dyrektor zakładu poprawczego może cofnąć tym osobom prawo wstępu z jednoczesnym powiadomieniem o tym właściwych władz związków wyznaniowych. Z kolei kapelan więzienny, rażąco naruszający odpowiednie przepisy, narażony jest jedynie na to, że dyrektor więzienia powiadomi zwierzchnie (a nie „właściwe”, jak w przypadku nieletnich) władze związku wyznaniowego. Mniej uprzywilejowana pozycja kapelana dla nieletnich w stosunku do swojego więziennego odpowiednika przejawia się również w tym, że w razie rażącego naruszenia przepisów dyrektor zakładu poprawczego cofa kapelanom prawo wstępu do zakładu. Natomiast w przypadku kapelana więziennego „cofnięcie” dotyczy tylko pomocników, a nie kapelanów. Osobną kwestią pozostaje użycie przez prawodawcę konstrukcji „cofnięcia prawa”, zamiast anulowania czasowo bądź na stałe przepustki uprawniającej do wejścia na teren zakładu karnego lub poprawczego.

Kolejna różnica, mająca niewątpliwie wpływ na charakter i rodzaj przyznanych uprawnień z zakresu swobód religijnych więźniów i nieletnich, wiąże się z koniecznością zasięgnięcia opinii odpowiednich związków wyznaniowych przy wydawaniu przepisów w randze rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości. Taki obowiązek wynika jedynie z delegacji ustawowej wprost zapisanej w kodeksie karnym wykonawczym, podczas gdy ustawa o nieletnich do kwestii tych się nie odnosi. Odrębną sprawą pozostaje natomiast fakt wydania rozporządzenia w sytuacji negatywnej opinii związków religijnych, co w istocie nie przesądza o nieważności takiego aktu prawnego.

15. POSTULATY *DE LEGE FERENDA*

W związku z dostrzeżonymi niedoskonałościami przyjętych rozwiązań uzasadnione jest wysunięcie następujących postulatów legislacyj-

o pisemne potwierdzenie tego faktu przez zainteresowane osoby. Przy tej okazji pojawiają się wątpliwości dotyczące konsekwencji pouczenia i skutków niezastosowania (choć w rozporządzeniu użyto określenia stosowania) przepisu. Pouczenie może tu być traktowane jako forma dyscyplinująca, a nie jedynie informacyjna.

nych. Przede wszystkim należy opracować nowe przepisy dotyczące kwestii wolności sumienia i religii nieletnich w taki sposób, aby nie były one jedynie powieleniem uprawnień osób przebywających w środowisku więziennym, a uwzględniały kwestię odrębnego traktowania nieletnich, chociażby ze względu na ich wiek i kształtującą się osobowość. Postuluje się także, aby nowe przepisy miały charakter rozstrzygnięć szczegółowych, a nie ogólnych, mimo zapowiedzi zapisanych w nazwie rozporządzenia⁵³. W ustawie i rozporządzeniu, o których wyżej, przyjęto mało precyzyjne rozwiązania, co w konsekwencji może prowadzić do wątpliwości interpretacyjnych w zakresie ich stosowania. Stąd też należy wyeliminować takie rozwiązania, jak chociażby pozaprawne kategorie form życia religijnego (chodzi tu o uczestniczenie w lekcjach religii i organizację pracy duszpasterskiej) w sytuacji wykorzystania znanej i wystarczająco opisanej w literaturze instytucji praktyk i posług religijnych rozumianych szeroko.

Kolejny postulat dotyczy złagodzenia klauzuli ograniczenia wolności sumienia i religii ze względu na zasady tolerancji i potrzebę niezakłócania porządku w zakładzie. Ponadto w rozporządzeniu używa się zbyt wielu rozbudowanych klauzul generalnych związanych z potrzebą przestrzegania praw nieletnich i prawidłowości w funkcjonowaniu zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich. Zasadne byłoby także zmodyfikowanie przepisu umożliwiającego nieletnim jedynie słuchania nabożeństw i zastąpienia tego uprawnienia „odbiorem” (w związku z postępem technologicznym w zakresie środków masowego komunikowania). Należy również zmienić charakter całego katalogu uprawnień religijnych przysługujących nieletnim z taksatywnego na egzemplaryczny.

Zmiany wymaga też sytuacja etatowa kapelanów zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich dotycząca ich stabilizacji pracowniczej, szczególnie co do rozgraniczenia obowiązków wynikających z przepisów oświatowych (nauczyciela religii) i z zakresu nauczania religii nieobejmującego prowadzenia lekcji religii. Dotyczy to zwłaszcza tych

⁵³ W rozporządzeniu ministerialnym użyto określenia „szczegółowe zasady” zupełnie bezpodstawnie.

kapelanów, którzy otrzymują uposażenie pracownicze jako katecheci szkolni, a pozostałe obowiązki wykonują nieodpłatnie.

FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGION OF JUVENILE DELINQUENTS
RESIDING IN CORRECTIONAL FACILITIES AND JUVENILE SHELTERS

Summary

The subject of the analysis is freedom of conscience and religion of juvenile delinquents. At first the author discusses juvenile delinquents and places where they undergo punishment. He names types of youth detention centres listing rights provided to the youth in each of them. Further on he analyses freedom of conscience and religion in general and defines freedom of religion, freedom of conscience, freedom of belief.

Next the subject of the article are special rights of juveniles that are the consequence of legislative and executive regulations describing such issues as follows: the right of juveniles to practice their faith and participate in religious services, to listen to religious ceremonies to possess religious objects used in worship, to participate in religious classes in charity and social activity of religious communities and to individual meetings with a priest or any other clergyman.

Further on the author discusses the limitations of freedom of conscience and religion of juvenile delinquents. Those connected with the isolating character of the prison, together with the rule of tolerance and the rule of non interruption of the order in prison.

The next part of the article is dedicated to the institution of the prison chaplain in reference to the regulations of canon law, employment conditions and range of responsibilities. The author also compares the religious privileges of adult imprisoned to juvenile offenders and points to an almost identical legal status of the two groups.

The article is summed up by legislative demands such as providing new regulations for the issues of freedom of conscience and religion in a way that would be adapted to the needs of juvenile offenders and were not a mere copy of rights of adolescent criminals. The regulations should be specific rather than general in character they should also eliminate illegal religious practices in a broad sense. The next point is to mitigate the law restricting freedom of

conscience and religion in respect to the rule of tolerance and the need not to interrupt order in prison moreover it is suggested to extenuate much too complicated general rules connected with the need to obey the rights of juvenile offenders and the need of correct functioning of secure detention and secure confinement centres for juveniles. Modifying the regulation enabling listening to religious ceremonies only would be reasonable. There should also be a change in the range of religious privileges of young offenders from taxative to exemplified one. Employment conditions of institutional prison chaplains need changing as well.

Key words: Freedom of conscience and religion, juvenile delinquents secure detention centre, secure confinement centre.

Tłumaczenie własne Autora

MICHAŁ MADEJ, ZBIGNIEW PASEK

KULTUROWE I PRAWNE ASPEKTY KONTROWERSJI WOKÓŁ CHUSTY MUZUŁMAŃSKIEJ WE FRANCJI

1. KONTEKST HISTORYCZNY

Historia stosunków Europy Zachodniej z islamem była przez wieki naznaczona konfliktami, których przyczyny kryły się w niewiedzy obu stron o sobie, we wzajemnych stereotypach oraz w strachu przed drugą stroną. Nowożytna kolonizacja przybliżyła Europejczyków do wielu orientalnych kultur i religii, w tym także do kultury islamskiej. Druga wojna światowa, dekompozycja systemu kolonialnego oraz geopolityczne zróżnicowanie świata zachęciły kraje Europy Zachodniej, dążące do narodowego dobrobytu, do szerszego otwarcia swych granic dla imigrantów arabskich.

Taki stan rzeczy na przełomie XX i XXI wieku doprowadził do ogólnoeuropejskiej debaty o charakterze aksjologicznym, także we Francji, która – mimo zaawansowanej dechrystianizacji kraju – czuje się depozytariuszem i jednym z głównych strażników kultury europejskiej identyfikowanej tu przede wszystkim ze spuścizną oświeceniową czy liberalizmem w zakresie obyczajowości. Współczesna Francja jest ojczyzną dla kilku milionów obywateli muzułmańskich, których kultura jest kojarzona przede wszystkim z tradycjonalizmem i konserwatyzyzmem islamskim. Polityczna strategia Francji wobec muzułmanów nastawiona jest na dialog, z którym wiązane są duże nadzieje na znalezienie satysfakcjonującego społeczeństwo rozwiązanie integrującego mniejszość muzułmańską. Rozwiązanie owo jest nadal dość odległe,

bo współcześnie czołowi politycy francuscy głośno opowiadają się za selekcją imigrantów, którzy nie potrafili zintegrować się ze społeczeństwem. Sam Nicolas Sarkozy opowiadał się za pluralizmem światopoglądowym i tolerancją dla odmiennych wierzeń i religii, gdyż te wartości tkwią głęboko w kulturze europejskiej¹. Równocześnie mówił kategoryczne „nie” dla dalszego rozprzestrzeniania się w przestrzeni publicznej państwa praktyk religijnych muzułmanów, argumentując to obawą o neutralność i bezpieczeństwo państwa. Takie działania dobrze trafiają w nastroje społeczne, gdyż u progu XXI wieku większość Francuzów jest niechętnych integracji z muzułmanami i wolałaby, aby nie manifestowali oni swojej odrębności kulturowej. Noszenie widocznych oznak przynależności religijnej odbierane jest jako zagrożenie dla neutralności światopoglądowej państwa.

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie związków między stroną kulturową a prawną pojawiających się kontrowersji wokół życia mniejszości muzułmańskiej we Francji. Autorzy pragną wyjaśnić znaczenie zasłaniania twarzy w świecie muzułmańskim i odnieść się do wybranych aktów normatywnych regulujących zakaz zasłaniania twarzy we francuskiej przestrzeni publicznej oraz ważnego w tym kontekście wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu z 2008 r.

2. CHUSTA W ISLAMIE

Islam jest jedną z największych religii monoteistycznych na świecie, skupiającą blisko 1,2 mld wyznawców². Słowo „islam” pochodzi z języka arabskiego – *aslama* – co oznacza „poddąć się woli Boga”. Zgodnie z tradycją muzułmańską, Allah w serii objawień poprzez archanioła Gabriela przekazał główne prawdy wiary proroko-

¹ Podobne wypowiedzi kanclerza Niemiec, Angeli Merkel, poświadczają istnienie podobnego problemu tamtejszej władzy z dwumilionową mniejszością muzułmańską. Podobnie rysują się także nakreślone przez obu przywódców linie rozwiązań.

² *Islam*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 79.

wi Mahometowi. Po śmierci Mahometa spisano je w świętej księdze islamu, w Koranie (arab. *Al-Kuran*, co oznacza recytację, czytanie)³. Religia była i jest spoiwem integrującym kraje arabskie po dziś dzień. Koran jest świętą księgą islamu i pierwszym oraz najważniejszym jego źródłem⁴. Życie muzułmanina powinno być ściśle podporządkowane zasadom zawartym w Koranie, nie dziwi zatem fakt, że prawo islamskie (w języku arabskim szariat – arab. „droga do wodopoju”)⁵ także ma charakter religijny. Obok Koranu źródłem prawa są tzw. sunny, czyli arabskie prawo zwyczajowe zawarte w precedensach prawnych (hadisach), głównie opierających się na sposobie zachowania i postępowania Mahometa. W przypadku gdy Koran okazywał się niewystarczającym źródłem prawa dla jakiegoś przypadku, wówczas jurysprudencja muzułmańska (fikh) odwoływała się do zdarzeń z życia Mahometa i per analogiam starała się rozwiązać dany problem społeczny⁶. Na tej podstawie ustalono swoisty kanon zasad prawnych i religijnych obowiązujących każdego muzułmanina, rozciągający się od zagadnień społeczno-religijnych po najbardziej intymne filary wiary, takie jak: obrzezanie, zakaz spożywania alkoholu, etykę seksualną czy rodzinną⁷.

Dla niniejszych rozważań ważna jest kwestia roli kobiety w kulturze islamskiej. Z jednej strony Koran nakazuje traktować kobietę z najwyższym namaszczeniem i czcią, gdyż jest ona źródłem uczuciowości, namiętności oraz pełni rolę matki⁸. Z drugiej jednak strony, kobieta ma dość ograniczone pole aktywności społecznej z uwagi na to, że jej „powołanie” i rola społeczna są inne, w konsekwencji w wielu krajach muzułmańskich ma ograniczony dostęp do awansu zawodowego.

Warto przytoczyć kilka fragmentów z Koranu mówiących o społecznej i publicznej roli kobiet. W sferze religijnego zbawienia mają one równe prawa z mężczyznami:

„Zaprawdę -
muzułmanie i muzułmanki,

³ R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 2006, s. 397.

⁴ J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 27.

⁵ Tamże, s. 131.

⁶ Tamże, s. 52.

⁷ *Islam*, s. 84.

⁸ Tamże, s. 109.

wierzący i wierzące,
prawdomówni i prawdomówne,
cierpliwi i cierpliwe,
pokorni i pokorne,
dający jałmużnę i dające jałmużnę,
poszczący i poszczące,
zachowujący czystość i zachowujące,
wspominający Boga często i wspominające
– przygotował dla was Bóg
przebaczenie i nagrodę ogromną”. [Koran: 33:35]⁹

W sferze obyczajowej Koran nakazuje jednak kobiecie posłuszeństwo wobec mężczyzny:

„Mężczyźni stoją nad kobietami
ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi,
i ze względu na to,
że oni rozdają ze swojego majątku.
Przeto cnotliwe kobiety są pokorne
i zachowują w skrytości
to, co zachował Bóg.
I napominajcie te,
których nieposłuszeństwa się boicie,
pozostawiajcie je w łóżach
i bijcie je!
A jeśli są wam posłuszne,
to starajcie się nie stosować do nich przymusu.
Zaprawdę, Bóg jest wzniosły, wielki!” [Koran: 4:34]¹⁰.

W powyższym fragmencie znajdujemy tak ideę „odpowiedzialności” mężów za żony (są „oddane pod ich straż”), z drugiej szokującą, szczególnie dla współczesnej zachodniej świadomości, zapis uległości i poddaństwa. W niektórych państwach islamskich na kobiety nałożono obowiązek całkowitego zakrywania swojego ciała np. w Afganistanie za rządów Talibów czy w Arabii Saudyjskiej. Zwyczaj ten jest stary i wykracza poza tradycję muzułmańską. E. Machut-Mendecka zauwa-

⁹ *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 505.

¹⁰ Tamże, s. 99

za, że „[...] zasłanianie się już w starożytności. W starożytnej Persji kryły się przed światem nie tylko Persjanki w swoich »zawiciach«, ale – według Wiebke Walther – dygnitarze sassanidzcy porozumiewali się z otoczeniem zza kotary, co stosowano też później na dworach muzułmańskich. Wskazówki Koranu potraktowano rygorystycznie: przez wieki kobieta muzułmańska nie ważyła się stanąć przed obcym mężczyzną z odsłoniętą twarzą”¹¹.

Znane są następujące rodzaje chust:

- hidżab – najpopularniejsza chusta arabska symbolizująca wierność i skromność. Chusta zakrywa uszy, włosy i szyję zostawiając tylko odsłoniętą twarz;
- nikab – chusta stanowiąca rozbudowaną część hidżabu, dzieli się na całkowitą, gdzie cała twarz jest zasłonięta, a pozostają tylko otwory na oczy oraz połowiczną, gdzie są odsłonięte czoło i oczy;
- burka – rodzaj chusty, szaty arabskiej, która najszczelniej okrywa ciało muzułmanki, pozostawiając półprześwitującą siateczkę na oczy. Burkę noszą zazwyczaj muzułmanki w najbardziej ortodoksyjnych, skrajnie patriarchalnych społeczeństwach islamskich. Afganki za rządów ortodoksyjnych talibów były zmuszane do noszenia burek;
- khimar – duża chusta, która osłania klatkę piersiową, plecy, głowę, pozostawiając odsłoniętą twarz. Khimar nosiły muzułmanki na wzór chrześcijanek, które nie miały aż takich rygorów w ubiorze. Potem khimar został wyparty przez konserwatywny nurt prawa islamskiego, który uznał to nakrycie dla kobiety za zbyt swobodne i nieobyczajne. Obecnie khimar zakładają muzułmanki w krajach, w których radykalizm islamski jest nieco mniejszy;
- czador – duża chusta, która jest przytrzymywana dłońmi od wewnątrz. Współcześnie w wielu krajach arabskich czador jest najbardziej akceptowalnym strojem dla muzułmanki i koniecznie musi być w kolorze czarnym, gdyż ten kolor ma „uświadczać” muzułmanów o kobiecym źródle grzechu;

¹¹ E. Machut-Mendecka, *Świetlista twarz muzułmanki*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/twarz_muzułmanki.html, [dostęp: 24.04.2011].

- czarczaf – zasłona na twarz i głowę, w której znajduje się jedynie otwór na oczy;
- al-Amira – rodzaj hidżabu, który jest przewieszony przez głowę i szyję muzułmanki; twarz jest odsłonięta;
- szajla – chusta okrywająca głowę muzułmanki, umocowana na ramionach, z przyczyn funkcjonalnych bywa spięta przez niewielką spinkę lub klamerkę. Jest szyta z wysokogatunkowych materiałów, na które mogą sobie pozwolić żony bogatych muzułmanów.

W krajach arabskich zorientowanych politycznie na kurs proeuropejski, jak np. w Turcji, pozostawiano kobietom większy margines swobody w decydowaniu o noszeniu burek czy hidżabu. Uznano tam, że kobiece ubranie może przybrać jakąkolwiek formę lub kolor pod warunkiem, że nie będzie zbyt obcisłe i nie będzie zbyt przyciągać uwagi ludzi. Uznano, że mężczyzna tylko dlatego nie ma konieczności noszenia hidżabu, gdyż swoim męskim wyglądem nie kusi w takim stopniu, jak kobieta¹².

3. MUZUŁMANIE WE FRANCJI

W średniowieczu mniejszość muzułmańska na terenie Francji była praktycznie niewidoczna, choć pojawiają się wzmianki o jej istnieniu choćby w Akwitanii, Langwedocji czy Prowansji. Ważnym źródłem historycznym jest dekret wydany przez hiszpańskiego króla Filipa III w 1610 r. nakazujący im opuszczenie Grenady. Spora rzesza wygnanych muzułmanów przybyła wówczas przez Pireneje na teren dzisiejszej Francji. Część Maurów (hiszpańskie określenie muzułmanów) rozproszyła się na teren Afryki Północnej – Maghrebu, do Francji lub przyjęła chrześcijaństwo¹³.

¹² A.S. Nalborczyk, *Hidżab, honor i edukacja. Kobiety muzułmańskie w Europie*, „Więź” 2005, nr 3, s. 112-119.

¹³ J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, w: *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 433-435.

Do początków wielkiej kolonizacji w XIX wieku największym skupiskiem muzułmanów francuskich była Marsylia. Rola muzułmanów rośnie w dobie realizacji ambicji kolonialnych Francji w XIX wieku. W 1830 r. rozpoczęła ona podbój Algierii, w 1881 r. uczyniono protektorem francuskim Tunezję, a w 1912 r. Maroko, które zostało podzielone na trzy strefy: francuską, hiszpańską i międzynarodową. Podbój Afryki sięgał dalej i ogarnął tereny Mauretanii, Senegalu (od 1902 r. w Dakarze rezydował francuski rząd kolonialny tzw. rząd Francuskiej Afryki Zachodniej), Gwineę, Wybrzeże Kości Słoniowej, Mali czy Nigru. Francuska strefa wpływów w krajach islamskich rozszerzyła się po podpisaniu traktatu z Anglią tzw. Sykes-Picot w 1916 r., na mocy którego pod egidą Ligi Narodów Francja stała się mandatariuszką Syrii i Libanu. Proces muzułmańskiej imigracji do Francji zapoczątkowali na szerszą skalę Algierczycy, których liczbę w latach 1914-1919 szacowano w tym kraju na 80 tys.¹⁴ Wraz z rosnącymi procesami industrializacji we Francji wzrastało zapotrzebowanie na siłę roboczą, toteż chętnie zatrudniano muzułmanów z Afryki Północnej, m.in. Algierczyków. Byli oni zatrudniani w fabrykach i zakładach przemysłowych budowanych głównie na obrzeżach wielkich miast, toteż w XX wieku na peryferiach miast skupiało się życie imigrantów.

W czasie I wojny światowej Francja poniosła znaczne straty demograficzne, a dotyczyło to także mniejszości arabskiej, która też ginęła na froncie. Jako wyraz wdzięczności za zaangażowanie w walkę po stronie Francji, władze III Republiki ufundowały w Paryżu Wielki Meczet¹⁵. Rosnące zapotrzebowanie na produkcję przemysłową spowodowało zwiększenie liczby imigrantów muzułmańskich, których do 1924 r. było już ok. 120-130 tys., przeważnie Algierczyków, Tunezyjczyków i Marokańczyków. W okresie międzywojennym, dzięki uelastycznieniu prawa imigracyjnego w 1926 r. Francuska Rada Państwa zniosła obowiązek posiadania przez emigrantów algierskich świadectwa zatrudnienia. Duża rzesza muzułmanów znalazła zatrudnienie

¹⁴ R. Aissaoui, *Algerian migration to France from the early twentieth century to the Interwar Period*, Leicester 2008, s. 1: http://migrationeducation.de/fileadmin/uploads/Rabah_AissaouiAlgerian_01.pdf, [dostęp: 01.02.2012].

¹⁵ J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, s. 438-449.

nie w przemyśle wydobywczym, budowlanym, rolnictwie czy w mniejszym stopniu w usługach lub handlu.

Po II wojnie światowej pojawiła się potrzeba odbudowy infrastruktury i gospodarki francuskiej, w tym celu ponownie uznano, że braki w sile roboczej mogą zapełnić mieszkańcy kolonii, którym stworzono możliwość przyjazdu do Francji. Kontrolą limitu ruchu imigracyjnego zajmował się powołany do życia w 1945 r. Państwowy Urząd Imigracyjny. Miał on na celu przedsięwzięcie działań prowadzących do adaptacji imigrantów we francuskim społeczeństwie. Kilka dziesięcioleci po II wojnie światowej dokonał się proces dekompozycji systemu kolonialnego, czego ważnym elementem była wojna Francji z Algierią prowadzona w latach 1954-1962, zakończona podpisaniem traktatu w Evian. Na jego mocy Algieria uzyskała niepodległość, ale równocześnie otworzono granice dla imigrantów z Maghrebu do Francji¹⁶. Z tej możliwości przyjazdu do Francji skorzystali tzw. harkis – Algierczycy walczący po francuskiej stronie, a po wojnie obawiający się represji w swoim państwie.

Imigrantów przyjmowano chętnie, gdyż stanowili tanią siłę roboczą i motor napędowy gospodarki. Zaznaczmy, że nie posiadali oni równych prawach obywatelskich. O licznych ograniczeniach świadczy np. wprowadzona 5 października 1961 r. przez Maurice Pappona, ówczesnego prefekta policji paryskiej, godzina policyjna wyłącznie dla algierskich imigrantów. W dniu 17 października 1961 r. podczas muzułmańskiej manifestacji przeciwko temu prawu policja użyła broni. 15 tys. manifestantów zostało zatrzymanych, byli zabici i ranni¹⁷.

Politykę dyskryminacji kontynuowano do końca lat 70. XX wieku. Kryzys gospodarczy z 1972-1973 r. ujawnił skalę imigracji i przyniósł sformułowanie pierwszych postulatów prowadzenia odmiennej polityki w tym zakresie. W 1972 r. rząd francuski wydał okólniki, które hamowały napływ imigrantów do Francji, między innymi wprowadzono obowiązek posiadania pozwolenia na pracę i świadectwo zameldowania. W 1974 r. premier Jacques Chirac wydał okólnik powstrzymujący

¹⁶ J. Kukulka, *Historia współczesna stosunków międzynarodowych 1945-2000*, Warszawa 2007, s. 102-103.

¹⁷ M. Widy, *Życie w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 19.

imigrację zarobkową z krajów spoza granic Wspólnoty Europejskiej¹⁸. Rządowi francuskim z tego okresu trudno było jednak utrzymać konsekwentnie działania hamujące napływ imigrantów, gdyż już w 1975 r. rozpoczęto akcję łączenia rodzin, co miało doprowadzić do konsekwencji do zwiększenia liczby mniejszości muzulmańskiej. W 1982 r. liczba imigrantów wynosiła odpowiednio: Algierczyków – ok. 800 tys., Marokańczyków – 431 tys., Tunezyjczyków – 189 tys., Senegalczyków – 157 tys., Turków – 125 tys.¹⁹ Rząd francuski podejmował jednak także kroki zmierzające do zmniejszenia liczby muzulmanów: repatriację czy przymusowe powroty do ojczyzn i deportacje np. Malijczyków w 1986 r.

Kroki te napotykały opór mniejszości muzulmańskiej, dochodziło do manifestacji i protestów, takich jak np. „Narodowy Marsz Antyrasistowski” w Paryżu z 1980 r., czy strajk głodowy dwóch kapłanów i imigranta algierskiego. W obliczu narastającej fali dyskryminacji oraz aktów rasizmu mniejszość muzulmańska podejmowała rozmaite akcje, mające na celu zwrócenie uwagi opinii publicznej na ich problemy. Przykładem może być zainicjowany po śmierci od kul policyjnych młodego Maghrebczyka przez ruch SOS Racisme tzw. *Marche des Beurs* z 15 października 1983 r., który wyruszył z Marsylii do Paryża i pociągnął za sobą ok. 100 tys. demonstrantów²⁰. Coraz głośniejszy stawał się problem przedmieść i slumsów zamieszkałych przez mniejszość muzulmańską oraz postawy braku tolerancji wobec niej. Rząd francuski został zmuszony podjąć ów problem. Priorytetem politycznym stała się walka z procederem nielegalnego przekraczania granicy francuskiej przez imigrantów, głównie z Maghrebu oraz integracja środowisk imigranckich, które stały się wyraźną, aczkolwiek izolowa-

¹⁸ W 1977 r. minister stanu ds. cudzoziemskich pracowników zaproponował obcokrajowcom pomoc finansową w powrocie do ich ojczystych krajów tzw. *million Stoleru*. Z pomocy tej skorzystali głównie Portugalczycy i Hiszpanie, którzy mogli powrócić do swych krajów po upadku tamtejszych reżimów, mniejszość muzulmańska nie była zainteresowana skorzystaniem z tej formy pomocy. I.K. Glińska, *Muzulmanie w laickiej Francji (1974-2004)*, Kraków 2009, s. 32.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Widy, *Życie w muzulmańskim Paryżu*, s. 20.

ną częścią społeczeństwa francuskiego lokowaną na przedmieściach miast.

Przykładem tego, jaka przepaść kulturowa dzieliła muzułmanów od reszty społeczeństwa francuskiego, była debata związana z noszeniem chusty muzułmańskiej w szkołach publicznych, zainicjowana w 1989 r. Na temat tego problemu wypowiedział się w następnych latach Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu, w którym zarysowała się tendencja orzecznicza zmierzająca do zapewnienia ochrony neutralności światopoglądowej państwa²¹. To właśnie zakaz noszenia burek we francuskiej przestrzeni publicznej odbił się głośnym echem w Europie. Była i jest to nadal kwestia, która pokazuje szerszy kontekstowo problem związany z obecnością kilkumilionowej mniejszości muzułmańskiej we Francji. Od czasu zakończenia okupacji Północnej Afryki przyrost demograficzny tej mniejszości jest wysoki i przekracza kilkakrotnie odsetek urodzin wśród rdzennych Francuzów. Ponadto społeczność muzułmańska w części jest przeciwna kulturowej asymilacji i integracji. Wzrost wpływów fundamentalizmu islamskiego stale buduje napięcie pomiędzy muzułmanami a Francuzami. Większość muzułmanów imigrantów rezygnuje ze zdobywania wykształcenia powyżej podstawowego oraz publicznie formułuje wyrazy niezadowolenia ze swojej sytuacji prawnej i bytowej. Z kolei francuscy urzędnicy państwowi wskazują na inne przyczyny tych napięć: wielodzietność i bigamię, które ich zdaniem paraliżują krajowy system socjalnej pomocy.

Na terenach dzisiejszej Francji, podobnie jak i w innych krajach europejskich, dochodzi do spotkania dwóch różnych kultur: zachodniej – laickiej lub chrześcijańskiej z islamską – tradycyjną. Spotkanie to owocuje napięciem społecznym pomiędzy rdzennymi Francuzami a napływającą coraz większą falą ludnością muzułmańską. Założenie, że obecność imigrantów to etap przejściowy w rozwoju kraju, korzystny dla gospodarki, wspierający przyrost PKB Francji zawiódł, bo muzułmanie zamiast wrócić do swych afrykańskich ojczyzn, pozostali we Francji. W latach prosperity gospodarczej Francji, za kadencji prezydenta Francois Mitteranda, nie uporządkowano statusu arabskich

²¹ Patrz: rozdział 5.2 niniejszego opracowania.

imigrantów, sądząc, że są środowiskiem tymczasowym w tym kraju. Dopóki imigranci z Maghrebu pracowali na bogactwo Francji, kwestia ta była marginalizowana. Podczas kadencji prezydenta Jacques'a Chiraca problem mniejszości muzułmańskiej zaczął narastać. Nicolas Sarkozy podjął zdecydowane kroki prawne. Jego polityka wyraźnie szła w kierunku zaostrzenia prawa wobec muzułmanów, co argumentowano ochroną neutralności światopoglądowej i świeckości społeczeństwa francuskiego²².

4. MNIEJSZOŚĆ MUZULMAŃSKA WE FRANCJI – STRUKTURA I ORGANIZACJA

Obecna V Republika Francuska jest państwem świeckim, w którym wyraźna formalnoprawna separacja państwa od Kościoła nastąpiła 9 grudnia 1905 r., kiedy to Zgromadzenie Narodowe uchwaliło ustawę o rozdziale kościołów i państwa²³. Ustawa ta stanowi m.in. odrębność instytucji państwowych i kościelnych, pozbawienie kościołów wpływu w sferze publicznoprawnej, niezależność systemów prawa państwowego i kościelnego, brak finansowania kościołów przez państwo, czy świeckość szkół publicznych. O fundamentalnym znaczeniu koncepcji laickości może świadczyć fakt, że została ona wyrażona wprost w preambule obowiązującej Konstytucji V Republiki Francuskiej z 1958 r., która stanowi, że Francja jest republiką laicką²⁴.

Zszacunki statystyczne mniejszości muzułmańskiej we Francji u progu XXI wieku są dość rozbieżne: od 4,5 mln do nawet 6 mln.

²² O polityce kolejnych prezydentów Francji wobec tego problemu: J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 1999, s. 458 i n.; P. Buras, *Podziwiam Sarkozy'iego*, http://wyborcza.pl/1,76842,8392798,Podziwiam_Sarkozy_ego.html, [dostęp: 01.12.2010]; H. Łakomy, *Francois Mitterrand. Biografia polityczna*, Kraków 2006, s. 170-190.

²³ Zob. M. Pietrzak, *Francuska ustawa o rozdziale kościołów i państwa z 9 grudnia 1905 roku*, w: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku o rozdziale kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 20.

²⁴ Por. A. Czohara, *Francuski model rozdziału kościoła od państwa po stu latach*, w: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 roku*, s. 30-31. W innym miejscu Czohara używa o Francji określenia „państwo »integralnie« świeckie”, A. Czohara, *Stosunki państwo-kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 70.

Najczęściej podawana jest uśredniona liczba 5 mln²⁵. W 1999 r. struktura narodowościowa mniejszości muzułmańskiej wyglądała następująco: Algierczycy – ok. 43%, Marokańczycy – 28%, Tunezyjczycy – 11%, Turcy – 9%, muzułmanie z terenów Czarnej Afryki – 9%. Spośród nich ok. 97% to szyici, a tylko 2% to sunnici, choć należy wspomnieć, że ok. 10% z tej liczby to konwertyci, w większości kobiety, które po zawarciu małżeństwa zdecydowały się przyjąć religię męża muzułmanina. Na terenie Francji zwłaszcza w miastach podatny grunt znalazł także sufizm, mistyczny odłam islamu oraz ruch marabutów.

Jeśli chodzi o wielkie ośrodki miejskie, to najwięcej francuskich muzułmanów żyło w 2000 r. w aglomeracji paryskiej – ok. 35% populacji²⁶. Zwykle mieszkają na przedmieściach, gdzie w miejsce dawnych hoteli robotniczych wyrosły swoiste getta, blokowiska dla imigrantów zarobkowych. Nazywa się je w skrócie HLM (franc. *Habitation a Loyer Modere*) – osiedle socjalne o obniżonym czynszu²⁷. Są przeludnione, o niskim standardzie mieszkaniowym, uważane są za źródło społecznych patologii, wynikających z frustracji młodych muzułmanów. Środowisko przedmieść jest także podatnym gruntem dla działalności radykalnych ugrupowań odrzucających nie tylko zachodni konsumpcjonizm, ale cały zachodni system wartości i głoszących powrót do wartości islamskich. Młodzi muzułmanie dostrzegają w procesie reislamizacji przeciwwagę dla dominującej, świeckiej kultury rdzennych Francuzów.

Jednym z głównych problemów trapiących społeczność muzułmańską jest bezrobocie, które najdotkliwiej odczuwają właśnie ludzie młodzi. Często jego przyczyną jest brak odpowiednich kwalifikacji zawodowych. Jak wynika z danych spisu powszechnego, odsetek osób bez kwalifikacji pośród obcokrajowców jest dwukrotnie wyższy niż wśród rdzennych Francuzów. Międzynarodowy projekt badawczy EFFNATIS prowadzony w ramach 5. Programu Ramowego UE ujawnił

²⁵ M. Widy, *Życie w muzułmańskim Paryżu*, s. 22. I.K. Glińska, *Muzułmanie w laickiej Francji*, s. 45-47; *Allah In der EU: 15 Millionen Moslems leben in Europa*, http://www.focus.de/politik/ausland/allah-in-der-eu_aid_96749.html, [dostęp: 07.03.2011].

²⁶ M. Widy, *Życie w muzułmańskim Paryżu*, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 113-114.

silną zależność pomiędzy poziomem wykształcenia dzieci imigrantów i ich płcią²⁸. Wśród kobiet notuje się zdecydowanie wyższy odsetek osób posiadających wyższe wykształcenie niż u mężczyzn²⁹.

Taki stan rzeczy piętrzy konflikty społeczne i rodzi naturalne podziały na „my – rdzenni Francuzi” i „oni – imigranci muzułmańscy”. Skalę problemu pokazały trwające 20 dni zamieszki z roku 2005, w trakcie których spalono ponad 9000 samochodów, aresztowano 2800 osób, a straty materialne oszacowano na 200 milionów euro. Zdaniem publicysty Jana Wójcika – „by nie antagonizować społeczeństwa, wielu polityków podkreślało, że islam nie ma nic wspólnego z zamieszkanymi, ale to młodzież muzułmańska była ich głównym uczestnikiem, a do zamieszek podburzali co radykalniejsi imamowie”³⁰. Jak pokazały badania Pew Research Center, dwie trzecie muzułmanów sympatyzowało z demolującą Francję młodzieżą³¹.

Problematykę adaptacji społecznej młodych muzułmanów pokazały także zamieszki z 2010 r. w Grenoble. Podczas nich zginął z rąk policji muzułmanin, który dopuścił się uprzednio kradzieży w banku, co stało się punktem zapalnym dla rozruchów. W ostatnim dziesięcioleciu Francuzi, zaniepokojeni coraz większą falą przemocy ze strony mniejszości muzułmańskiej, zaczęli popadać w islamofobię. Wykorzystali to politycy narodowościowi, którzy od lat głosili hasła całkowitej repatriacji imigrantów arabskich. Dużym zaskoczeniem był fakt zakwalifikowania się w 2002 r. do drugiej tury wyborów prezydenckich kontrowersyjnego lidera skrajnej prawicy – Frontu Narodowego, Jean Marie Le Pena. Oskarżał on rząd o zbyt ugodową politykę

²⁸ EFFNATIS (z ang. Effectiveness of National Integration Strategies towards Second Generation Migrant Youth in Comparative European Perspective, w pol. tłum. Skuteczność integracji narodowej strategii wobec drugiej generacji młodzieży ze środowisk migracyjnych w ujęciu porównawczym perspektywy europejskiej). Organizacja zajmująca się badaniem środowisk migracyjnych w krajach Unii Europejskiej: <http://www.efms.uni-bamberg.de/prineffe.htm>, [dostęp: 03.07.2011].

²⁹ *Muzułmanie we Francji - profil społeczno-ekonomiczny*, http://www.arabia.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=279607&Itemid=2, [dostęp: 07.03.2011].

³⁰ J. Wójcik, *Czyja religia tego państwo?*, „CEL. Magazyn Chrześcijański” 2009, nr 1, s. 49-50.

³¹ D. Pszczółkowska, *Dlaczego młodzi z przedmieść palili samochody?*, <http://wyborcza.pl/1,75515,3010936.html>, [dostęp: 07.03.2011].

wobec muzułmanów, a ich samych o wysoki przyrost naturalny, co jego zdaniem „w naturalny sposób” zagraża tożsamości francuskiej oraz bezpieczeństwu wewnętrznemu³².

W 2003 r. ówczesny minister spraw wewnętrznych Nicolas Sarkozy zaproponował nowe prawo imigracyjne, które zaakceptował parlament francuski. Polegało ono na zaostrzeniu wymogów formalnych względem osób starających się o wjazd do Francji, a także regulowało sytuację tzw. *sans-papiers* (byli to cudzoziemcy, którzy przebywali na terenie Francji nielegalnie, bez odpowiednich dokumentów). Takich nielegalnych imigrantów zgodnie z zaproponowanym rozwiązaniem należało deportować. Szacowano, że dotknie to od 30 tys. do 40 tys. osób w skali roku³³. Były to jednak rozwiązania raczej populistyczne, bo mniejszość muzułmańska nie mogła być już postrzegana jako tymczasowa, lecz jako wielopokoleniowa grupa społeczna (znaczny procent urodził się już w nowej ojczyźnie), która żądała prawa do równego traktowania oraz poszanowania swej muzułmańskiej tożsamości.

Rząd francuski zdecydował się na podjęcie dialogu z mniejszością muzułmańską w celu wypracowania konsensusu pozwalającego muzułmanom na pełnoprawne korzystanie z przestrzeni publicznej. Problemem jednak okazało się wyłonienie reprezentacji po stronie mniejszości muzułmańskiej, gdyż należy mieć na uwadze jej duże zróżnicowanie pod względem etnicznym. Rząd wierzył, że instytucją jednoczącą muzułmanów we Francji, będzie Paryski Wielki Meczet, który od lat cieszył się dużym autorytetem i pełnił rolę religijną, kulturalną i polityczną.

Jednak w latach 80. i 90. XX wieku, dzięki narastającym wielu inicjatywom oddolnym imigrantów muzułmańskich Wielki Meczet miał już konkurencję w postaci licznych i cieszących się uznaniem organizacji i stowarzyszeń muzułmańskich. Wymieńmy najważniejsze z nich: w 1952 r. powołano do życia Muzułmańskie Centrum Kultury, w 1969 r. Muzułmańskie Stowarzyszenie Kulturalne, które pracowało głównie na przedmieściach i w odróżnieniu od Wielkiego Meczetu nie reprezentowało tylko interesów Algierczyków.

³² I.K. Glińska, *Muzułmanie w laickiej Francji*, s. 36.

³³ Tamże, s. 37-38.

Inne nacje także powoływały swoje organizacje. Z inspiracji Tunezyjczyków powstała w 1983 r. tzw. Unia Organizacji Muzułmańskich we Francji (tzw. UOIF). Marokańczycy powołali Krajową Federację Muzułmanów Francuskich (tzw. FNMF). Muzułmanie z Czarnej Afryki, Komorów i Antyli powołali FFAIACA, a Turcy Komitet Koordynacyjny Muzułmanów Tureckich we Francji (w skrócie CCMF). Każda z tych organizacji stawiała sobie za cel niesienie pomocy muzułmanom w zakresie spraw związanych z kultem religijnym oraz prowadzenie działalności społeczno-kulturalnej.

Głośna sprawa chusty we Francji oraz rosnąca siła Frontu Narodowego Le Pena zmotywowały rządzących polityków do działań służących dialogowi i pogodzeniu islamu z koncepcją świeckiego państwa. Pierwsze spotkanie przedstawicieli organizacji muzułmańskich ze stroną rządową odbyło się z inicjatywy ministra polityki wewnętrznej w 1989 r. i miało charakter ekspercko-wywiadowczy. Rok później powołano do życia tzw. Radę Refleksji nad Organizacją i Przyszłością Islamu we Francji (franc. *Le Conseil de réflexion sur l'islam en France*). Zadaniem Rady miało być wyłonienie reprezentacji mniejszości muzułmańskiej oraz wypracowanie standardów religijnych niekolidujących z ideą laickości państwa³⁴. Z uwagi na różnice polityczne wśród liderów Wielkiego Meczetu Paryskiego i UOIF wkrótce Rada pograżyła się w wewnętrznych kłótniach (w ich tle był monopol Wielkiego Meczetu na dochodowy handel żywnością *halal*). W 1993 r. rektor Wielkiego Meczetu powołał Radę Konsultacyjną Muzułmanów Francuskich (franc. *Conseil Consultatif des Musulmans de France*, w skrócie CCMF), której działalność miała pomóc stronie rządowej w opracowaniu statusu prawnego mniejszości muzułmańskiej. W 1994 r. uchwalono Kartę Kultu Muzułmańskiego, która zawierała deklarację poszanowania laickiej tradycji Francji oraz określała obowiązki i prawa muzułmanów francuskich. Karta miała zjednoczyć środowiska muzułmańskie we Francji, ale jej rola i znaczenie były dalekie od oczekiwań muzułmanów i środowisk politycznych.

³⁴ J. Cesari, *Islam in France: The Shaping of a Religious Minority, w: Muslims in the West, from Sojourners to Citizens*, red. Yvonne Haddad-Yazbek, Oxford University Press 2002, s. 36-51.

W 1999 r. gabinet premiera Lionela Jospina zainicjował cykl spotkań z najważniejszymi organizacjami reprezentującymi interesy różnych środowisk muzułmańskich. Po wielu burzliwych dyskusjach podczas prowadzonego dialogu uroczyście ratyfikowano dokument pt. *Porozumienie ramowe w sprawie przyszłej organizacji kultu muzułmańskiego*. Przewidywał on powołanie do życia Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego, w której skład miały wchodzić czołowe francuskie organizacje i stowarzyszenia muzułmańskie. Należy zaznaczyć, że rozpoczęło to długie spory w tych środowiskach na temat reprezentacji i układu sił w tym nowym organie³⁵.

Po 11 września 2001 r. wzrosły obawy o rozwój islamskiego terroryzmu także we Francji. Minister spraw wewnętrznych, jakim od czerwca 2002 r. był Nicolas Sarkozy, postawił sobie za cel zakończenie trudnego procesu wyłonienia instytucjonalnej reprezentacji mniejszości muzułmańskiej. Sarkozy przedstawił ministerialny projekt statusu Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego, w którym mocno akcentowano swobody religijne i świeckość państwa. Większość organizacji muzułmańskich odrzuciła opracowany poza nimi statut, równoległe podnosząc zarzut dyskryminacji religijnej. Władze pracowały nad porozumieniem pod silną presją narastającej psychozy i lęku przed fundamentalizmem islamskim.

W kwietniu 2003 r. środowiska muzułmańskie wspólnie zdecydowały się na demokratyczne wybory na dwuletnią kadencję do Francuskiej Rady Kultu Muzułmańskiego. Frekwencja wyniosła 87%, co można uznać za znak dużego zainteresowania i zaangażowania ze strony muzułmanów. W kolejnych wyborach z 2005 r., w których kadencja miała wynosić już 3 lata, wzięło udział 85% uprawnionych do głosowania. W skład Rady wchodziły wszystkie główne ugrupowania muzułmańskie Francji: FFAIACA, CMNF, Wielki Meczec (zajął dopiero trzecią pozycję), Stowarzyszenie „Wiara i Praktyka”, osobistości i autorytety znane w świecie muzułmańskim oraz przedstawiciele innych ważnych meczetów we Francji³⁶.

³⁵ I.K. Glińska, *Muzułmanie w laickiej Francji*, s. 93.

³⁶ Tamże, s. 101-105.

Rada jest obecnie całkowicie niezależną instytucją, która utrzymywana jest wyłącznie ze składek delegatów, meczetów, osobistości pochodzących z kooptacji oraz federacji mużulmańskich. W ramach laickości państwa obowiązuje zakaz jakichkolwiek subwencji państwowych. Mimo że Rada powstała w dużej mierze pod wpływem politycznego nacisku, to jednak właśnie dzięki temu rząd francuski uzyskał zinstytucjonalizowaną platformę rozmowy z mniejszością mużulmańską w sprawach jej dotyczących. Powstała oficjalna jej reprezentacja. Niemalą rolę w jej wyłonieniu odegrał prezydent Francji, Nicolas Sarkozy, który uważał, że taka Rada gwarantuje swobodę wyznania, ale także pewną kontrolę swych wyznawców.

5. PRAWNY ZAKAZ NOSZENIA BUREK WE FRANCJI

Od kilku dziesięcioleci z pierwszych stron francuskich gazet nie schodzi sprawa noszenia przez mużulmanki całościowego lub częściowego zakrycia ciała (*voile intégral*). Należy zaznaczyć, że zakaz noszenia burek w szkołach i w przestrzeni publicznej podlega we Francji prawnej regulacji i uważa się go za instrument walki rządu z rosnącymi wpływami islamu.

Koran zaleca kobietom ubiór skromny, co interpretuje się jako taki, który przede wszystkim ukrywa ich urodę przed obcymi. Bywa to interpretowane różnie, bo w niektórych krajach mużulmańskich kobiety nie noszą nawet hidżabu, a w Afganistanie za rządów Talibów musiały one nie tylko nosić ortodoksyjną burkę, ale i płaskie obuwie i nie wolno im było używać kosmetyków do makijażu. W krajach Europy Zachodniej bywa, że mużulmanki noszą hidżab i długie spódnice, traktując to zarówno jako przejaw religijności, jak i przejaw wierności swojej tradycji kulturowej³⁷. Zdarza się także, że kobiety, nosząc nakrycie głowy, chcą podkreślić w ten sposób swoją odrębność kulturową, z której są zwyczajnie dumne. Wśród mużulmanek francuskich spotyka się takie

³⁷ A.S. Nalborczyk, *Czy istnieje strój kobiety mużulmańskiej?*, w: *Szata oddaje ludzkie obyczaje, czyli o strojach ludów Azji i Afryki*, red. J. Jurewicz, J. Rogala, Warszawa 2008, s. 61-71.

kobiety, którym zwyczaj zakładania chusty jest obcy. Zależy to od stopnia inkulturacji.

Rząd starał się uregulować kwestię zasłaniania twarzy w przestrzeni szkolnej poprzez normatywne wprowadzenie zakazu noszenia chusty muzułmańskiej, np. nowelizując Kodeks edukacji (15 marca 2004 r.). Od 2010 r. rozszerzono prawnie zakaz na całą przestrzeń publiczną.

W biuletynie „Unveiling the Truth” z 2011 r. opracowanym na zlecenie „Open Society Foundations” szacowano liczbę kobiet noszących pełną zaslonę twarzy we Francji różnie: od 367 do 2000³⁸. Autorzy tego dokumentu podkreślają, że są to najczęściej kobiety, które wyznają ortodoksyjny odłam islamu zwany salafizmem. Około 60% to kobiety poniżej 30 roku życia, a 26% to konwertytki, zamieszkujące głównie miejskie rejony Paryża, Marsylii, Lille i Lyonu. „Le Monde” szacował, że ok. 2000 kobiet zakrywa twarz w celach prowokacyjnych, by wyrazić protest przeciwko zakazowi zakrywania twarzy³⁹.

M. Labidi uważa, że „pełne zakrycie twarzy i ciała nie jest *stricte* wymogiem religijnym w islamie, ale stanowi tradycję niewielkiej islamskiej mniejszości. Nie jest to też kwestią wolnego wyboru, ale wymuszonym wyborem i wizualnym symbolem islamistów – ostentacyjnie antylaickim i mizoginistycznym”⁴⁰. Państwa zachodnie są istotnie zainteresowane wyglądem publicznym obywateli i dlatego nie pozwalają na publiczną nagość ani na zakrywanie twarzy. Warto zaznaczyć, iż przedstawicielki środowisk feministycznych uważają równocześnie, że poparcie dla zakazu noszenia burek uderza w ich kobiecą godność⁴¹. Jedno jest pewne, kwestia zakazu burek jest bardzo

³⁸ *Unveiling the Truth. Why Muslim Women wear the Full-face Veil in France*, Open Society Foundations, New York, London, Budapest 2011, s. 21. http://www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/unveiling-the-truth-20110411/a-unveiling-the-truth-20100510.pdf, [dostęp: 11.02.2012].

³⁹ Polskie omówienie artykułu: *Ile kobiet nosi burkę we Francji?*, „Le Monde”, <http://www.euroislam.pl/index.php/2009/08/ile-kobiet-nosi-burke-we-francji/> [dostęp: 29.10.2010].

⁴⁰ Por. S. Labidi, *Faces of Janus: The Arab-Muslim Community in France and the Battle for Its Future*, w: *The Other Muslims: Moderate and Secular*, red. Zeyno Baran, New York 2010, s. 116-119, tłum. M. Madej.

⁴¹ Por. M. Philips, *Should France Ban the Burqa?*, “National Review Online” 2010, t. 23, tłum. M. Madej, <http://www.nationalreview.com/articles/243528/should-france-ban-burqa-nro-symposium?page=2>. [dostęp: 29.10.2010].

kontrowersyjna i budzi skrajne emocje, być może dlatego, że odbywa się na gruncie zlaicyzowanego państwa Europy Zachodniej.

Chusta arabska do tego stopnia podzieliła społeczeństwo, że w 2003 r. prezydent Francji Jacques Chirac opowiedział się za ustawowym zakazem noszenia znaków religijnych. Jego następca prezydent Nicolas Sarkozy poczynił zdecydowane kroki w tej kwestii, popierając inicjatywę ustawodawczą partii Unii na rzecz Ruchu Ludowego (UMP) z jej przewodniczącym Jean-François Copé, czego efektem było uchwalenie ustawy 11 października 2010 r., która całkowicie zakazała zakrywania twarzy przez chustę muzułmańską we francuskiej przestrzeni publicznej⁴².

5.1. WYBRANE AKTY NORMATYWNE

a) 15 marca 2004 r. (w oryg. franc.: *Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*) Ustawa regulująca na podstawie zasady laickości noszenie symboli i ubioru uzewnętrzniających przynależność religijną w szkołach podstawowych i liceach publicznych⁴³ – parlament francuski uchwalił nowelizację kodeksu edukacyjnego, wprowadzając do niego artykuł 141-5-1, który stanowi, że „w szkołach i uczelniach wyższych publicznych noszenie symboli lub odzieży, przez które uczniowie/studenci w sposób wyraźny manifestują swój światopogląd religijny, jest zakazane. Wewnętrzne zarządzenia przewidują, że przed decyzją o wszczęciu postępowania dyscyplinarnego odbywa się rozmowa z uczniem/studentem”⁴⁴.

⁴² A. Rybińska, *Sarkozy zakazuje noszenia burek*, <http://www.rp.pl/artukul/465064.html>, [dostęp: 29.10.2010].

⁴³ J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych przed ETPC. Kontrowersje, uwagi, oceny*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 14, s. 79.

⁴⁴ W oryg.: Code de l'éducation;: LOI n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics (1), NOR: MENX0400001L: Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves

Rada Stanu, najwyższy organ sądownictwa administracyjnego we Francji, w trakcie trwających jeszcze prac legislacyjnych wydała opinię, że „zakaz noszenia symboli, ujawniających w sposób ostentacyjny przynależność wyznaniową, nie narusza postanowień Konstytucji Francji ani Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności”. Jednocześnie Rada Stanu podtrzymała stanowisko, że laicki charakter państwa gwarantuje każdemu obywatelowi wolność wyznania i przekonań religijnych⁴⁵.

Ponadto 18 maja 2004 r. został wydany okólnik przez ministra edukacji do powyższej ustawy, który precyzował, że uczeń ostentacyjnie uzewnętrznia swą przynależność religijną przez symbol wtedy, gdy prowadzi to „do natychmiastowej identyfikacji przynależności religijnej”⁴⁶. W przypadku chusty okólnik stanowi wprost, że zakaz obowiązuje „bez względu na nazwę, jaką się jej nada”⁴⁷. Jednakowoż okólnik dopuszcza noszenie przez uczniów dyskretnych symboli religijnych, jednak to, czy są one dopuszczalne w przestrzeni szkolnej, czy jednak są ostentacyjne, zależy od oceny administracji szkolnej⁴⁸. To, czy np. Gwiazda Dawida, krzyżyk czy ręka Fatimy pozwala na natychmiastową identyfikację religijną, zależy od skali oddziaływania, fizycznej wielkości i możliwości percepcyjnych obserwatora⁴⁹.

b) 11 października 2010 r. (w oryg. franc.: *Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*) **Ustawa o zakazie zakrywania twarzy w miejscach**

manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le reglement interieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procedure disciplinaire est precede d'un dialogue avec l'eleve. Tłum. M. Belon, <http://www.legifrance.gouv.fr>, [dostęp: 12.12.2010]. Można oddać w języku polskim ów sposób manifestacji jako „ostentacyjny”. Pełny tekst: *Ustawa z 15 marca 2004 r. dotyczącej znaków religijnych w szkołach publicznych*, tłum. M. Zawiaślak, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 159-160.

⁴⁵ Por. J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych*, s. 81.

⁴⁶ Tekst w j. polskim *Okólnik z 18 maja 2004 r. w sprawie wprowadzenia w życie ustawy z 15 marca 2004 r. dotyczącej znaków religijnych w szkołach publicznych*, tłum. i oprac. M. Zawiaślak, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2012, t. 4, s. 161-176.

⁴⁷ J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych*, s. 95.

⁴⁸ Tamże, s. 96.

⁴⁹ Por. J. Falski, *Wokół zakazu symboli religijnych we francuskiej szkole publicznej*, „Państwo i Prawo” 2011, z. 12, s. 50.

publicznych – stanowi, że „żadna osoba nie będzie nosiła w miejscu publicznym tak zaprojektowanego stroju/ubrania, które zasłania twarz w sposób całkowity”. Przestrzeń publiczna w rozumieniu art. 2 omawianej ustawy obejmuje „drogi publiczne, miejsca ogólnodostępne oraz miejsca związane z wykonywaniem czynności w ramach służby publicznej”. Powyższy zakaz nie obowiązuje, gdy zakrycie twarzy jest wymagane lub dozwolone przez obowiązujące przepisy ustawowe lub akty wykonawcze, lub gdy jest to uzasadnione przyczynami zdrowotnymi lub zawodowymi. Nie obowiązuje on także, gdy zakrycie twarzy jest związane z: uprawianiem sportu, obchodzeniem świąt, imprezami o charakterze artystycznym lub wynikającym z tradycji. Za naruszenie zakazu grozi grzywna lub w innych przypadkach zamiast grzywny kara ograniczenia wolności. Ustawa zawiera również nowelizację do kodeksu karnego w kwestii złamania zakazu noszenia zakrycia twarzy. Na mocy omawianej ustawy rząd został zobowiązany do przedstawienia raportu parlamentowi z zakresu przewidywanych skutków prawnych oraz praktyki przestrzegania przepisów obowiązującej ustawy⁵⁰.

⁵⁰ W oryginale: LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (1), NOR: JUSX1011390L. Article 1 – Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage. Article 2 — Pour l'application de l'article 1er, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public. II. — L'interdiction prévue à l'article 1er ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles. Article 3 – La méconnaissance de l'interdiction édictée à l'article 1er est punie de l'amende prévue pour les contraventions de la deuxième classe. L'obligation d'accomplir le stage de citoyenneté mentionné au 8° de l'article 131-16 du code pénal peut être prononcée en même temps ou à la place de la peine d'amende. Article 4 – Après la section 1 bis du chapitre V du titre II du livre II du code pénal, il est inséré une section 1 ter ainsi rédigée : Section 1 ter De la dissimulation forcée du visage Art. 225-4-10.-Le fait pour toute personne d'imposer à une ou plusieurs autres personnes de dissimuler leur visage par menace, violence, contrainte, abus d'autorité ou abus de pouvoir, en raison de leur sexe, est puni d'un an d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende. Lorsque le fait est commis au préjudice d'un mineur, les peines sont portées à deux ans d'emprisonnement et à 60 000 € d'amende. Article 5 – Les articles 1er à 3 entrent en vigueur à l'expiration d'un délai de six mois à compter de la promulgation de la présente loi. Article 6 – La présente loi s'applique sur l'ensemble du territoire de la République. Article 7 – Le Gouvernement remet au Parlement un rapport sur l'application de la présente

c) 11 października 2010 r. w związku z wprowadzeniem zakazu zakrywania twarzy na mocy ustawy dokonano nowelizacji kodeksu karnego. Wprowadzono do kodeksu penalizację łamania tego zakazu w sytuacjach, gdy ma to charakter nagminny, rażący i ekspansywny. Artykuł 4 stanowi, że ten, kto narzuca/zmusza do zasłaniania twarzy inne osoby groźbą, przymusem, przemocą, nadużyciem władzy, szczególnie ze względu na płeć tych osób, podlega karze jednego roku pozbawienia wolności i grzywnie 30 000 euro. Jeżeli czyn jest popełniony wobec nieletniego, kara wzrasta wówczas do 2 lat pozbawienia wolności oraz 60 000 euro grzywny⁵¹.

Mimo iż uchwalona ustawa o zakazie zakrywania twarzy w przestrzeni publicznej nie zawiera motywu religijnego, to jednak na długo przed nią francuskie media wskazywały, że jest ona skierowana przeciwko muzułmankom noszącym burkę czy nikab. Ponadto Francuska Rada Konstytucyjna 7 października 2010 r. w wydanej decyzji, powołując się na art. 4 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r., orzekła, iż „[...] ustawodawca jest przekonany, że kobiety ukrywające twarz, czy to dobrowolnie, czy też nie, znajdują się w sytuacji wykluczenia i niższości w sposób oczywisty niezgodny z konstytucyjnymi zasadami wolności i równości [...]”⁵².

loi dix-huit mois après sa promulgation. Ce rapport dresse un bilan de la mise en œuvre de la présente loi, des mesures d'accompagnement élaborées par les pouvoirs publics et des difficultés rencontrées. La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat. Tłum. M. Belon, <http://www.legifrance.gouv.fr>, [dostęp: 12.12.2010].

⁵¹ W oryg.: Article 225-4-10. Créé par LOI n°2010-1192 du 11 octobre 2010 - art. 4 : Le fait pour toute personne d'imposer à une ou plusieurs autres personnes de dissimuler leur visage par menace, violence, contrainte, abus d'autorité ou abus de pouvoir, en raison de leur sexe, est puni d'un an d'emprisonnement et de 30 000 € d'amende. Lorsque le fait est commis au préjudice d'un mineur, les peines sont portées à deux ans d'emprisonnement et à 60 000 € d'amende. Tłum. M. Belon, <http://www.legifrance.gouv.fr>, [dostęp: 12.12.2010]. Pełny przekład: *Francuska ustawa numer 2010–1192 z dnia 11 października 2010 roku zakazująca zakrycia twarzy w miejscach publicznych*, tłum. M. Zawisłak, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, nr 3, s. 81-82.

⁵² Przytaczamy za: J. Bartoszewicz, *Zakaz zasłaniania twarzy a prawo do uzewnętrzniania wyznania*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego” 2011, t. 2, s. 11-12. Ten sam autor zwraca uwagę, że w Belgii również obowiązuje od 22 lipca 2011 r. zakaz zasłaniania twarzy w przestrzeni publicznej pod sankcją grzywny lub pozbawienia wolności.

Ustawa o zakazie zakrywania twarzy w przestrzeni publicznej nałożyła na rząd obowiązek opracowania raportu w celu merytorycznej oceny praktycznego wpływu ustawy na przestrzeń publiczną we Francji. Ustawa jest bezprecedensowa i oryginalna, gdyż po raz pierwszy państwo podjęło próbę rozstrzygnięcia tak ważkiej kwestii dotyczącej kultury i obyczajowości muzułmańskiej.

Zanim ustawa została promulgowana przez prezydenta, obowiązkową opinię wydała Rada Stanu, która opracowała „Analizę możliwości prawnych dla legalizacji burek we Francji” przyjętą na sesji plenarnej Zgromadzenia Ogólnego Rady Stanu w dniu 25 marca 2010 r.⁵³ Analiza przedstawia w skondensowany sposób prawne konsekwencje wprowadzenia tego zakazu we Francji. Raport wymienia przyczyny, które legły u podstaw sformułowania zakazu noszenia burek wyrażone w powyższych ustawach. Uznaje, że nikt nie może ukrywać twarzy, gdy chodzi o bezpieczeństwo osób i mienia publicznego, zapobieganie lub ściganie przestępstw, a tym bardziej dla zapewnienia poszanowania praw i wolności innych osób. W tekście zaznaczono, że dla porządku publicznego prawne regulacje są wprowadzane w pewnych, zakreślonych granicach, tak by wyeliminować wszelkie świadome ukrywanie twarzy w przestrzeni publicznej, nawet jeśli dana osoba nie stara się o uzyskanie dostępu do obiektów lub usług o charakterze publicznym. Rada Stanu w omawianej „Analizie” przywołała Dekret nr 2009-724 z dnia 19 czerwca 2009 r., który stanowi że przestępstwem jest ukrywanie twarzy w manifestacjach odbywających się na drogach publicznych i podlega to karze grzywny do 1500 euro. Ponadto francuskie jednostki samorządu terytorialnego w celu zapewnienia bezpieczeństwa publicznego są uprawnione, w przypadku mera na podstawie art. L. 2212-2 ustawy o władzach lokalnych i regionalnych, a prefekta na podstawie art. L. 2215-1 tej samej ustawy, „w miarę potrzeb i pod nadzorem sądu administracyjnego w uzasadnionych przypadkach wynikających

⁵³ *Study of possible legal grounds for banning the full veil*. Report adopted by the Plenary General Assembly of the Conseil d'Etat Thursday 25 March 2010, tłum. M. Madej, http://www.conseil-etat.fr/cde/media/document/RAPPORT%20ETUDES/etude_voile_integral_anglais.pdf, [dostęp: 07.03.2011].

ze specyficznych warunków lokalnych” do zakazania publicznego ukrywania twarzy.

Rada Stanu rozpatrywała także ukrywanie twarzy w kontekście ograniczenia podstawowych praw i wolności, takich jak: wolność osobista, prawo do prywatności, wolność wypowiedzi i wolność uzewnętrzniania swych przekonań, zwłaszcza religijnych. W świetle tych praw i wolności zakaz pełnego ukrywania twarzy nie może opierać się tylko i wyłącznie na zasadzie religijnej neutralności państwa francuskiego. Rada Stanu w omawianej analizie przytoczyła zasady, które uchwaliła w 2004 r., dotyczące sekularyzmu państwowego. Przypomnijmy, że zasada neutralności religijnej, która we Francji ma ponadstuletnią tradycję, swoje źródło normatywne znajduje w art. 1 Konstytucji. Główne zasady przywołane w omawianej analizie świadczące o sekularyzacji państwa to: neutralność państwa, wolność religijna i poszanowanie pluralizmu religijnego.

W rozumieniu francuskiego prawa publicznego, sekularyzm jest nierozzerwalnie związany z wolnością sumienia i religii, a także z powszechną wolnością głoszenia swojej religii lub przekonań. Wolności te są chronione zarówno przez francuską konstytucję, jak i Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Rada Stanu uważa za konieczne, by w niektórych sytuacjach występujących w przestrzeni publicznej wymagać od obywateli odkrycia twarzy, na przykład: podczas wjazdu lub ruchu tranzytowego w niektórych miejscach granicznych w celu sprawdzenia tożsamości i wieku, ze względu na charakter miejsca lub warunków, które muszą być spełnione dla należytego funkcjonowania usług publicznych, na przykład w Urzędzie Stanu Cywilnego, salach sądowych, lokalach wyborczych, ratuszach, szpitalach, uczelniach. Te miejsca powinny zostać określone przez ogólne ustawodawstwo lub rozporządzenia, by zapewnić prawidłowość przeprowadzanych czynności administracyjnoprawnych. Rada wyraziła przekonanie, że absolutny zakaz zakrywania twarzy jest nieakceptowany w Republice Francuskiej, ponieważ jest to „sprzeczne z zasadą równości kobiet i mężczyzn”. W debacie wokół tego zakazu uczestniczyły najwyższe organy państwowe, a sama analiza została napisana w taki sposób, aby nie razić uczuć francuskich muzułmanów.

Podnoszono przede wszystkim aspekt bezpieczeństwa publicznego, neutralności państwa w zakresie prawa do wolności wyznania i sumienia oraz poszanowania podstawowych praw jednostki.

W. Bartoszewicz wyraża wątpliwość, czy zakaz zakrywania twarzy w przestrzeni publicznej jest sprzeczny z art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, poprzez arbitralną i „nieuzasadnioną ingerencję” w wolność jednostki do decydowania o swym ubiorze⁵⁴.

5.2. KAZUS *DOGRU PRZECIWKO FRANCJI* – WYROK EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA W STRASBURGU Z 4 GRUDNIA 2008 R.⁵⁵

Problem noszenia burek we francuskich szkołach ma historię sięgającą przynajmniej lat 80. W 1989 r. trzy uczennice gimnazjum we Flers zostały zawieszono za odmowę usunięcia chust z głowy, mimo wyraźnego żądania nauczycieli oraz dyrekcji szkoły. W tym czasie brak jednak było prawnej interpretacji zakazu noszenia burek w szkołach. Ówczesny minister edukacji zgłosił się z wnioskiem o wydanie opinii do Rady Stanu. Rada Stanu w swoim orzeczeniu z dnia 27 listopada 1989 r. uznała, że konsekwencje, jakie spotkały uczennice ze strony władz szkolnych, były zasadne. Kolejny raport Rada Stanu przygotowała dla ministra edukacji w lipcu 2005 r. Zwrócono w nim uwagę na rosnącą z roku na rok skalę problemu.

Francja jest sygnatariuszem Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r., toteż strażnikiem respektowania tych praw przez państwa jest Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu. Nieliczni francuscy muzułmanie, którzy posiadali środki na uruchomienie procedury postępowania przed ETPC, nie wahali się skarżyć Francję za łamanie praw człowieka. Doniosła z prawnego punktu widzenia była sprawa dwóch uczennic, muzułmank, które w obronie swoich praw wniosły skargę do tego Trybunału, zarzucając Francji naruszenie prawa do manifestowania swojej religii

⁵⁴ Por. J. Bartoszewicz, *Zakaz zasłaniania twarzy*, s. 17.

⁵⁵ Orzeczenie *Dogru v. France* z 4 grudnia 2008 r. (nr 27058/05).

w rozumieniu artykułu 9 EKPC⁵⁶. Belgin Dogru (ur. w 1987 r.) i Esma-Nur Kervanci (ur. w 1986 r.) mieszkały we Flers, gdzie dorastały w rodzinach o tradycjach muzułmańskich. W 1998 r. rozpoczęły edukację w pierwszej klasie szkoły publicznej, a od 1999 r. zaczęły przychodzić w hidżabie do szkoły. Skarżące nie chciały zdejmować chusty podczas zajęć z wychowania fizycznego, mimo nalegań nauczyciela, który uważał, że noszenie chusty jest niezgodne z charakterem zajęć z wychowania fizycznego. Nauczyciel w tej sprawie interweniował parokrotnie u dyrekcji szkoły (22 stycznia i 8 lutego 1999 r.). Komisja dyscypliny szkolnej na swoim posiedzeniu w dniu 11 lutego 1999 r. podjęła decyzję o wydaleniu ze szkoły obu dziewcząt, zarzucając im naruszenie obowiązku pracowitości i brak aktywności w lekcjach wychowania fizycznego i innych zajęć sportowych. Rodzice Dogru i Kervanci odwoływali się od tej decyzji do specjalnego zespołu odwoławczego w Caen, jednak decyzja została podtrzymana w mocy.

Sądy krajowe rozpatrujące skargę na decyzję o usunięciu skarżących ze szkoły uznały, że zainteresowane uczennice, odmawiając zdjęcia chusty, przekroczyły granice prawa do uzewnętrzniania swoich przekonań religijnych w budynku szkoły. Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu oddalił skargę, przychylając się do stanowiska pozwanej Francji, a następnie w uzasadnieniu wyroku zwrócił uwagę, że zasada świeckości wynika z tradycji francuskiej, która swoje początki czerpie z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. Jej artykuł 10 stanowi, że: „Nikt nie może być niepokoiony z powodu swych przekonań, w tym poglądów religijnych, pod warunkiem że ich manifestacja nie zakłóca porządku publicznego ustanowionego

⁵⁶ Art. 9 EKPC: 1. 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. 2. 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. Za: *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności Komentarz do artykułów 1-18*, red. L. Garlicki, Warszawa 2010, s. 550.

przez prawo⁵⁷. Doprecyzowano ów artykuł w uchwalonych aktach normatywnych z 1882 r. i 1886 r., które wprowadziły obowiązkowo we Francji świecki charakter placówek szkolnych. Ustawa z dnia 9 grudnia 1905 r., znana jako Ustawa o rozdziale kościołów i państwa, stanowiła że: „Rzeczpospolita Francuska zapewnia wolność sumienia. Stanowi ona gwarancję bezpłatnego uczestnictwa w kulcie religijnym, z zastrzeżeniem ograniczeń ustanowionych w imię interesu i porządku publicznego”. W tej samej ustawie określono, że Republika Francuska nie może dotować lub subsydiować żadnych religii. Uznano pluralizm religijny i neutralność państwa wobec religii oraz przyjęto ochronę wolności wyznania, która obejmuje wszystkich obywateli Francji. Te same zasady znalazły odzwierciedlenie w obowiązującej aktualnie Konstytucji z dnia 4 października 1958 r., która stanowi, że Francja jest niepodzielną, świecką, demokratyczną Republiką. Zapewnia ona równość wszystkim obywatelom wobec prawa, bez względu na pochodzenie, rasę czy religię oraz zapewnia pluralizm religijny w duchu wzajemnego szacunku.

W ocenie ETPC ograniczenie uzewnętrzniania przekonań religijnych miało na celu zachowanie zasady laickości w przestrzeni publicznej szkolnictwa, wyrażonej w orzecznictwie francuskiej Rady Stanu oraz w okólnikach ministerialnych⁵⁸. ETPC podkreślił, że w ramach zasady marginesu oceny przysługującej państwom-sygnatariuszom w stosowaniu wybranych przepisów Konwencji, to do władz krajowych należy przedsięwzięcie konkretnych środków prawnych i technicznych, aby przy poszanowaniu pluralizmu światopoglądowego i wolności indywidualnej, ekspresja przekonań religijnych uczniów na terenie szkoły nie przekształcała się w manifestację (*un acte ostentatoire*), rodzącą presję i alienację ze społeczności szkolnej. W ocenie ETPC francuski model laickości wydaje się temu odpowiadać. Zdaniem zatem ETPC, szkoła powinna być postrzegana jako przestrzeń neutralna religijnie, gdyż

⁵⁷ Zob.: http://www.biblioteka.pluru.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=106:deklaracja-praw-czowieka-i-obywatela-z-1789-r&catid=45:francja&Itemid=65, [dostęp: 15.11.2010].

⁵⁸ Por. J. Falski, *Wokół zakazu symboli religijnych we francuskiej szkole publicznej*, s. 45.

jej główną funkcją jest nauczanie równości, tolerancji, patriotyzmu, w duchu obywatelskiej odpowiedzialności za ojczyznę.

W tej kwestii ETPC odwołał się do wyroku 10 listopada 2005 r. *Leyla Sahin przeciwko Turcji*, gdzie Trybunał podkreślił „rolę państwa jako neutralnego i bezstronnego gwaranta możliwości korzystania z odmiennych wyznań, religii i wiar, pokoju religijnego i tolerancji w społeczeństwie demokratycznym [...]”⁵⁹. Trybunał uznał, że zarówno we Francji, jak i w Turcji czy Szwajcarii laickość jest fundamentalną dla Republiki, podzielaną przez ogół ludności zasadą konstytucyjną, której ochrona szczególnie w szkole okazuje się kwestią pierwszorzędą.

Zdaniem ETPC pluralizm i demokracja muszą opierać się na dialogu społecznym w duchu kompromisu, a wymóg neutralności i bezstronności wyklucza jakąkolwiek kompetencję państwa do oceny zasadności wierzeń religijnych i sposobu ich wyrażania. Wymaga to od obywateli rozmaitych ustępstw w celu zachowania i promowania ideałów i wartości demokratycznego społeczeństwa. Państwo może ograniczać wolność uzewnętrzniania wyznania, w szczególności noszenia chusty islamskiej, jeśli korzystanie ze wspomnianej wolności godzi w ochronę praw i wolności innych osób lub porządek i bezpieczeństwo publiczne.

Władze krajowe uzasadniały zakaz noszenia chusty podczas zajęć wychowania fizycznego poszanowaniem reguł bezpieczeństwa, higieny oraz pilności (obowiązkowości), które dotyczy wszystkich uczniów bez różnicy. Zdaniem ETPC stanowisko władz krajowych, zgodnie z którym noszenie chusty islamskiej nie daje się pogodzić z uprawianiem sportu ze względów bezpieczeństwa lub higieny, wydaje się racjonalne. Sankcja w postaci wydalenia ze szkoły była wyłącznie konsekwencją odmowy zastosowania się przez skarżące do reguł obowiązujących w szkole, nie zaś ze względu na ich przekonania religijne.

ETPC w omawianym kazusie uznał, że państwo w zakresie regulacji swobody do manifestacji wolności religijnej ma pewien zakres swobody i ten zakres został przez Francję zachowany. Można zauważyć, że przekonania religijne skarżącej były w pełni brane pod uwagę przez kolejne organy badające sprawę w odniesieniu do wymogów ochrony praw i wolności innych osób i porządku publicznego. W związku

⁵⁹ Tamże, s. 46

z powyższym, uwzględniając okoliczności sprawy oraz biorąc pod uwagę margines uznania, ETPC uznał, że nie doszło do naruszenia art. 9 EKPC, a sankcja wydalenia ze szkoły była proporcjonalna do realizowanego celu⁶⁰.

Opisany powyżej kasus był wykorzystywany przez administrację francuską w dalszym postępowaniu wobec mniejszości muzułmańskiej. Analizowane orzeczenie ETPC jest ważne dla integrującej się Europy, która w coraz większym stopniu boryka się z problemem pogodzenia swojej tradycji prawnej z kulturowymi zwyczajami mniejszości muzułmańskiej⁶¹.

W samej Francji odniesiono się jednak dość krytycznie do wyroku, podnosząc, że ETPC nie badał zgodności wprowadzonego zakazu z art. 9 Konwencji, w konsekwencji zdecydował o odrzuceniu 30 czerwca 2009 r. sześciu skarg obywateli francuskich z powodu ich niezasadności, gdyż w świetle orzecznictwa „noszenie chusty może być uznane za działanie uzasadnione lub inspirowane wiarą lub przekonaniem religijnymi”⁶². Ponadto Trybunałowi zarzucano, iż zbyt często sięgał po argumentację, jaką zawarł w wyroku *Sahin przeciwko Turcji*⁶³, gdzie model laickości jednak znacznie się różni od modelu francuskiego. Podnoszono, że doszło do konfliktu interesów, gdyż przewodniczącym składu sędziowskiego był francuski sędzia J.P. Costa, który pracował w komisji badającej zakaz noszenia symboli religijnych w szkole⁶⁴.

PODSUMOWANIE

Rząd francuski od połowy lat 70. XX wieku forsował pomysł powolnej asymilacji mniejszości muzułmańskiej polegającej na stopniowej

⁶⁰ Por. *Wokanda Luksemburga i Strasburga (Przegląd wybranych orzeczeń)*, oprac. P. Miklaszewicz, „Biblioteka Trybunału Konstytucyjnego” 2008, nr 12, s. 29.

⁶¹ Por. Orzeczenie *Amuur przeciwko Francji* z 26 czerwca 1996 r. (nr 19776/92).

⁶² J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych*, s. 94-100. W czterech skargach sprawa dotyczyła muzułmańskich chust, a w dwóch pozostałych turbanów sikhijskich. Wszystkie skargi zostały odrzucone przez ETPC.

⁶³ Por. Orzeczenie *Leyla Sahin przeciwko Turcji* z 10 listopada 2005 r. (nr 44774/98).

⁶⁴ J. Falski, *Francuski zakaz noszenia symboli religijnych*, s. 106-107.

deislamizacji oraz osłabieniu islamu jako czynnika identyfikacji tożsamościowej. Imigranci muzułmańscy byli wypierani na peryferia miasta, gdzie ulegali procesowi gettyzacji i tym samym tworzyli odseparowane od społeczeństwa enklawy etniczne. Poczucie niesprawiedliwości, frustracji i odrzucenia sprawiały, że część muzułmanów mocniej związała się z islamem, do czego też zachęcali radykalni imamowie. Ich dzieci silniej manifestowały swoją odrębność religijną. Władze francuskie podjęły eksperymentalne projekty asymilacyjne wobec mniejszości muzułmańskiej, często wywołujące spore kontrowersje. Nawiązano dialog z reprezentantami mniejszości muzułmańskiej w celu poprawy ich sytuacji środkami akceptowalnymi dla wszystkich.

Przedstawiciele kolejnych pokoleń muzułmanów domagali się realizacji prawa do swobody kultu religijnego. Szczególnie buntowniczo byli i są nastawieni młodzi muzułmanie, którzy niejednokrotnie z powodu aktów rasizmu i braku równych szans w sferze edukacji wchodzą na ścieżkę przestępczą⁶⁵, napędzając tym samym spiralę islamofobii. Konflikt zaoğnia się, kiedy muzułmanie manifestują swoją odrębność kulturową i religijną, np. kiedy w pracy modlą się lub gdy kobiety zakrywają twarz chustą⁶⁶. Według francuskiej opinii publicznej chusta stała się widocznym znakiem reislamizacji i symbolem separacji kulturowej muzułmanów. Dla zachodnich feministek hidżab jest znakiem nierówności płci, podporządkowaniem kobiety woli mężczyzn, a czasem nawet znakiem zacofania społecznego. Implikacje dla tego zakazu mogą być niezwykle interesujące dla praktyki orzeczniczej sądów francuskich już zmuszonych do określenia granicy pomiędzy świeckością państwa a indywidualną wolnością wyznania.

W 2004 r. Zgromadzenie przeciwko islamofobii we Francji opublikowało swój pierwszy raport, w którym odnotowano 182 wypadki przejawów rasizmu, dyskryminacji oraz nietolerancji, takich jak podpalenia meczetów, obraźliwe napisy na ścianach, profanacja miejsc pochówku⁶⁷. Z kolei liderka nacjonalistycznego Frontu Narodowego, Marine

⁶⁵ *Francja pozbawi obywatelstwa przestępców imigrantów*, <http://www.euroislam.pl/index.php/2010/10/francja-pozbawi-obywatelstwa-przestepcow-imigrantow/>, [dostęp: 12.12.2010].

⁶⁶ M. Widy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 119-121.

⁶⁷ I.K. Glińska, *Muzułmanie w laickiej Francji*, s. 200-201.

Le Pen, określiła modlitwy wyznawców islamu na ulicach Paryża czy Marsylii jako „okupację”⁶⁸.

W sondażu przeprowadzonym w grudniu na zlecenie dziennika „Le Monde” aż 42% mieszkańców Francji uważa islam za zagrożenie, 68% Francuzów jest zdania, że muzułmanie nie są dobrze zintegrowani ze społeczeństwem, tylko 4% uważa muzułmanów za całkiem zintegrowanych, a za „raczej zintegrowanych” 28% i tylko 22% uważa islam za „czynnik kulturowego wzbogacenia” Francji⁶⁹. Wyniki obrazują skalę dystansu i izolacji środowisk muzułmańskich. Zdaje się dobrze korespondować z tym sondażem wypowiedź prezydenta Nicolasa Sarkozy’ego dla telewizji TF1 z dnia 10 lutego 2011 r.: „Trzeba akceptować każdego w jego odmienności, ale nie jest projektem Francji, by każda wspólnota żyła w odosobnieniu. Pragniemy islamu francuskiego, a nie islamu we Francji. Jest całkowicie normalne, że we Francji są budowane miejsca kultu – meczety. [...] Francja nie życzy sobie zasłon całkowicie zasłaniających ciało – jak burka czy nikab – ani też ostentacyjnych modlitw muzułmanów w miejscach publicznych”, a na pytanie, czy multikulturalizm okazał się we Francji porażką, Sarkozy odpowiedział – „Tak, to oczywiste”⁷⁰.

CULTURAL AND LEGAL ASPECTS OF THE CONTROVERSY OVER THE ISLAMIC HEADSCARF IN FRANCE

Summary

The article deals with relationships between the cultural and legal sides of current controversies concerning life of French Muslim minority. Authors

⁶⁸ *Francja: Muzułmanie paraliżują życie w miastach*, http://www.fronda.pl/news/czytaj/titul/francja_muzulmanie_paralizuja_zycie_w_miastach, [dostęp: 07.03.2011].

⁶⁹ *Raport o stanie akceptacji islamu*, 09.01.2011 r., źródło: <http://pl.europanetwork.org/?p=5625>, [dostęp: 03.03.2011].

⁷⁰ *Sarkozy: chcemy islamu francuskiego a nie islamu we Francji*, 11.02.2011 r., źródło: http://www.muzulmanie.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=223:sarkozy-chcemy-islam-u-francuskiego-a-nie-islam-u-we-francji&catid=39:wiadomosci&Itemid=89, [dostęp: 07.03.2011].

describe them against the background of history of Muslim minority in that country and they reconstruct the variety of different meanings of hiding the face by women in Islamic world. They present the history of French Muslims and their effort to create their representation that would be able to conduct a dialogue with secular authorities. They describe a complicated situation in the French Religious Cult Council which performs the function mentioned before. The analysis concentrates mostly on presentation of the meaning of wearing the Muslim kerchiefs by women (Arabic hijab, Persian chador, Turkish charshaf and others). During the legal analysis they use original verdicts of French courts in controversial issues concerning wearing burqas in public (e.g. in schools). Main normative acts regarding ban on wearing burqas in France are reminded, as an example authors use probably the most famous casus: *Dogru vs. France* which finished with the verdict of European Court of Human Rights in Strasbourg from December 4th 2008. Those cases are the background for increasing religious and ethnical tension between French Muslims and native Frenchmen and they clarify limitations and obstacles in governmental assimilation programme. The article tries to explain attitudes of one of the most important social conflict in contemporary France.

Key words: Muslims in France, French legislation about Muslims, burqas in Islamic world, legal culture of Islam, legal culture of France

Tłumaczenie własne Autorów

AGATA MIREK

PRZYSTOSOWANIE I OPÓR
ŻEŃSKICH ZGROMADZEŃ ZAKONNYCH
WOBEC WŁADZ KOMUNISTYCZNYCH W POLSCE.
ZARYS PROBLEMU

Przez 45 powojennych lat polityka rządów komunistycznych przechodziła różne etapy, kolejne odwilże i przymrozki. Zmieniała się wykładnia ideologii, stopień represyjności reżimu, zakres wymagań politycznych wobec obywateli. Zmieniała się struktura społeczeństwa i stan jego świadomości¹. Wszystkie te czynniki wpływały także na ewolucje postaw, metody działania, jak również formy obrony podejmowane przez społeczeństwo. Przez cały czas istniały dwie postawy społeczne: przystosowanie i opór. Przystosowanie to postawa społeczna dążąca do uzyskania względnego spokoju i realizowania życiowych pragnień, zarówno przez jednostki, jak i całe grupy. Natomiast opór to spontaniczny, niezorganizowany i niekierowany sprzeciw wobec narzuconego porządku politycznego, ideologicznego, często połączony z obroną tradycyjnych wartości². Upowszechnianiu się postaw przystosowania i oporu w PRL sprzyjała długotrwała stabilizacja władzy PZPR i przekonanie społeczeństwa o braku alternatywy dla istniejącego porządku w warunkach podziału Europy³. Analizując postawy społeczne w PRL, Krystyna Kersten zwróciła uwagę na występowanie tych dwóch postaw we wszystkich właściwie obsza-

¹ A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945-1980*, Londyn 1994, s. 5.

² Tamże, s. 5.

³ A. Friszke, *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007, s. 124.

rach życia, widocznych w decyzjach polityków, w wyborach intelektualistów, w postępowaniu milionów zwykłych ludzi. „Przystosowanie i opór wyrastały z jednego pnia: był nim imperatyw trwania narodu w wymiarze biologicznym i kulturowym oraz trwania państwa polskiego zabezpieczającego materialny i kulturowy byt Polaków. Współwystępowanie przystosowania i oporu w różnych wymiarach – intelektualnym, emocjonalnym, moralnym pociągało głębokie konsekwencje. Zapewniało przetrwanie, ale dla wielu okazało się niszczące, powodując spustoszenia duchowe i deprawacje związane z kompromisami ponad miarę”⁷⁴.

1. SYTUACJA ZAKONÓW ŻEŃSKICH W PIERWSZYCH LATACH POLSKI LUDOWEJ

Jeżeli katolicy w komunistycznej Polsce byli z zasady traktowani jako obywatele drugiej kategorii (ograniczani w możliwościach awansu, nawet jeśli zachowali lojalną postawę wobec reżimu), to zakonnice były traktowane jako obywatele trzeciej kategorii, nieustannie spychane na margines życia społecznego, pozbawiane nie tylko możliwości awansu społecznego, ale przede wszystkim podstawowych praw i swobód obywatelskich gwarantowanych przez Konstytucję każdemu Polakowi⁵. „Specjalną politykę dyskryminacyjną stosuje się do Zakonów i Zgromadzeń Zakonnych – zwracał uwagę władzom prymas Wyszyński – którym przecież Naród nasz w swych dziejach i społeczeństwo

⁴ K. Kersten, *Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944-1956*, Londyn 1993, s. 14.

⁵ „Bardziej jeszcze niepewny i bodaj nierównie groźniejszy jest los duchowieństwa zakonnego. Zakony ogranicza się w ich działalności lub nawet pozbawia się je możliwości oddawania się tym rodzajom prac, którym oddawały się wszędzie i zawsze zgodnie ze swym powołaniem. Przy zwyczajnym stosowaniu i do nich również przykrych metod politycznego nacisku zmierza się systematycznie do wywłaszczenia ich z nieodzownych środków egzystencji i apostołskiej działalności”. *Non possumus. Memorial Episkopatu Polski do Rady Ministrów z dnia 8 maja 1953 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 415.

tyłe zawdzięczają”⁶. Systematycznie pozbawiano siostry prowadzenia działalności apostołskiej i swobodnego podejmowania pracy zawodowej⁷, odmawiano możliwości zdobycia wykształcenia⁸, korzystania ze świadczeń socjalnych, takich jak ochrona zdrowia, ubezpieczenia społeczne czy świadczenia emerytalne⁹, instrumentalnie wykorzystywano przepisy podatkowe¹⁰. Planowa ateizacja dotknęła wszystkie obszary działalności wspólnot zakonnych¹¹. Przyjmowała ona charakter

⁶ *Memorial Episkopatu do rządu PRL z 15 kwietnia 1959 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 700.

⁷ „Siostry zgromadzeń żeńskich usuwa się ze szpitali i zakładów dobroczynnych, nawet własnych, w których pracowały od dawna z poświęceniem wielkim, czasem heroicznym, dla dobra chorych, sierot czy opuszczonych. Bez żadnego względu na ich los obecny i przyszły pozbawia się je majątkowego oparcia”. *Non possumus*, s. 416.

⁸ „W szkole nie było miejsca dla sióstr zakonnych. Pozbawiono je możliwości nauczania przedmiotów świeckich, nie widziano więc potrzeby kształcenia sióstr nauczycielek. Jediną uczelnią, która w dobie socjalizmu przyjmowała na studia osoby zakonne był Katolicki Uniwersytet Lubelski”. E. Kaczmarek, *Dlaczego przeszkadzały? Polityka władz partyjnych i rządowych wobec żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 1945-1956*, Warszawa 2007, s. 148.

⁹ Rozwiązania o charakterze dyskryminacyjnym widoczne są przede wszystkim w unormowaniach decydujących o braku możliwości ubezpieczenia z tytułu pozostawania w stanie duchownym i prowadzenia działalności duszpasterskiej. Dostrzegalne są jednak również w regulacjach odnoszących się do ubezpieczenia społecznego duchownych pozostających w stosunku pracy oraz osób zakonnych wykonujących rzemiosło. P. Stanisławski, *Rola przepisów regulujących ubezpieczenie społeczne duchownych w realizacji polityki wyznaniowej państwa w latach 1945-1989*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 272-273.

¹⁰ „Osoby prawne Kościoła katolickiego, w tym także wspólnoty zakonne nigdy nie zostały uznane przez władze PRL za organizacje społeczne w rozumieniu prawa podatkowego, [...] zawsze były traktowane jak instytucje nastawione na zysk”. T. Stanisławski, *Wykorzystanie opodatkowania Kościoła w polityce wyznaniowej PRL*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, s. 265.

¹¹ Dla ilustracji tego procesu warto przytoczyć kilka liczb. W okresie od 1949 do 1967 r. zlikwidowano ponad 80 szkół zakonnych, 263 domy dziecka, 680 przedszkoli, 73 świetlice, 46 żłobków. Z 276 szpitali, w których siostry pracowały do roku 1967, zostały tylko w 93. Szpitale zakonne upaństwowiono. K. Dębowska, *Kardynał Stefan Wyszyński a zakony żeńskie. Co zgromadzenia żeńskie zawdzięczają Prymasowi Tysiąclecia? w: Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w hołdzie Prymasowi Tysiąclecia*, Warszawa 2001, s. 30-31.

rozwiązań instytucjonalno-prawnych¹². Walka z działalnością zakonów dokonywana była „w majestacie prawa”¹³.

„Najboleśniejszą i najdrażliwszą atoli, bo dyskryminującą osoby duchowne – pisał w prymas S. Wyszyński w liście skierowanym do B. Bieruta w sprawie nieprzestrzegania prawa przez urzędników państwowych – jest polityka faktów dokonanych przy zastosowaniu metod, ubliżających demokratycznej władzy państwowej. Metody te oparte na brawurze i nadgorliwości niektórych urzędników godzą bezpośrednio w praworządność, gdyż z góry przesadzają i przekreślają możliwość obrony i skutecznego odwołania oraz sprawiają, że Uchwała Rady Państwa i Rady Ministrów z dnia 14 grudnia 1950 r. w sprawie rozpatrywania i załatwiania odwołań i zażaleń staje się dla tej kategorii pokrzywdzonych obywateli martwą literą. [...] Osób duchownych nie uważa się za pełnoprawnych obywateli”¹⁴. Episkopat bronił życia zakonnego. Wiedział, że walka z zakonami należała zawsze do głównego repertuaru większości reżimów, które kiedykolwiek walczyły z Kościołem¹⁵. „Sytuacja klasztorów – pisali biskupi w memoriale do B. Bieruta – jest jedną z najbardziej niepokojących spraw w obecnym położeniu Kościoła. Pozbawione możliwości na polu charytatywnym, pozbawione resztek własności klasztornych, udręczone prześlado-

¹² Jednym z nich była nowelizacja Prawa o stowarzyszeniach wprowadzająca obowiązek rejestracji zgromadzeń zakonnych i zrównująca je pod względem prawnym ze zrzeszeniami świeckimi działającymi na podstawie tego prawa. Przepisy Prawa o stowarzyszeniach były następnie wykorzystywane celem ograniczania działalności zgromadzeń zakonnych i ingerowania w ich sprawy wewnętrzne. M. Ordon, „*Prawo o stowarzyszeniach*” jako instrument represji wobec zgromadzeń zakonnych w okresie Polski Ludowej, w: *Zakony żeńskie w PRL, Prawo instrumentem walki władz komunistycznych z Kościołem i zakonami w Polsce*, red. A. Mirek, Lublin 2009, s. 95.

¹³ B.W. Zuber, T.M. Bach, *Ograniczenia w realizacji własnego charyzmatu przez instytucje zakonne w okresie rządów totalitarnych w Polsce*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1994, t. 4, s. 87.

¹⁴ List Prymasa S. Wyszyńskiego z 22 maja 1953 r. do Premiera B. Bieruta w sprawie nieprzestrzegania prawa przez urzędników państwowych, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 429.

¹⁵ *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej Zgromadzeń Zakonnych Żeńskich w Polsce po II wojnie światowej do 1960 r.*, t. 1, oprac. M.A. Łączkówna, Warszawa 1984, s. 31.

waniami, aresztowaniami i licznymi komisjami, klasztory w Polsce znajdują się szczególnie w ciężkim położeniu”¹⁶.

Władza uwolniona od niewygodnych więzów Konkordatu, który uznana za nieobowiązujący we wrześniu 1945 r.¹⁷, stopniowo wprowadzała przepisy prawne, zmierzające do likwidacji wszelkiej aktywności zewnętrznej zakonów. Uchwalona w 1952 r. Konstytucja PRL w art. 82 zapewniała obywatelom wolność sumienia i wyznania. Pomimo to programowa ateizacja zataczała coraz szersze kręgi, gdyż konstytucyjne zasady prawa wyznaniowego podporządkowane naczelnej idei ateizacji państwa były interpretowane dowolnie, a wydawane na ich podstawie przepisy ustawodawstwa wyznaniowego, w tym także dotyczące zakonów, zamiast gwarantować prawa i wolności wynikające z Konstytucji, były wyrazem ich łamania¹⁸.

Bez odpowiedzi pozostawały pytania Episkopatu – „gdzie istnieje takie prawo, które daje czynnikom nadrzędnym tytuły do obrzucania hierarchii, duchowieństwa i spokojnych ludzi nieustannymi zarzutami? Dlaczego człowiek spokojnie pracujący, tylko dlatego, że jest wierzącym obywatelem, ufa Bogu i chce pozostać pod religijno-moralnym kierownictwem Kościoła Katolickiego, ma być obywatelem gorszym, może być bezkarnie znieważany i publicznie strofowany?”¹⁹.

2. W OBRONIE WŁASNOŚCI ZAKONÓW

W styczniu 1950 r. decyzją władz upaństwowiono zakłady diecezjalnych „Caritas” i przejęto cały jego majątek. Odstąpiono, co prawda, od wprowadzenia projektu ustawy o obsadzie stanowisk kościelnych,

¹⁶ *Pismo z dnia 12 września 1950 r. skierowane do B. Bieruta dotyczące krzywd zadanych Kościołowi*, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1, s. 260.

¹⁷ Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 r., tekst w: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 26-27. Szerzej zob. A. Mezglewski, *Spór o „wygaśnięcie” konkordatu polskiego z 1925 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1998, t. 8, s. 325-340.

¹⁸ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1993, s. 157.

¹⁹ *Memorial Episkopatu do Rządu PRL o sytuacji Kościoła w Polsce z dnia 15 kwietnia 1959 r.*, w: P. Raina, *Kościół w Polsce*, t. 1, s. 692.

ale przygotowano i zaakceptowano – na posiedzeniu Sekretariatu KC PZPR 23 II 1950 r. – inny wariant walki z Kościołem: „takim uderzeniem – jak czytamy w protokole – powinno być przejęcie przez państwo dóbr kościelnych i utworzenie Funduszu Kościelnego”²⁰. Brak zapisu o kompetencji i o sposobie powoływania Funduszu Kościelnego stał się kolejnym instrumentem nacisku w rozmowach z Kościołem²¹. Ustawa o przejęciu „dóbr martwej ręki” z 20 marca 1950 r.²² wprowadziła stan prawny, w którym zgromadzenia zakonne traciły własne ziemie i gospodarstwa, będące podstawą utrzymania wielu wspólnot zakonnych, a zwłaszcza nowicjatów i domów formacyjnych. Pozwolono domom zakonnym na posiadanie jedynie 5 ha ziemi. Zakonnice broniły się przed atakami – na drodze prawnej domagały się poszanowania ich prawa do własności. W diariuszu s. Brygidy Rodziewicz, urszulanki szarej z Pniew, czytamy: „Wyjechałam z Łodzi do Warszawy. Tam już czekała na mnie siostra Popiel z gotowym protestem na upaństwowienie pniewskiego gospodarstwa, które jest jedyną podstawą utrzymania dla starszych, spracowanych i chorych sióstr w domu macierzystym”²³.

Po wejściu ustawy w życie przystąpiono do egzekwowania jej postanowień. W klasztorach pojawiły się kilkuosobowe komisje, które spisywały protokoły przejęcia nieruchomości²⁴. Urzędnicy otrzy-

²⁰ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), KC PZPR, sygn. 1639, Protokół posiedzenia Sekretariatu KC PZPR z 23 lutego 1950 r.

²¹ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo „dóbr martwej ręki” (w pięćdziesiątą rocznicę)*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 12, s. 58.

²² Ustawa z 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 ze zm.

²³ M. Krupecka, *Polityka władzy komunistycznej wobec Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK na terenie Wielkopolski – na przykładzie realizacji ustawy o przejęciu „dóbr martwej ręki” z 20 marca 1950 r.*, w: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945-1956*, red. K. Białecki, Poznań 2008, s. 93.

²⁴ W domu generalnym Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej komisja w obecności s. L. Kamińskiej usiłowała dokonać przejęcia na rzecz państwa nieruchomości ziemskiej położonej w Nowym Mieście n. Pilicą przy ul. Rawskiej 5 i Rawskiej 22. „[...] W zakończeniu protokołu urzędnik umieścił wpis: *Majątek Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej »Caritas« w Nowym Mieście n. Pilicą wg wyżej opisanego stanu przekazuje się w trwały zarząd Państwu. Przedstawicielka Zgromadzenia, obecna przy spisywaniu wyżej wspomnianego protokołu odmówiła jego podpisania*”. AAN, Urząd do Spraw Wyznań,

mywali napisany na maszynie tekst protokołu przejęcia, który mieli wypełnić konkretnymi danymi. Spisywali budynki, inwentarz żywy i martwy, zapasy ziemiopłodów i paszy. W akcji przejmowania majątków zakonnych było wiele nieprawidłowości i nadużyć. Komisje, które przybywały do klasztorów, bardzo często przejmowały wszystko, co było własnością domów zakonnych, w dowolny sposób interpretując wykonywaną ustawę²⁵.

Mimo podejmowanych kroków, aby nie zaniedbać żadnej możliwości walki o prawowitą własność, działania nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. Korzystając z instrumentów ekonomicznych, władze chciały wniknąć w wewnętrzne struktury Kościoła, a szczególnie zakonów i stać się prawodawcą. Jak wynika ze sprawozdań władz terenowych: „Założeniem ustawy o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki było podcięcie podstaw finansowych kleru. Cel ten został osiągnięty. Daje się to zauważyć przy rozmowach z przedstawicielami zakonów, którzy na wszelki sposób starają się o wyłączenie spod przejęcia pewnej ilości ziemi, z której dochód stanowił podstawę ich utrzymania. Dla braku odpowiednich dochodów zakony, które prowadzą zakłady opiekuńczo-wychowawcze stosunkowo łatwo podporządkują się »Caritasowi«”²⁶.

Rozmowy z władzami w sprawie obrony stanu posiadania zgromadzeń zakonnych z ramienia Episkopatu prowadził Sekretarz Generalny bp Z. Choromański. W wyniku rozmów władze zobowiązały się pozostawić domom zakonnym grunta o powierzchni 5 ha, w rzeczywistości realizacja tych obietnic uzależniona była od politycznej oceny działalności poszczególnych domów zakonnych, położonych czy całych zgromadzeń. Podejmowane decyzje odzwierciedlały negatywny stosunek władz do zakonów. Z lektury odwołań kierowanych przez zgromadzenia do urzędów państwowych można zauważyć, iż wykonanie ustawy o przejęciu „dóbr martwej ręki” stało się narzędziem represyjnej polityki państwa prowadzonej w stosunku do zgromadzeń zakon-

sygn. 5c/3, Protokół przejęcia na rzecz państwa nieruchomości Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej w Nowym Mieście.

²⁵ E. Kaczmarek, *Dlaczego przeszkadzały?*, s. 99.

²⁶ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu, Wydział do Spraw Wyznań, sygn. 51/39, Akcja przejmowania „dóbr martwej ręki” z dnia 19 maja 1950 r., k. 62.

nych. Zasadniczym celem ustawy było ograniczenie bazy materialnej zakonów, a jej egzekwowanie miało skłonić siostry do pozytywnej postawy wobec zmian dokonujących się w Polsce²⁷.

Prymas Wyszyński, odpowiadając na alarmujące wieści sióstr, zachęcał je do odważnej i stanowczej postawy broniącej swej własności. Ze spokojem do nich mówił: „krzywdy, cierpienia przyjmujcie spokojnie, gotowe do przebaczenia, ale pamiętajcie chleba polskiego darmo nie jecie, bo jest on rzetelnie przez Was zapracowany. Macie więc przyrodzone prawo do zachowania waszych domostw, do zabezpieczenia w nich tyłu zniszczonych pracą społeczną, członków swych zgromadzeń”²⁸.

3. ZASTOSOWANIE METOD ADMINISTRACYJNO-KARNYCH W NISZCZENIU ZAKONÓW

Formy walki z zakonami w PRL zmieniały się. W latach sześćdziesiątych zrezygnowano z bezpośrednich działań represyjnych, jak aresztowania i procesy pokazowe, które w ocenie funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa przynosiły skutek odwrotny do zamierzonego, gdyż „dodawały Kościołowi glorii męczeństwa” – natomiast coraz szerszy zasięg przybierało nękanie wspólnot zakonnych metodami administracyjnymi i karno-administracyjnymi. Zmiana metod nie oznaczała rezygnacji z celu, jakim była likwidacja zakonów²⁹.

Po krótkiej zmianie w polityce wyznaniowej, wymuszonej na władzach komunistycznych przez polski październik 1956 r., niezwłocznie po umocnieniu swoich pozycji nowe władze powróciły do polityki antykościelnej. W dziedzinie laicyzacji życia społecznego w latach 1959-1963 partia zdołała istotnie osiągnąć wiele z wcześniej założonych celów, ale też metody, jakimi to osiągnęła, były wyjątkowo bezwzględne. W sprawozdaniach drobiazgowo wyliczano, ile zakonnic udało się

²⁷ A. Kaczmarek, *Dlaczego przeszkadzały*, s. 102.

²⁸ *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej*, s. 31.

²⁹ *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, Londyn 1996, s. 19.

usunąć ze szpitali, przedszkoli i innych placówek, w jaki sposób ograniczono zasięg nauczania religii i możliwość oddziaływania na młodzież. Zmiana taktyki działania często była postrzegana przez społeczeństwo jako złagodzenie kursu wobec Kościoła i zakonów. Było to wszakże tylko złudzenie, dla komunistycznych władarzy zakony były zawsze trudnym do rozpracowania wrogiem. W dokumencie opracowanym w maju 1959 r. na polecenie Wydziału Administracyjnego KC PZPR „Informacja o zakonach w Polsce” zauważono, że działalność zakonów w Polsce Ludowej nie była dotychczas właściwie doceniania. Partia postanowiła ten błąd naprawić. Główną jednak przeszkodą w realizacji tego celu – w ocenie funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa – był wysoki stopień zdyscyplinowania i podporządkowania zakonów polityce prymasa Wyszyńskiego³⁰.

Latem 1961 r. podczas trwania tak zwanej „wojny lipcowej” – jak nazwał prymas Wyszyński działania władz wymierzone w zakony – postanowiono z zakładów opiekuńczo-wychowawczych prowadzonych przez „Caritas” usunąć wszystkie siostry zakonne³¹. Ministerstwo Oświaty przejęło od „Caritasu” 476 przedszkoli prowadzonych przez zakonnice, do których uczęszczało 22,5 tys. dzieci. Przedszkola przejęto wraz z lokalami, będącymi w większości własnością wspólnot zakonnych³². Ministerstwo Oświaty przejęło także 50 domów dziecka prowadzonych przez siostry. Wszystkie dzieci znalazły się w zakładach

³⁰ B. Fijałek, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. II, cz. II, 1964-1970, Olsztyn 2001, s. 19.

³¹ Z zakładów, które pozostawiamy Caritasowi, należy usunąć zakonnice. Całą akcję trzeba traktować jako laicyzację zakładów „Caritas” przez wyrwanie ich z rąk zakonów. Zakłady trzeba zabierać wraz z budynkami. Natomiast zakazać szkolenia kadr zakonnych przez „Caritas”, a szkolić personel świecki. Zakładów wychowawczych nie należy przekazywać PKPS. *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, Londyn 1996, s. 21.

³² Istnieją możliwości przejęcia przez państwo natychmiast około 32% budynków użytkowanych przez „Caritas”, które są własnością państwowa, oraz 16% budynków stanowiących własność kościelną, ale użytkowanych przez „Caritas” i niepołączonych z obiektami zakonnymi. Trudności będą z przejęciem około 47% budynków, które są w obrębie pomieszczeń zakonnych i kościelnych. Należy rozstrzygnąć, czy je przejmować. Przejęcie ich umożliwiłoby nam wkroczenie na teren zakonów. *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, s. 21.

państwowych. Z przejętych przez państwo przedszkoli i domów dziecka zwolniono – według danych partyjnych – 2129 zakonnic, pobierających uposażenie z „Caritas”. Komunistyczne władze były wielce usatysfakcjonowane takim rozwiązaniem, które znacząco ograniczyło dochody zakonów, tak jakby zakonnice pracujące tam, gdzie najczęściej nie było chętnych do pracy, otrzymywały swoje uposażenie za darmo³³.

Podczas posiedzenia Komisji Komitetu Centralnego do spraw Kleru w lipcu 1961 r. Zenon Kliszko, który dał się poznać jako ograniczony w myśleniu dogmatyk w walce z Kościołem³⁴ – postulował konieczność opracowania planu ograniczenia rozwoju zakonów ewentualnie ich likwidacji. Jak zauważał – „zwolnienie zakonnic z zakładów »Caritas« stwarza nowy problem: zwolnimy aktyw zakonny, który będzie prowadził robotę klerykalną. Dlatego trzeba rozważyć sprawę ograniczania ilościowego zakonów, ewentualnie ich likwidację”³⁵. „Jeśli chcemy obniżyć napływ nowych kadr do zakonów – argumentował podczas kolejnego posiedzenia Komisji KC J. Sztachelski – to należy właśnie odbierać im prawo nauczania, pielęgnowania, wyjazdów za granicę, obniżając przez to atrakcyjność ich pracy, co w konsekwencji zmniejszać będzie napływ do zakonów”³⁶.

Proponowano rozpoczęcie tych działań od wykorzystania przepisów podatkowych i prawa lokalowego³⁷. Zakony dotkliwie odczuwały te nieuzasadnione domiary podatkowe. Nękanie wspólnoty wchodzeniem na majątek zakonny. Przez zaskoczenie żądano dopłaty za ubiegłe lata³⁸.

³³ B. Fijałek, *Partia wobec religii*, s. 11.

³⁴ W. Roszkowski, *Kliszko Zenon*, w: *Słownik biograficzny Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, red. W. Roszkowski, J. Kofman, Warszawa 2004, s. 599-600.

³⁵ *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, s. 22.

³⁶ *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 8 września 1962 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, s. 36.

³⁷ Uważam, że obiekty zakonne można przejąć za zaległe podatki zakonów. Urząd ds. Wyznań ma opracowany wykaz obiektów, które można przejąć za podatki. Uważa, że jest realna możliwość opracowania planu sekularyzacji zakładów „Caritas” do października br. *Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1960-1980*, s. 22.

³⁸ Zob. L. Jędrzejczak, *Represje wobec Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, z. 1, s. 58-75.

Przejmowanie własności zakonnej miało doprowadzić do uzależnienia wspólnot zakonnych od państwa, pozbawienia ich możliwości działania, a w konsekwencji do likwidacji zakonów.

4. MIĘDZYZAKONNA WSPÓLPRACA JAKO PRZYKŁAD SKUTECZNEGO OPORU

Po roku 1948, kiedy rozporządzenia władz zaczęły wyraźnie zagrażać bytowi zgromadzeń zakonnych, stało się jasne, że wspólnoty zakonne za wszelką cenę będą musiały opierać się uderzeniom idącym od „swoich”. „Wówczas wyłoniła się potrzeba wspólnego działania, wspólnego porozumienia i jeszcze może silniejszego przekonania, że jedynie pod kierunkiem Kościoła, w ścisłym porozumieniu z hierarchią kościelną będzie można stawić czoło wrogowi walczącemu we własnym kraju z Bogiem, Kościołem i religią. Pełne zaufanie władzom kościelnym było niewątpliwie gwarancją przetrwania i zwycięstwa. Potrzeba było jedności i ku osiągnięciu tej jedności zmierzały odąd wszystkie wysiłki, poprzez współpracę międzyzakonną”³⁹.

W dniu 9 marca 1950 r. w kościele sióstr wizytek w Warszawie przy Krakowskim Przedmieściu przy zamkniętych i strzeżonych drzwiach odbyło się spotkanie wyższych przełożonych z sekretarzem Episkopatu, bp. Zygmuntem Choromańskim, który przedstawił zebranym siostrom zagrożenia dla życia zakonnego wynikające z polityki władz państwowych i udzielił stosownych wskazówek. W sierpniu tegoż roku odbył się w Warszawie kolejny, już ogólnopolski zjazd wyższych przełożonych. Wówczas skryształizowała się idea porozumienia międzyzakonnego, które zostało przekształcone w Wydział Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski, którego pracami kierował ks. Bronisław Dąbrowski, orionista, późniejszy arcybiskup i wieloletni sekretarz generalny Episkopatu Polski, a po nim ks. Alojzy Żuchowski, pallotyń.

Dla zdynamizowania wszystkich środowisk zakonnych w całej Polsce prymas Wyszyński powołał do istnienia instytucję dotąd

³⁹ *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej*, s. 13.

nieznaną, tzw. zakonnych referentek diecezjalnych⁴⁰, które początkowo sam mianował. Dzięki posłudze referentek inspiracje i wskazania kard. S. Wyszyńskiego docierały do wszystkich wspólnot zakonnych w Polsce. Organami pomocniczymi przy Wydziale Spraw Zakonnych były komisje, zwane początkowo sekcjami, wyłonione podczas prac Konsulty Przełożonych Wyższych Zakonów Żeńskich⁴¹; były to komisje: szkolno-wychowawcza⁴², parafialna⁴³, maryjna⁴⁴, pielęgniarska⁴⁵ oraz osobna komisja zgromadzeń niehabitowych⁴⁶.

⁴⁰ Wydział Spraw Zakonnych uświadomił sobie, że nie jest w stanie ogarnąć swą działalnością wszystkie zgromadzenia rozsiane po różnych diecezjach, nie zdoła błyskawicznie przekazać pilnych i ważnych spraw. Dla skoordynowania prac i nadania lepszemu biegowi w załatwianiu spraw prymas powołał do życia oficjalnie tzw. referentki diecezjalne, które pracując w terenie, miały za zadanie przekazywać instrukcje i dyrektywy Wydziału Spraw Zakonnych, czuwać nad ich wykonaniem i przeprowadzać na swoim terenie akcję szkoleniową sióstr oraz przeprowadzać dni skupienia dla pogłębienia życia duchowego i zakonnego. Pierwsze spotkanie referentek diecezjalnych odbyło się 11 marca 1953 r. *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej*, s. 84.

⁴¹ J. Bar, *Konferencje Wyższych Przełożonych zakonów w Polsce*, „Prawo Kanoniczne” 1980, nr 3-4, s. 99-116.

⁴² Komisja szkolna założona została w 1950 r., w skład jej wchodziło kilka dyrektorek szkół zakonnych. Celem komisji szkolnej było początkowo porozumiewanie się odnośnie do jednolitej postawy i postępowania wobec rozporządzeń władz państwowych, służenie sobie wzajemną radą i doświadczeniem, omawianie problemów związanych z pracą szkolną, opracowanie programów i organizowanie dni skupienia dla sióstr dyrektorek, nauczycielek i wychowawczyń.

⁴³ Komisja parafialna powstała w 1951 r. jako odpowiedź na problemy pojawiające się wśród sióstr podejmujących pracę w parafii. Do jej zadań należało organizowanie szkoleń, pomoc praktyczna dla sióstr rozpoczynających posługę parafialną.

⁴⁴ Komisja maryjna została powołana przez Prymasa Polski 10 lutego 1959 r., do jej zadań należało koordynowanie wszelkich działań zarówno na polu duchowym, jak i apostołskim związanym z szerzeniem kultu Matki Bożej. *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej*, s. 222-232.

⁴⁵ Komisja pielęgniarska rozpoczęła pracę w lutym 1960 r.

⁴⁶ Sekcja Zgromadzeń Bezhabitowych powstała w myśl życzeń Prymasa Polski w miejsce dotychczasowej Konsulty Zgromadzeń Bezhabitowych założonych przez O. Honorata. Reorganizacja miała na celu ściślejsze powiązanie zgromadzeń bezhabitowych z Konferencją Wyższych Przełożonych Zgromadzeń Żeńskich w Polsce. Charakter prawny sekcji opiera się na normach regulujących prace międzyzakonne Żeńskich Stanów Doskonałości w Polsce zatwierdzonych przez Prymasa Polski dn. 12 maja 1960 r. Członkinie Sekcji zostały mianowane przez Prymasa Polski dekretem z dnia 10 września 1965 r. spośród kandydatek wybranych przez Wyższe Przełożone Żeńskich Zgromadzeń Bezhabitowych założonych przez O. Honorata w dniu 12 maja 1965 r. Zob. Archiwum Zgromadzenia

Wkrótce Wydział Spraw Zakonnych, dzięki ogromnemu zaangażowaniu jej dyrektora, ks. B. Dąbrowskiego oraz kompetentnej i ofiarnej służbie siostr (skierowanych do tej pracy na prośbę kard. Wyszyńskiego), stał się punktem informacyjnym⁴⁷, centrum uzgadniania postaw, dzielenia się doświadczeniami, a co najważniejsze był organem reprezentującym wspólnoty zakonne wobec władz świeckich⁴⁸.

Na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski w dniu 7 maja 1951 r. biskupi poruszyli sprawę zagrożenia dla wspólnot zakonnych ze strony władz państwowych. Analizowano sprawy dotyczące wysiedlania zakonów z ich pomieszczeń oraz przysyłanych zgromadzeniom różnych ankiet do wypełnienia. Polecano więc stanowczo opierać się i nie poddawać. W każdym przypadku energicznie protestować, pisząc odwołania do wyższych władz i żądać odpowiedzi z uwzględnieniem praw zawartych w Konstytucji. Wyszyński uważał, że nie należy dawać władzy pretekstu, by mogła sądzić, iż zakony są zastraszone, gdyż wtedy przystąpi do dalszych ataków⁴⁹.

Sytuacja skłoniła Prymasa do opracowania planu działania w przypadku skomasowanego ataku na życie zakonne w Polsce. Ogólne zasady dotyczące domów zakonnych ujęto w trzech punktach. Po pierwsze, opierać się jak najdłużej, po drugie, w razie konieczności ustępować z placówek państwowych, a bronić domów własnych. Ostatnia ogólna zasada polecała, aby każde zgromadzenie zastanowiło się, z którego domu może zrezygnować, a jaki dom własny wydzierżawić w całości lub w części. W stosunku do siostr usuniętych z pracy w placówkach państwowych zalecano, aby w razie konieczności były one przyjmowane do pracy również przez inne rodziny zakonne. Zgromadzenia, które miały większość małych wspólnot, zachęca-

Córek Maryi Niepokalanej (dalej: ACMN), Komisja Zgromadzeń Niehabitowych (dalej: KZN), sygn. B. XVIII, I. 2, Materiały dotyczące powołania Komisji siostr ze zgromadzeń niehabitowych przy Konsulcie Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w Polsce.

⁴⁷ ACMN, Władze Państwowe (dalej: WP), sygn. B. XV, I. 1-3, Pouczenia prawne w oparciu o obowiązujące w Polsce ustawy według stanu na dzień 10 listopada 1952 r.

⁴⁸ *Wspomnienia o współpracy międzyzakonne*, s. 31nn.

⁴⁹ Archiwum Instytut Pamięci Narodowej Biuro Udostępniania w Warszawie, sygn. 01283/902, Informacja nr 1/119 z konferencji prowincjałów z 31 lipca 1952 r.

no, aby nie rezygnowały z placówek i podjęły pracę parafialną. Część druga opracowania dotyczyła sposobów i warunków podejmowania pracy. Zasada ogólna przyjęta w tym przypadku to obrona wspólnego życia zakonnego. W razie narzucania siostron pracy przez czynniki rządowe, sugerowano podejmować pracę tylko w domu, zawierając zbiorową umowę z dokładnym określeniem norm, tak by siostry mogły spełniać ćwiczenia zakonne⁵⁰. Ostatnim zagadnieniem poddanym pod dyskusję był strój zakonny. Uznano, iż generalne wyrzeczenie się stroju jest niedopuszczalne. Uproszczenie polegać może nie na zmianie stroju jako takiego, ale na ekonomizacji materiału⁵¹.

Inicjatywa współpracy międzyzakonnej okazała się słuszną i pożyteczną dla całokształtu życia zakonnego w komunistycznej Polsce. Dzięki wydatnej pomocy i zaleceniom Wydziału Spraw Zakonnych, skrupulatnie przestrzeganych przez polskie zakonnice, z powodzeniem stawiały one opór niszczyielskim działaniom władzy. Przesyłane za pośrednictwem referentek diecezjalnych do wszystkich wspólnot zakonnych w Polsce instrukcje, co do sposobu wypełniania ankiet statystycznych⁵², prowadzenia kartotek mieszkaniowych⁵³ czy zachowania siostr podczas rozmów z przedstawicielami władz administracyjnych w urzędach,⁵⁴ jak i sposób przyjmowania funkcjonariuszy Służb Bezpieczeństwa w domach zakonnych, doskonale sprawdzały się jako skuteczna pomoc w kształtowaniu postaw oporu.

Nieocenionym wsparciem w tych trudnych doświadczeniach było zaufanie społeczeństwa do zakonów żeńskich, będące wynikiem wielowiekowego promieniowania klasztorów i wspólnot zakonnych na środowisko nie tylko na płaszczyźnie religijnej, ale także w dziedzinach społecznych niezagospodarowanych przez komunistów.

⁵⁰ E. Kaczmarek, *Dlaczego przeszkadzały?*, s. 135.

⁵¹ Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski, sygn. 23/1, Zagadnienia domów zakonnych, s. 5-6.

⁵² ACMN, WP, sygn. B. XIII, I. 1, Instrukcja przesłana przez Wydział Spraw Zakonnych.

⁵³ ACMN, WP, sygn. B. XIII, I. 1, Sprawozdanie z działalności Zgromadzenia.

⁵⁴ ACMN, WP, sygn. B. XIII, I. 1, Zachowanie się siostr zakonnych w razie ich wezwania do osobistego stawienia się w urzędzie.

ZAKOŃCZENIE

Ponieważ radykalne rozwiązanie jednorazowego obalenia systemu i wybicia się na niepodległość w pojałtańskiej Polsce było zwyczajnie nierealistyczne, więc ta część społeczeństwa, która nie zaakceptowała narzuconego sobie nowego, komunistycznego ustroju, decydowała się na żmudne kruszenie betonu, budowanie załączków niezależnego myślenia i sprzeciwu w imię obrony zasad, wartości, ale też pobudzania oporu mniej odważnych⁵⁵. Antykomunistyczny opór w PRL dotyczył wszystkich warstw i grup społecznych. Podejmowany był nie tylko przez zbrojne podziemie, lecz prowadzony był na różne sposoby przez znaczną część polskiego społeczeństwa, które odczuwało potrzebę zbiorowego oporu, jednakże zróżnicowanego pod względem form⁵⁶. Prymas Wyszyński nie przewidywał możliwości załamania się PRL w dającej się określić perspektywie i obawiał się wszelkich gwałtownych wstrząsów, które mogłyby spowodować sowiecką interwencję. Był zdecydowanym przeciwnikiem szafowania polską krwią, widział natomiast możliwości stopniowej ewolucji systemu, poszerzania ram wolności religijnej i obywatelskiej.

Opisanym przejawom przystosowania towarzyszyło zachowanie suwerenności wewnętrznej i zdolności do stawiania oporu, przynajmniej wobec niektórych cech systemu czy kierunku działania władz. Opór był ukierunkowany wobec cech ograniczających wolność wyznawania religii, wobec naruszania wartości tradycji narodowej czy wobec ograniczania wolności przekonań i wypowiedzi.

Autentyczne świadectwo życia chrześcijańskiego ukazywane w prozie życia przez polskie siostry zakonne było najbardziej skutecznym obrazem antykomunistycznego działania. Dlatego władze panicznie bały się obecności zakonnicek w życiu społecznym i dlatego z taką wytrwałością i stanowczością usuwały je na margines życia społecznego.

⁵⁵ A. Friszke, *Przystosowanie i opór*, s. 6.

⁵⁶ *Opozycja i opór w Polsce (1945-1980). Materiały konwersatorium z 20 lutego 1991 r.*, red. A. Friszke, A. Paczkowski, Warszawa 1991, s. 26 i nn.

Afirmacja, przystosowanie, opór, opozycyjność – wszystkie te postawy występowały jednocześnie i we wzajemnym powiązaniu. Zakonnice, tak jak całe społeczeństwo, zmuszone do milczenia i respektowania narzuconych reguł, przystosowały się do nich, jednocześnie broniły pewnego zakresu autonomii i próbowały ją poszerzać. Te działania nie były pozbawione skuteczności, o czym świadczy znaczna rozbieżność między wytycznymi różnych instancji a realnym życiem. Dzieje PRL można przedstawić jako proces zmagania się aparatu władzy ze społeczeństwem, w którym to zmaganiu zmieniają się obie strony.

NUNS' PARTICIPATION AND THEIR ROLE IN CREATING
AN ANTI-COMMUNISM ATTITUDE OF RESISTANCE
IN PEOPLE'S REPUBLIC OF POLAND

Summary

From 1944 when Poland was under the communism rule two kind of attitudes existed in polish society – adaptation and resistance. Affirmation, adjustment, resistance and opposition – those attitudes were appearing at the same time and were related to each other.

Anti-communist resistance in People's Republic of Poland applied to every class and group of society. The resistance was especially directed into a restrict feature limiting a freedom to profess religion, damaging a value of national tradition or limiting a freedom to speech and beliefs.

In August 1949 “ A decree of protection of freedom of conscience and denomination” was issued. Technically this document, was meant to create a lawful guarantee of freedom of denominations in Poland. In reality some of the regulations were used by the different authorities to both make Church's life more difficult and to repress clergy and secular people.

The Catholics in Poland were treated as a second category citizens (limited with their capability to get promotion, even if they kept a loyal attitudes) but nuns were treated even worst as a third category citizens, being continuously pushing to the dregs of social live, without not only any chance to get promotion but also without the fundamental rights and freedom guarantee to every Poles by the Constitution.

In further perspective the communist government planned to gradually limited congregations work, created closed enclaves and aimed to completely liquidate nuns work.

The right person for the Church happened to be a cardinal Stefan Wyszyński a Primate of Poland. Thanks to an inflexible attitudes of cardinal Wyszyński and his *Non possumus* the authorities were unable to fulfill the program of “loyalty” in Catholic Church in Poland. The Primate tried to show nuns a new perspective of work and was looking for methods to defend and kept monastic life in Poland.

The Episcopal was protecting monastic live. It was aware that battle with religious orders was a part of a main repertoire among most of the regime which at any time undertake a battle with Church.

The history of People’s Republic of Poland might be describe as a process of struggle between the authorities and society where both sides were changing under influence of this struggle.

Key words: Communist regime, totalitarianism, atheisation, anti-communist resistance, the church, congregations, nuns.

Źumaczenie własne Autora

ANETA ABRAMOWICZ

PRAWO DO NAUKI RELIGII
W PUBLICZNYCH SZKOŁACH I PRZEDSZKOLACH
A ZASADA RÓWNOUPRAWNIENIA
ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Prawo związków wyznaniowych do prowadzenia lekcji religii w szkołach publicznych jest gwarancją zabezpieczającą ich prawo do nauki religii, a przede wszystkim prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoim światopoglądem o charakterze religijnym¹. Należy podkreślić, że wskazane uprawnienie rodziców należy do podstawowych uprawnień wynikających z wolności religijnej. Natomiast prawo związków wyznaniowych do prowadzenia lekcji religii w szkole publicznej znajduje swoje zabezpieczenie w art. 53 ust. 4 Konstytucji RP², gdzie jest mowa o tym, że: „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”. Zatem prawo do nauczania religii w szkołach publicznych i przedszkolach mają związki wyznaniowe działające na podstawie ustawy regulującej w sposób szczególny ich status prawny, ale również te, które działają na podstawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych³. Trzeba zazna-

¹ Zob. J. Krukowski, *Podmiotowość rodziców w zakresie religijnego i moralnego wychowania dzieci w ramach edukacji szkolnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1994, t. 4, s. 129-147.

² Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.

³ A. Mezglewski, *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 175; M. Pietrzak, *Prawo*

czyć również, że normy konstytucyjne wymagają, aby nauczanie religii nie było przyczyną jakiegokolwiek dyskryminacji oraz aby gwarantowało poszanowanie praw i wolności innych osób⁴. Ponadto ważny jest tu także ust. 3 art. 53 Konstytucji RP: „Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami. Przepis art. 48 ust. 1 stosuje się odpowiednio”⁵. Dlatego zagwarantowanie organizowania lekcji religii w szkole publicznej jest realizacją wskazanej normy konstytucyjnej, która zapewnia rodzicom wychowanie dzieci zgodnie ze swoim światopoglądem o charakterze religijnym⁶.

Realizacja uprawnienia związków wyznaniowych do organizowania lekcji religii w szkole publicznej powinna być zgodna z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych określoną w art. 25 ust. 1 Konstytucji RP⁷. Norma ta powtórzona została również w art. 19 ust.

wyznaniowe, Warszawa 2003, s. 247. W wielu systemach prawnych występuje różnicowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych na podstawie kryterium formy uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych w zakresie uprawnienia do prowadzenia lekcji religii w szkole publicznej. Przykładowo w Belgii to uprawnienie przysługuje jedynie sześciu uznanym przez państwo religiom (R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, w: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 40-41), natomiast na Słowacji przysługuje ono Kościołowi katolickiemu na mocy Konkordatu oraz związkom wyznaniowym zarejestrowanym (M. Moravčíková, *Państwo i kościół w Republice Słowacji*, w: *Państwo i kościół*, s. 335), z kolei na Litwie lekcje religii mogą być prowadzone przez związki wyznaniowe tradycyjne i uznane przez państwo (J. Kuznecoviene, *Państwo i kościół na Litwie*, w: *Państwo i kościół*, s. 222-223).

⁴ K. Warchałowski, *Szkolnictwo katolickie i nauczanie religii w szkołach publicznych 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. 153.

⁵ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 149; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 117-118; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11(2001), z. 1, s. 134-135.

⁶ J.R. Tretera, *Religia a edukacja w Europie Środkowo-Wschodniej*, w: *Kultura i prawo. Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 105.

⁷ Jest to jedna z ogólnych zasad kształtujących model nauczania religii w szkole publicznej. L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna (na tle aktualnego orzecznictwa strasburskiego)*, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 249.

I w związku z ust. 2 pkt 10 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸, gdzie stwierdzono, że kościoły i inne związki wyznaniowe na zasadzie równouprawnienia realizują swoje uprawnienie, jakim jest wypełnianie funkcji religijnej polegającej na nauczaniu religii i głoszeniu jej za pomocą różnych dostępnych środków. W ten sposób zagwarantowany został związkom wyznaniowym równy dostęp do katechizacji w szkole publicznej, co jest przejawem egzemplifikacji zasady równouprawnienia związków wyznaniowych⁹.

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione problemy dotyczące zgodności poszczególnych rozwiązań prawnych w zakresie prawa związków wyznaniowych do organizowania lekcji religii w publicznych szkołach i przedszkolach z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych. Trzeba zaznaczyć, że jest więcej kwestii dotyczących zagadnienia prawa do prowadzenia lekcji religii w szkole przez związki wyznaniowe, które wywołują dyskusję w doktrynie z powodu podnoszonych zarzutów wobec ich zgodności z zasadą równości¹⁰. Jednak przedmiotem tego artykułu będą jedynie unormowania prawne budzące wątpliwości co do zgodności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych.

1. PODSTAWOWE ROZUMIENIE ZASADY RÓWNOUPRAWNIENIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Relacje między państwem a związkami wyznaniowymi w Polsce określone zostały w sposób kompleksowy w art. 25 Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Pierwszą wymienioną tam zasadą jest równouprawnienie związków wyznaniowych, które jest charakterystyczne dla demokratycznych państw świeckich¹¹. Zasada ta gwarantuje posza-

⁸ Dz. U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.

⁹ A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009, s. 161.

¹⁰ Są to takie zagadnienia, jak: równy status nauczycieli religii, równy status lekcji religii jako przedmiotu szkolnego, czy też zagadnienia dotyczące umieszczania oceny z religii na świadectwie szkolnym oraz wliczania tej oceny do średniej ocen rocznych.

¹¹ J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 58.

nowanie różnorodności wyznaniowej i światopoglądowej społeczeństwa, ale także równość poszczególnych ludzi, której podstawę stanowi godność osoby ludzkiej¹². Zatem równość ludzi co do ich godności daje podstawę równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych¹³.

Polska Konstytucja z 1997 r. zawiera w swojej treści również unormowanie dotyczące zasady równości¹⁴. Wyrażona jest ona w art. 32 ust. 1, który brzmi: „Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne”. Jest to nowa formuła zasady równości wobec prawa. Można tu wyróżnić co najmniej trzy aspekty pozytywne. Po pierwsze, należy wskazać równość przysługujących każdemu uprawnień w zakresie jego samorealizacji w życiu publicznym, jak i prywatnym, co można określić jako równość szans. Drugi aspekt to równość w zakresie udzielanej przez prawo ochrony. Natomiast trzeci to równość w odniesieniu do odpowiedzialności prawnej jednostki¹⁵. Tak rozumiana zasada równości stanowi istotną gwarancję prawa do wolności myśli, sumienia i religii w polskim porządku prawnym¹⁶. Zasada równości jest wyraźnie widoczna w ustawodawstwie polskim, gdzie zajmuje ustanowione przez Konstytucję naczelné miejsce¹⁷.

¹² J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 277.

¹³ W Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 96.

¹⁴ D. Dudek, *Prawo konstytucyjne w zarysie. Wybór źródeł*, Lublin 2002, s. 25.

¹⁵ D. Dudek, *Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 201.

¹⁶ H. Misztal, *Konstytucyjne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 192. Por. M. Pietrzak, *Stosunki państwo-kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11-12, s. 173-184.

¹⁷ W polskim systemie prawnym można wskazać przykłady uszczegółowienia zasady równości, takie jak: art. 25 ust. 1 Konstytucji RP: „Kościół i związki wyznaniowe są równouprawnione”, oraz art. 33 „kobieta i mężczyzna w Rzeczypospolitej Polskiej mają równe prawa w życiu rodzinnym, politycznym, społecznym i gospodarczym”; art. 23 ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz. U. z 1964 r., Nr 9, poz. 59 ze zm.): „małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie” (zob. J. Ignatowicz, K. Pasecki, J. Pietrzykowski, J. Winiarz, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. J. Pietrzykowski, Warszawa 1993, s. 136-143); art. 20 ustawy z dnia 15 września 2000 r.

Obowiązująca dzisiaj zasada równouprawnienia związków wyznaniowych swoją genezę bierze z ogólnej zasady równości unormowanej w art. 32 Konstytucji, czyli równości wszystkich ludzi, którzy są nosicielami tej samej godności człowieka, niezależnie od tego, do jakiego związku wyznaniowego należą. Należy zatem rozumieć tę konstrukcję prawną jako przeniesienie podstawowego prawa człowieka, jednostki na podmiot zbiorowy, jakim jest związek wyznaniowy. Ponadto widoczna jest tu ścisła korelacja zasady równouprawnienia tych podmiotów z fundamentalną wartością konstytucyjną, czyli godnością osoby ludzkiej, o której jest mowa w art. 30 Konstytucji¹⁸. Taki pogląd przyświeca unormowaniom konstytucyjnym także innych państw. To z przysługującego obywatelom poszczególnych państw prawa do równości wypływa naturalna konsekwencja, jaką jest równość wszystkich kościołów i wyznań. To państwo ma zabezpieczyć związki wyznaniowe przed każdą dyskryminacją, zapewnić równe traktowanie oraz wyposażyć w równe uprawnienia¹⁹.

Zagadnienia związane z zasadą równości były wielokrotnie podejmowane przez Trybunał Konstytucyjny w jego orzeczeniach. W wyroku z 2 kwietnia 2003 r. (K. 13/02)²⁰ wskazano, że zasada równości była wielokrotnie już wyjaśniana. Według ustalonego orzecznictwa, znacze-

Kodeks spółek handlowych (Dz. U. z 2000 r., Nr 94, poz. 1037 ze zm.): „Wspólnicy albo akcjonariusze spółki kapitałowej powinni być traktowani jednakowo w takich samych okolicznościach” (zob. na ten temat w: J. Napierała, *Zasada równego traktowania wspólników i akcjonariuszy*, w: *Prawo handlowe. Spółki handlowe. Umowy gospodarcze*, red. A. Koch, J. Napierała, Kraków 2002, s. 120-121); art. 11² ustawy z 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy (Dz. U. z 1998 r., Nr 21, poz. 93 ze zm.): „Pracownicy mają równe prawa z tytułu jednakowego wypełniania takich samych obowiązków; dotyczy to w szczególności równego traktowania mężczyzn i kobiet w zatrudnieniu” (zob. M. Barzycka-Banaszczyk, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2004, s. 30-31).

¹⁸ J. Szymanek, *Stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi w świetle postanowień Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 463-464.

¹⁹ A. Czohara, *Stosunki państwo-kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 25.

²⁰ Dz. U. Nr 62, poz. 577; OTK-A 2003, nr 4, poz. 28. Zob. P. Borecki, M. Pietrzak, *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r. (sygn. Akt K 13/02)*, „Przeгляд Sejmowy” 2003, nr 5, s. 96-113.

nie jej polega na tym, że wszystkie podmioty prawa, charakteryzujące się w równym stopniu daną cechą istotną, powinny być traktowane równo, czyli bez uprzywilejowania ani pokrzywdzenia. Dlatego też odmienne traktowanie podmiotów prawa nieposiadających wspólnej cechy istotnej jest dopuszczone jako nienaruszające generalnego rozumienia zasady równości. Wynika z tego konieczność ustalenia przy badaniu zgodności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia danego unormowania, czy zachodzi podobieństwo określonych podmiotów, czyli czy można ustalić istnienie wspólnej cechy istotnej lub faktycznej usprawiedliwiającej równe traktowanie tych podmiotów. Aby to ustalić, należy zanalizować cel i treść badanego aktu normatywnego zawierającego kontrolowaną normę prawną. Zatem różnicowanie przez ustawodawcę jest możliwe po spełnieniu pewnych warunków. Przede wszystkim takie różnicowanie musi być racjonalnie uzasadnione, czyli musi zachodzić związek pomiędzy celem i treścią przepisów zawierających kontrolowaną normę. Ponadto musi być zachowana proporcja pomiędzy wagą interesów, którym różnicowanie ma służyć, a wagą interesów naruszonych w wyniku różnicowania podmiotów podobnych. Wreszcie dokonanie takiego różnicowania musi mieć uzasadnienie w wartościach, zasadach lub normach konstytucyjnych²¹.

Należy podkreślić, że rzadko zdarza się, by zasada równouprawnienia związków wyznaniowych była wprost unormowana w ustawach zasadniczych innych państw. Przykładem może być Konstytucja Chorwacji, ale także konstytucje Słowenii, Rosji oraz Macedonii²². Częściej

²¹ J. Oniszczyk, *Równość – najpierwsza z zasad i orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa 2004, s. 34.

²² J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo–kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 4, s. 37. Zasada ta unormowana jest w Konstytucji Chorwacji w art. 41 zd. 1: „[...] wszystkie wspólnoty religijne są równe wobec prawa [...]” (*Konstytucja Republiki Chorwacji z 22 grudnia 1990 r.*, tł. T.M. Wójcik, Warszawa 1995, s. 26.). Przykładu dostarcza także art. 7 Konstytucji Słowenii: „[...] Wspólnoty religijne są równouprawnione; przysługuje im swoboda działalności” (*Konstytucja Republiki Słowenii z 23 XII 1991 r.*, tł. P. Wiczorek, Warszawa 1994, s. 26. Zob. też L. Śturm, *Państwo i kościół w Słowenii*, w: *Państwo i kościół*, s. 346 oraz K. Orzeszyna, *Podstawy relacji pomiędzy państwem i kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium prawno-porównawcze*, Lublin 2007, s. 208.) oraz art. 14 ust. 2 Konstytucji Rosji: „Związki wyznaniowe są oddzielone od państwa i równe wobec prawa”

zagadnienie to wyinterpretowane jest z generalnej zasady równości. Większość konstytucji poszczególnych państw zawiera w swojej treści szczególne nawiązanie zasady równości do kwestii wyznania. Często przybiera ono formę zakazu dyskryminacyjnego traktowania ze względu na wymienione w treści przepisów konstytucyjnych przesłanki, wśród których wymienione są przekonania religijne bądź wyznanie czy też religia²³.

2. PODSTAWOWE NORMY GWARANTUJĄCE ZWIĄZKOM WYZNANIOWYM PRAWO DO PROWADZENIA LEKCJI RELIGII W SZKOŁACH

Prawo związków wyznaniowych do prowadzenia lekcji religii w publicznych szkołach i przedszkolach swoje zapewnienie znajduje nie tylko w normach konstytucyjnych, ale również w przepisach

(*Konstytucja Federacji Rosyjskiej przyjęta w ogólnonarodowym referendum w dniu 12 grudnia 1993 r.*, tł. A. Kubik, Warszawa 2000, s. 43.), a także art. 19 Konstytucji Macedonii: „[...] Macedońska Cerkiew Prawosławna, inne wspólnoty wyznaniowe oraz grupy religijne są oddzielone od państwa i równe wobec prawa [...]” (*Konstytucja Republiki Macedonii*, tł. T. Wójcik, Warszawa 1999, s. 24.) Takie rozwiązanie spotykamy również w Konstytucji Włoch w art. 8: „Wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa [...]” (*Konstytucja Republiki Włoskiej*, tł. Z. Witkowski, Warszawa 2004, s. 59; K. Orzeszyna, *Podstawy relacji*, s. 218 i 340; zob. też S. Ferrari, *Państwo i kościół we Włoszech*, w: *Państwo i kościół*, s. 393).

²³ Przykładu dostarcza Konstytucja Niemiec w art. 3 ust. 3: „Nikt nie może być pokrzywdzony ani uprzywilejowany ze względu na swoje [...] wyznanie, poglądy religijne [...]”; Konstytucja Litwy w art. 29 ust. 1: „Niedozwolone jest ograniczanie praw człowieka lub ustanawianie przywilejów ze względu na [...] wiarę, przekonania [...]” (*Konstytucja Republiki Litewskiej przyjęta przez obywateli Republiki Litewskiej w referendum przeprowadzonym 25 października 1992 roku*, tł. H. Wisner, Warszawa 2000, s. 30.) oraz Konstytucja Hiszpanii w art. 14: „Hiszpanie są równi wobec prawa, tak aby nie mogła istnieć żadnego rodzaju dyskryminacja ze względu na [...] religię [...]” P. Ryguła, *Podstawowe pryncypia hiszpańskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 127; L. Garlicki, *Wolność sumienia*, s. 39. Zob. też J. Krukowski, *Relacje między państwem i kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, t. 12, s. 25-42.

ustawowych. Ważnymi w tym zakresie są unormowania ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty²⁴, gdzie art. 12 stanowi szczególne potwierdzenie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoim światopoglądem o charakterze religijnym. Treść art. 12 ust. 1 wskazanej ustawy zawiera stwierdzenie, że rodzice mają prawo do tego, aby na ich życzenie w publicznej szkole lub przedszkolu została zorganizowana nauka religii²⁵. Trzeba zaznaczyć, że realizacja w obowiązującym kształcie w Polsce wskazanego uprawnienia przez związki wyznaniowe jest zgodna ze standardami norm prawa międzynarodowego²⁶ oraz jest znana prawu krajowemu innych państw²⁷. Takie rozumienie prawa związków wyznaniowych do nauczania religii w szkole publicznej jest zgodne także z orzecnictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka²⁸. Mimo to wobec przepisów określających zasady realizacji

²⁴ Tekst jedn. Dz. U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572 ze zm.

²⁵ J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, s. 271-272. Zob. też K. Warchałowski, *Prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniemami*, „Annales Canonici” 2010, nr 6, s. 57-65; H. Misztal, *Prawa rodziny w zakresie wychowania dzieci*, w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. W. Janiga, A. Mezglewski, Krosno-Sandomierz 2000, s. 13-31; M. Bielecki, *Prawa rodziców w systemie oświaty*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 3(2007), z. 1, s. 281-303; H. Misztal, *Prawo rodziców do wychowania dzieci*, w: *Iustitia civitatis fundamentum. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wiesława Chrzanowskiego*, red. H. Cioch, A. Dębiński, J. Chaciński, Lublin 2003, s. 555-571.

²⁶ A. Mezglewski, *Przepisy kształtujące rozwiązania systemowe w zakresie nauczania religii w szkołach publicznych w Polsce na tle standardów międzynarodowych*, w: *Katecheza dzisiaj*, s. 109-111.

²⁷ Zob. M. Brenner, *Wolność religijna i wychowanie w Europie Zachodniej*, w: *Kultura i prawo*, s. 75-97; J. Krukowski, *Podmiotowość rodziców*, s. 129-147; A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 111-117; W. Bar, *Edukacja katolicka w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 3(2007), z. 1, s. 319-329; L. Garlicki, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status wspólnot religijnych*, „Biuletyn TK” 1999 numer specjalny, s. 43-47.

²⁸ W wyroku z dnia 7 grudnia 1976 r. (Kjeldsen, Busk Madsen i Pedersen przeciwko Dani) dokonano ustalenia czterech podstawowych zasad orzecznictwa strasburskiego w zakresie wyznaniowych aspektów nauczania w szkole publicznej. Pierwsza uznaje kompetencję państwa do regulowania funkcjonowania szkoły publicznej, gdzie nauczanie w szkole powinno odzwierciedlać istniejącą między innymi różnorodność wyznaniową społeczeństw europejskich. Druga zasada mówi, że nauczanie szkolne to proces całościowy, z którego nie można wyłączać problematyki wyznaniowej. Trzecia zasada dotyczy zakresu swobody państwa we wprowadzaniu elementów wyznaniowych do programów nauczania

uprawnienia związków wyznaniowych do organizowania lekcji religii w szkole publicznej podnoszonych jest wiele zarzutów²⁹.

Prawo związków wyznaniowych w zakresie nauczania religii normowane jest w sposób szczególny przez art. 20 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W ust. 1 i 2 tego artykułu wskazano, że związki wyznaniowe mają prawo do nauczania swojej religii oraz wychowania dzieci i młodzieży za zgodą rodziców lub opiekunów prawnych. Nauczanie religii jest ponadto wewnętrzną sprawą związków wyznaniowych i jako takie może być organizowane w punktach katechetycznych, w świątyniach lub innych pomieszczeniach. Natomiast w art. 20 ust. 3 jest mowa, że: „Nauczanie religii uczniów szkół publicznych i wychowanków przedszkoli publicznych może odbywać się również w szkołach i przedszkolach na zasadach określonych w odrębnej ustawie”³⁰. Zatem nauczanie religii w publicznych szkołach i przedszkolach jest szczególną formą realizacji przez związki wyznaniowe swobody nauczania religii.

Prawo do organizowania nauczania religii w szkołach publicznych i przedszkolach przez związki wyznaniowe zostało zagwarantowane również w przepisach aktów o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych³¹. Mimo że treść umieszczonych w nich

w szkole publicznej. Czwarta zasada z kolei mówi, że nie ma zakazu organizowania odrębnych zajęć z religii lub o religiach w ramach programu szkoły publicznej. L. Garlicki, *Religia a szkoła publiczna*, s. 244-254.

²⁹ K. H. Jabłoński, *Rzecznik Praw Obywatelskich wobec problemu nauczania religii w szkołach publicznych*, w: *Pro bono Reipublicae*, s. 291-304; J. Falski, *Dyskryminacja na tle wyznaniowym w praktyce Rzecznika Praw Obywatelskich*, „*Studia Prawnicze*” 2001, z. 3-4, s. 93-94.

³⁰ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 150.

³¹ Zob.: art. 17 Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. R. P. Nr 38, poz. 363 ze zm.); art. 32 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. R. P. Nr 30, poz. 240 ze zm.); art. 26 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. R. P. Nr 30, poz. 241 ze zm.); art. 18-19 i 21-22 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.); art. 15 i 17-18 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U.

przepisów w sposób literalny różni się, to jednak we wszystkich tych aktach zagwarantowano uprawnienie związków wyznaniowych do prowadzenia lekcji religii w szkołach publicznych.

Prawo Kościoła katolickiego do organizowania lekcji religii w przedszkolach i szkołach publicznych w sposób szczególnie zostało określone w art. 12 Konkordatu³² zawartego 28 lipca 1993 r. pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską³³. Ustęp 1 tego artykułu zawiera ważne zobowiązania, a mianowicie uznanie prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz uznanie zasady tolerancji jako podstawy organizowania lekcji religii. Jest to zgodne z normą zawartą w art. 53 ust. 4 Konstytucji, gdzie jest mowa o uprawnieniach rodziców do religijnego wychowania dzieci

Nr 66, poz. 287 ze zm.); art. 15 i 17-18 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 73, poz. 323 ze zm.); art. 9 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 73, poz. 324 ze zm.); art. 13 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 479 ze zm.); art. 12 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 480 ze zm.); art. 12 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 481 ze zm.); art. 10 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 97, poz. 482 ze zm.); art. 12 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 251 ze zm.); art. 10 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 252 ze zm.); art. 10 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 253 ze zm.); art. 13 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 254 ze zm.). J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 155-156; J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 167-168.

³² Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

³³ J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe*, w: *Nowy Konkordat a prawo polskie*, red. J. Krukowski, Warszawa 1994, s. 44-45; J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „*Studia Prawnicze*” 1999, z. 3, s. 22-23; J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 166; P. Kuglarz, *Konkordat polski z 28 lipca 1993 roku – zarys analizy systemowej*, w: *Vetera novis augere. Studia i prace dedykowane Profesorowi Waclawowi Uruszczakowi*, red. S. Grodziski, D. Malec, A. Karabowicz, M. Stus, Kraków 2010, t. 1, s. 557.

oraz o poszanowaniu wolności innych osób, nie dopuszczając do jakiegokolwiek dyskryminacji³⁴. Nowością w stosunku do unormowań ustaw indywidualnych związków wyznaniowych jest prawo do organizowania lekcji religii w publicznych przedszkolach. Takie uszczegółowienie stanowi dopełnienie gwarancji prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci³⁵. Wskazane uprawnienie przysługuje wszystkim związkom wyznaniowym na podstawie przepisów ustawy o systemie oświaty³⁶, które po wejściu w życie Konkordatu otrzymały odpowiednie brzmienie³⁷. Zatem unormowania konkordatowe nie stwarzają dla Kościoła katolickiego korzystniejszej sytuacji w zakresie organizowania lekcji religii, a jedynie są potwierdzeniem szczegółowych rozwiązań ustawowych odnoszących się również do pozostałych związków wyznaniowych³⁸.

³⁴ J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 136-137; J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 164-165.

³⁵ J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 137-138; H. Misztal, *Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2000, t. 1, s. 18; B. Górowska, *Dziesięciolecie obowiązywania konkordatu polskiego z 1993 r.*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 4, s. 28.

³⁶ Rozwiązanie to nie jest nowością, jeśli chodzi o gwarancje dotyczące organizowania lekcji religii w poszczególnych konkordatach np.: konkordat z Hiszpanią z 1979 r. i Włochami z 1984 r. K. Warchałowski, *Szkolnictwo katolickie*, s. 153-154.

³⁷ B. Górowska, *Specyfika procesu stosowania konkordatu polskiego z 1993 r.*, w: *Pro bono Reipublicae*, s. 274.

³⁸ J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 135; J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu*, s. 22-23; K. Warchałowski, *Fakultatywna forma nauczania religii w konkordatach z państwami europejskimi*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 7, s. 87-90. Podobne rozwiązanie spotykamy na Łotwie, gdzie katecheza katolicka powinna się odbywać na podstawie programu zaakceptowanego przez konferencję biskupów łotewskich w porozumieniu z ministrem edukacji i nauki (R. Balodis, *Państwo i kościół w Łotwie*, w: *Państwo i kościół*, s. 253.). Również w Austrii program nauczania religii ustalają związki wyznaniowe, a Ministerstwo Edukacji jest jedynie informowane o jego treści w celu jego publikacji (R. Potz, *Państwo i kościół w Austrii*, w: *Państwo i kościół*, s. 21.). Natomiast w Portugalii to jedynie do związków wyznaniowych należy określenie programu i zatwierdzenie materiałów dydaktycznych wykorzystywanych w ramach lekcji religii (V. Canas, *Państwo i kościół w Portugalii*, w: *Państwo i kościół*, s. 315.). Z kolei na Słowacji program nauczania religii jest zatwierdzany przez właściwy związek wyznaniowy po wypowiedzeniu się na temat jego treści przez słowackie ministerstwo (M. Moravčíková, *Państwo i kościół*, s. 335.).

3. KWALIFIKACJE NAUCZYCIELI RELIGII

Jednym z zagadnień dotyczących organizowania lekcji religii w publicznych szkołach i przedszkolach, które należy ocenić z perspektywy zgodności z konstytucyjną zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych, jest określenie kwalifikacji nauczycieli religii. Unormowania aktów regulujących sytuację prawną poszczególnych związków wyznaniowych w tej kwestii odsyłają do przepisów szczególnych. Zgodnie z § 16 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 10 września 2002 r.³⁹ wydanego na podstawie delegacji zawartej w art. 9 ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela⁴⁰, nauczycielem religii może być osoba, która spełnia wymagania określone w odrębnych przepisach⁴¹. Kwalifikacje te zawierają akty uchwalone zgodnie z § 6 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach⁴². Do aktów tych należą podpisane porozumienia, mianowicie: Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Ministrem Edukacji Narodowej z 6 września 2000 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii⁴³, Porozumienie pomiędzy Polską Radą Ekumeniczną oraz Ministrem Edukacji Narodowej z 4 lipca 2001 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii kościołów zrzeszonych przy Polskiej Radzie Ekumenicznej⁴⁴ oraz Porozumienie pomiędzy Zarządem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego oraz Ministrem

³⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 10 września 2002 r. w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończenia zakładu kształcenia nauczycieli (Dz. U. Nr 155, poz. 1288 ze zm.).

⁴⁰ Dz. U. z 2006 r., Nr 97, poz. 674 ze zm.

⁴¹ Zob. A. Mezglewski, *Kwalifikacje ogólne do nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 11, s. 87-97; W. Janiga, *Awans zawodowy katechety. Postępowanie kwalifikacyjne na stopień nauczyciela dyplomowanego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2003, t. 6, s. 123-142.

⁴² Dz. U. Nr 36, poz. 155 ze zm.

⁴³ Dz. Urz. MEN Nr 4, poz. 201.

⁴⁴ Dz. Urz. MEN Nr 3, poz. 18.

Edukacji Narodowej z 13 lutego 1995 r. w sprawie kwalifikacji nauczycieli religii⁴⁵.

Mimo że status prawny nauczycieli religii jest uszczegółowiony w trzech różnych porozumieniach zawieranych z poszczególnymi związkami wyznaniowymi, zakres zawartych w nich unormowań jest analogiczny⁴⁶. Zatem regulacja kwalifikacji nauczycieli prowadzących lekcje religii w szkole poprzez odrębne akty nie różnicuje sytuacji prawnej związków wyznaniowych w zakresie prawa do organizowania lekcji religii w szkole publicznej.

4. PROGRAM NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE PUBLICZNEJ

Zgodnie z art. 22 ust. 2 ustawy o systemie oświaty, określanie podstaw programowych do przeprowadzania lekcji szkolnych jest kompetencją Ministra Edukacji Narodowej. Natomiast norma art. 12 ust. 2 Konkordatu mówi jedynie o przedstawieniu do wiadomości właściwemu ministrowi programu nauczania religii. Zatem norma Konkordatu uchyla postanowienia normy ustawy o systemie oświaty we wskazanym zakresie. Jest to potwierdzeniem zasady wyłącznej kompetencji władz związków wyznaniowych do opracowania programów nauczania religii w szkole⁴⁷. Jednak przepisu art. 22 ust. 2 ustawy o systemie oświaty nie stosuje się również do pozostałych związków wyznani-

⁴⁵ Dz. Urz. MEN Nr 3, poz. 7.

⁴⁶ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 155-156; J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 169-170. Zauważalny jest w doktrynie poważny problem dotyczący waloru prawnego wskazanych porozumień. Mianowicie nie mają one charakteru norm prawa powszechnie obowiązującego, mogą być jedynie uznane za normy prawa wewnętrznego. Wynika to z faktu, że Konstytucja wprowadziła zamknięty katalog źródeł prawa, a wśród nich nie ma takiego źródła prawa, jak porozumienie. Zob.: P. Stanisław, *Źródła prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003 r.)*, red A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 317-323; A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 95; A. Mezglewski, *Misja kanoniczna do nauczania religii – przepisy prawa polskiego i kanonicznego*, w: *Katecheza dzisiaj*, s. 117-127; P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 7, s. 69-70.

⁴⁷ J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 138-139; J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu*, s. 23.

wych, czego potwierdzeniem jest § 4 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, gdzie jest mowa o wyłącznej właściwości związków wyznaniowych do tworzenia programów i podręczników do nauczania religii w szkole oraz jedynie o przedstawianiu ich do wiadomości Ministrowi Edukacji Narodowej⁴⁸. Wydaje się, że inna interpretacja wskazanych norm byłaby naruszeniem konstytucyjnych zasad bezstronności władz państwowych oraz autonomii i niezależności związków wyznaniowych⁴⁹. Zatem unormowanie konkordatowe również w tym przypadku nie narusza konstytucyjnej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych.

5. LIMITY UCZNIÓW KONIECZNE DO ZORGANIZOWANIA LEKCJI RELIGII

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach⁵⁰ w § 2 określa limity uczniów

⁴⁸ K. Warchałowski, *Szkolnictwo katolickie*, s. 156; J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 168-169; T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice obecności religii w polskiej szkole publicznej*, w: *Pro bono Reipublicae*, s. 513-514; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11(2001), z. 1, s. 147.

⁴⁹ P. Stanisz, *Naczelne zasady instytucjonalnych relacji państwo-kościół*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, s. 78-83.

⁵⁰ Omawiane rozporządzenie zostało wydane na podstawie delegacji określonej w art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty: „Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania w porozumieniu z władzami Kościoła Katolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych określa, w drodze rozporządzenia, warunki i sposób wykonywania przez szkoły zadań, o których mowa w ust. 1”. Powyższa delegacja nie wyszczególnia uprawnienia do określenia limitów uczniów wymaganych do przeprowadzenia lekcji religii. Zatem widoczny w doktrynie zarzut braku ustawowej delegacji do określenia przez ministra limitów uczniów jest trafny. Zob. A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 119-120; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 248. Pojawiają się również zarzuty co do niezachowania wymogu porozumienia się ze wszystkimi związkami wyznaniowymi przed wydaniem tego rozporządzenia. Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 20 kwietnia 1992 r. dokonał jednak stwierdzenia, że tryb wydania wskazanego rozporządzenia nie wymagał porozumienia się przez ministra z przedstawicielami wszystkich związków wyznaniowych.

(wychowanków grupy przedszkolnej) konieczne do zorganizowania lekcji religii. Rozwiązanie to nie jest nowością w polskim systemie prawnym⁵¹ ani nie jest obce prawnym systemom krajowym innych państw⁵². Mianowicie publiczne przedszkole i szkoła mają obowiązek zorganizować lekcje religii dla grupy co najmniej siedmiu uczniów w danej klasie lub oddziale (wychowanków grupy przedszkolnej). Dla mniejszej grupy dzieci w klasie lub oddziale przedszkolnym lekcje religii powinny być zorganizowane w grupie międzyoddziałowej lub międzyklasowej, które spełniają wskazany limit. W sytuacji gdy nie zbierze się co najmniej siedmiu uczniów w danej szkole lub przedszkolu, potrzebnych do zorganizowania lekcji religii danego wyznania, organ prowadzący taką placówkę w porozumieniu z właściwym związkiem wyznaniowym organizuje naukę religii w grupie międzyszkolnej

Trzeba podkreślić, że nie wszystkie związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej są zainteresowane organizowaniem lekcji religii w szkole, co uniemożliwia uzyskanie zgody czy informacji o zajęтым stanowisku w tej kwestii przez przedstawicieli wszystkich związków wyznaniowych. J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, s. 273-274; A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 91.

⁵¹ Podobne rozwiązanie oparte na kryterium limitu uczniów jako kryterium porządkowe umieszczone jest w § 6 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 12 lutego 2002 r. w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych (Dz. U. Nr 15, poz. 142 ze zm.) oraz § 5-7 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 listopada 2007 r. w sprawie warunków i sposobu wykonywania przez przedszkola, szkoły i placówki publiczne zadań umożliwiających podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych i etnicznych oraz społeczności posługujących się językiem regionalnym (Dz. U. Nr 214, poz. 1579.). Warto zaznaczyć, że limity osób konieczne do zorganizowania lekcji religii funkcjonowały w okresie międzywojennym i było to 12 osób (A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 121.) oraz w okresie Polski Ludowej, kiedy do zorganizowania lekcji religii potrzeba było 20 uczniów w klasie. (H. Misztal, *Historia relacji państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 154.)

⁵² Przykładowo w Estonii występuje limit 15 osób (J.R. Tretera, *Religia a edukacja*, s. 106; M. Kiviorg, *Państwo i kościół w Estonii*, w: *Państwo i kościół*, s. 104.); w Hiszpanii jest to limit 10 osób (I.C. Ibán, *Państwo i kościół w Hiszpanii*, w: *Państwo i kościół*, s. 173); na Łotwie jest limit 10 osób (R. Balodis, *Państwo i kościół*, s. 252); w Portugalii jest to również 10 osób (V. Canas, *Państwo i kościół*, s. 315); w Niemczech w poszczególnych landach są to limity od 6 do 8 osób (G. Robbers, *Państwo i kościół w Niemczech*, w: *Państwo i kościół*, s. 282-283); na Słowacji jest to 12 osób w klasie (M. Moravčíková, *Państwo i kościół*, s. 335).

lub w pozaszkolnym (pozaprzedszkolnym) punkcie katechetycznym. W takim przypadku muszą się zebrać co najmniej trzy osoby chętne do uczestnictwa w takich zajęciach⁵³. Natomiast w szczególnie uzasadnionych przypadkach zgodnie z § 2 pkt 4 wskazanego rozporządzenia organ prowadzący daną placówkę, w ramach posiadanych środków na wnioszek zainteresowanego związku wyznaniowego, może zorganizować nauczanie religii tego wyznania na odmiennych zasadach. Zatem te odmiennie zasady mogą dotyczyć również liczby uczniów potrzebnych do zorganizowania wskazanych lekcji. Warto zaznaczyć, że zgodnie z § 2 pkt 5 wskazanego rozporządzenia mogą zostać udostępnione sale lekcyjne na cele katechetyczne poza zajęciami szkolnymi również związkom wyznaniowym nieorganizującym nauczania religii w ramach systemu oświatowego.

Wydaje się, że określenie liczby uczniów w rozporządzeniu ma charakter jedynie porządkowy, mający za zadanie usprawnienie przeprowadzania wszystkich zajęć lekcyjnych odbywających się w publicznych szkołach i przedszkolach. Nie mają one także na celu ograniczania prawa związków wyznaniowych do przeprowadzania lekcji religii w ramach systemu oświaty, ponieważ zostały wprowadzone ze względów natury praktycznej⁵⁴. Zauważa to również w swoim orzeczeniu z 5 maja 1998 r. (sygn. akt K 35/97)⁵⁵ Trybunał Konstytucyjny, wskazując, że obecny stan prawny określający zasady korzystania przez związki wyznaniowe z uprawnienia organizowania lekcji religii w publicznych szkołach i przedszkolach wychodzi naprzeciw potrzebom realizacji tego uprawnienia przez mniejsze związki wyznaniowe. Trybunał Konstytucyjny podkreślił również, że wymóg co najmniej trzech uczniów, dla których można zorganizować lekcje religii w punktach katechetycznych, nie jest nadmiernie rygorystyczny, zwłaszcza że wskazani uczniowie nie muszą uczęszczać do tej samej klasy, a nawet jednej szkoły. Ponadto trudno wskazywać, aby wymie-

⁵³ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 166; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii*, s. 146.

⁵⁴ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 166; A. Mezglewski, *Przepisy kształtujące*, s. 113-114; A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 120-121; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii*, s. 146.

⁵⁵ OTK 1998, nr 3, poz. 32

nione limity można było uznać za niedopuszczalne ograniczenie wolności religijnej naruszające normę art. 53 ust. 5 Konstytucji, ponieważ nie są kryterium wyłączającym możliwość zorganizowania lekcji religii dla mniejszej liczby osób niż wskazane w § 2 pkt 1-2, o czym świadczy norma § 2 pkt 4⁵⁶. Przepisem podkreślającym także równy status lekcji religii organizowanych przez poszczególne związki wyznaniowe w szkole i w punktach katechetycznych jest § 9 pkt 4 wskazanego rozporządzenia, gdzie jest mowa o tym, że uczniowie uczęszczający na te lekcje w punktach katechetycznych mogą otrzymać ocenę z religii na świadectwie wydawanym przez szkołę, do której uczęszczają, na podstawie odpowiednich zaświadczeń⁵⁷.

6. PRAWO DO ZWOLNIENIA UCZNIÓW UCZĘSZCZAJĄCYCH NA LEKCJE RELIGII W TRZECH KOLEJNYCH DNIACH NA ODBYCIU REKOLEKCJI WIELKOPOSTNYCH

Kolejny przepis, którego zgodność z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych jest podawana w wątpliwość, to § 10 pkt 1 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach⁵⁸. Przepis ten gwarantuje zwolnienie z zajęć szkolnych w trzech kolejnych dniach uczniom, uczęszczającym na lekcje religii, w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych. Ustawodawca nie wprowadza we wskazanej normie dookreśleń podmiotowych, które ograniczałyby związki wyznaniowe w zakresie możliwości

⁵⁶ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 248; P. Borecki, *Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2007, t. 10, s. 143-144; P. Borecki, *Konstytucyjność regulacji szkolnej nauki religii (głos w dyskusji)*, „*Studia Prawnicze*” 2008, z. 2, s. 33-35; M. Pietrzak, *Nierzyskokatolickie kościoły i związki wyznaniowe w Rzeczypospolitej Polskiej (1989-2000)*, w: *Przestrzeń polityki*, s. 405-406; P. Borecki, *Konstytucyjność wliczania stopnia z religii do średniej ocen szkolnych*, „*Państwo i Prawo*” 2007, nr 9, s. 36; P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności*, s. 65-69.

⁵⁷ Zob. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe*, s. 117; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii*, s. 148-149.

⁵⁸ Por. P. Borecki, *Konstytucyjność regulacji*, s. 37; zob. T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice*, s. 525.

skorzystania z prawa do zwolnienia w trzech kolejnych dniach uczniów uczęszczających na lekcje religii organizowane przez poszczególne związki wyznaniowe. Równy status związków wyznaniowych w tym przepisie podkreśla norma § 10 pkt 3 wskazanego aktu, gdzie związki wyznaniowe powinny dążyć do ustalenia wspólnego terminu rekolekcji, czyli wspólnego terminu zwolnienia uczniów z zajęć szkolnych w trzech kolejnych dniach. Jedyne ograniczenie dotyczy celu zwolnienia z zajęć szkolnych. Mianowicie zwolnienie powinno być udzielane w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych. Ta praktyka charakterystyczna jest dla chrześcijańskich związków wyznaniowych. Zatem uprawnienie to jedynie potwierdza różnorodność doktrynalną związków wyznaniowych i pozwala na realizację nakazów wynikających z doktryny chrześcijańskich związków wyznaniowych⁵⁹. Nie ma ona na celu dyskryminowania związków wyznaniowych w zakresie możliwości skorzystania z tego uprawnienia. Różnicowanie sytuacji prawnej w tym przypadku oparte jest na kryterium relewantnym, jakim jest wynikająca z doktryny poszczególnych związków wyznaniowych możliwość organizowania rekolekcji wielkopostnych. Dlatego też związki wyznaniowe charakteryzujące się tą cechą szczególną powinny być traktowane równo. Natomiast te, które nie spełniają tego kryterium, nie mogą powoływać się na naruszenie zasady równouprawnienia, ponieważ z powodu braku cechy relewantnej możliwe jest tu różnicowanie sytuacji prawnej związków wyznaniowych.

PODSUMOWANIE

Po przeanalizowaniu unormowań prawnych dotyczących prawa związków wyznaniowych do organizowania lekcji religii w publicznych szkołach i przedszkolach z perspektywy zgodności z zasadą równouprawnienia związków wyznaniowych należy stwierdzić, że jest to zagadnienie wieloaspektowe i skomplikowane. Przeprowadzone rozważania dają podstawę do sformułowania wniosku, że rozwiąza-

⁵⁹ Por. P. Borecki, *Dylematy konstytucyjności*, s. 70; zob. T.J. Zieliński, *Konstytucyjne granice*, s. 525.

nia prawne w tym zakresie funkcjonujące w polskim systemie prawa nie naruszają zasady równouprawnienia związków wyznaniowych unormowanej w art. 25 ust. 1 Konstytucji RP. Brak jest podstaw do stwierdzenia naruszeń zasady równouprawnienia związków wyznaniowych w zakresie unormowań ustawowych, konkordatowych oraz aktach wykonawczych do właściwych ustaw. W sposób szczególnie należy zaznaczyć, że także ze względu na formę uregulowania sytuacji prawnej związków wyznaniowych brak jest naruszeń zasady równouprawnienia tych podmiotów w zakresie możliwości skorzystania z prawa do organizowania lekcji religii w szkole publicznej. Przepisy ustaw regulujących status prawny poszczególnych związków wyznaniowych, Konkordatu oraz ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania są ze sobą zbieżne i nie zawierają rozwiązań dyskryminujących związków wyznaniowych ani też uprzywilejowujących⁶⁰. Zatem jedynym ograniczeniem możliwości korzystania z uprawnienia do organizowania lekcji religii w szkole publicznej jest konieczność uregulowania swojej sytuacji prawnej jako związku wyznaniowego, co wydaje się słusznym warunkiem⁶¹.

⁶⁰ Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych wynikająca z polskich unormowań w zakresie organizowania lekcji religii w szkole doznaje szerszych gwarancji niż w niektórych państwach europejskich. We Włoszech tylko Kościół katolicki organizuje lekcje religii, natomiast pozostałe związki wyznaniowe, które zawarły porozumienia z państwem, korzystają z tego uprawnienia w sposób ograniczony. W Norwegii kościoły mniejszościowe, aby organizować lekcje religii w szkołach publicznych, muszą uzyskać status zarejestrowanych stowarzyszeń religijnych. W Portugalii oprócz Kościoła katolickiego na prowadzenie lekcji religii w szkole publicznej ponadpodstawowej związki wyznaniowe muszą mieć zezwolenie władz publicznych. Natomiast analogiczne do polskich rozwiązania funkcjonują na Słowacji. A. Mezglewski, *Polski model edukacji*, s. 162-169.

⁶¹ We wskazanej publikacji autor, powołując się na pismo Ministra Edukacji Narodowej z 22 września 2008 r., wlicza 18 związków wyznaniowych, które prowadzą lekcje religii w szkołach publicznych w Polsce. Są nimi: Kościół katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Wschodni Kościół Staroobrzędowy, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Polskokatolicki, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Boży w Chrystusie, Chrześcijański Kościół Reformacyjny, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa, Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Liga Muzułmańska w Rzeczypospolitej Polskiej. Tamże, s. 170-171.

THE RIGHT TO ORGANIZE LESSONS OF RELIGION IN KINDERGARTENS
AND PUBLIC SCHOOLS AND PRINCIPLE OF EQUALITY OF RELIGIOUS
DENOMINATIONS

Summary

Religious denominations of regulated legal situation have a right to organize lessons of religion in kindergartens and public schools. The abovementioned right of religious denominations is confirmed by the right of parents to raise their children according to their own conceptions of religious character. Furthermore the fulfillment of the right of religious denominations to organize lessons of religion in public schools must be compliant with the constitutional principle of equality of religious denominations.

In ecclesiastical law jurisprudence there are many charges raised against the conformity of legal solutions concerning the manner, in which lessons of religion are organized by the religious denominations in public schools with the principle of equality of religious denominations. These are as follows: description of the teacher of lessons of religion, description of religious education programs as a school subject, the limit of students necessary to organize lessons of religion and the right to release students attending in lessons of religion in order to participate in Lenten retreat.

The principle of equality of religious denominations is pursuant to the jurisdiction of the Polish Constitutional Tribunal the exemplification of the principle of equality. Pursuant to guidelines of Polish Constitutional Tribunal the principle of equality means the equal treatment of similar entities characterized by the same particular relevant feature, which are in the similar situation.

After analysis of particular legal solutions related to the right of religious denominations to organize lessons of religion in public schools from their compliance with the principle of equality of religious denominations point of view it should be stated that this constitutional principle is not being restricted in relation to fulfillment of the right.

Key words: lessons of religions, equality of religious denominations, limits of students, Lenten retreat.

Thumaczenie własne Autora

PAWEŁ KALETA

PROBLEMY PRAWNE LIKWIDACJI FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

Normy regulujące kwestię finansowania instytucji kościelnych z budżetu państwa są ściśle powiązane z charakterem przemian ustrojowych i ekonomiczno-gospodarczych w Polsce. Obecnie, jedną z form finansowania Kościoła z budżetu państwa stanowi Fundusz Kościelny, który swoją genezą sięga ustawodawstwa z 1950 r. i został formalnie ustanowiony na podstawie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego¹. Na mocy tej ustawy nastąpiło upaństwowienie nieruchomości ziemskich, będących własnością instytucji wyznaniowych w Polsce, w granicach do 50 ha, natomiast na terenie województw: poznańskiego, pomorskiego i śląskiego – do 100 ha (art. 4). W przypadkach przekroczenia tych norm obszarowych upaństwowieniu podlegała jedynie nadwyżka ponad 50 lub 100 ha. Dochody z przejętych od kościołów i związków wyznaniowych nieruchomości miały zostać przeznaczone wyłącznie na cele kościelne i charytatywne (art. 1 ust. 4) a wraz z dotacjami państwowymi miały tworzyć Fundusz Kościelny (art. 8). Pomimo że ustawa o dobrach martwej ręki² była dwukrot-

¹ Dz. U. Nr 9, poz. 87 ze zm.

² Określenie dóbr martwej ręki jest dwojakie: po pierwsze, nieruchomości kościelne pochodzą przeważnie z zapisów testamentowych dokonanych na łożu śmierci, *manu mortua* – martwa ręka, po drugie, nieruchomości kościelne są martwe dla obrotu ziemią.

nie nowelizowana³, to jednak do treści art. 8 wymienionej ustawy nie wydano postanowienia, aby dochody pochodzące z sekularyzowanych majątków kościelnych były odprowadzone na Fundusz Kościelny. Do tego zadania zobligowany został Minister Rolnictwa i Reform Rolnych, jednak zadanie to nie zostało zrealizowane. Obecnie Fundusz Kościelny w całości dotowany jest z budżetu państwa i korzystają z niego oprócz Kościoła katolickiego także inne kościoły i związki wyznaniowe, nawet te, którym majątków nie zabrano. Wysokość wspomnianej dotacji państwowej ustalana jest przez ustawę budżetową na dany rok, która poddawana jest istotnym zmianom⁴. Stąd rodzi się trudność z określeniem jego statusu. Budżet państwa w 2011 r. przeznaczył na Fundusz Kościelny 8,91% mniej dotacji, niż w 2008 r. Obecnie, na skutek działań oszczędnościowych rządu, mających na celu ograniczyć skutki budżetowe kryzysu finansowego, dofinansowanie składek ubezpieczeń części duchownych stało się wręcz jedynym zadaniem Funduszu Kościelnego. Według badań Piotra Stanisza, w 2010 r. Fundusz Kościelny był w 100% wydatkowany na cele związane z opłaceniem składek na ubezpieczenia społeczne i ubezpieczenie zdrowotne osób duchownych⁵. Stawia to Fundusz w sytuacji analogicznej do Kasy Rolniczego Ubezpieczenia Społecznego, który dubluje zadania i funkcje Zakładu Ubezpieczeń Społecznych⁶. Ponadto zauwa-

Zob. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo dóbr martwej ręki*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 4, s. 52.

³ Zob. art. 60 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.); art. 99 ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych (Dz. U. Nr 137, poz. 887).

⁴ Jeszcze w 2008 r. wynosiła 97 908 000 zł (załącznik 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 ustawy budżetowej z dnia 23 stycznia 2008 r. Dz. U. Nr 19, poz. 117). W 2010 r. wynosiła 86 336 000 zł (załącznik 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 ustawy budżetowej z dnia 22 stycznia 2010 r. Dz. U. Nr 19, poz. 102). W 2011 r. wynosiła 89 185 000 zł. (załącznik 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 ustawy budżetowej na rok 2011 z dnia 20 stycznia 2011 r. Dz. U. Nr 29, poz. 150).

⁵ P. Stanis, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanis, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 246.

⁶ T. Stanisławski, *Finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce*, Lublin 2011, s. 126.

żyć należy, że Fundusz Kościelny w kontekście rozwiązań przyjętych w innych współczesnych państwach demokratycznych stanowi pewien anachronizm finansowania instytucji kościelnych. Stąd jest przyczyną wielu debat dotyczących jego rozwiązania bądź zmodyfikowania dotacji państwowej przeznaczonej na Fundusz Kościelny.

Potrzebę modyfikacji finansowania działalności instytucji kościelnej przewiduje również art. 22 ust. 2 Konkordatu z 1993 r., zgodnie z którym Rzeczypospolita Polska i Stolica Apostolska zobowiązały się do stworzenia specjalnej komisji, obciążonej zadaniem przygotowania zmian w rozwiązaniach dotyczących spraw finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa⁷.

Chociaż od ratyfikacji Konkordatu minęło 14 lat, to prace nad zapowiadaną reformą właściwie stoją w miejscu. Co prawda, Komisje Konkordatowe (Kościelna i Rządowa) zostały powołane w 1998 r., a w ramach ich utworzono nawet zespoły robocze w celu wypracowania projektów dokumentów, które są następnie przedmiotem obrad i decyzji Komisji Konkordatowych. Jak dotąd, wspomnianym komisjom nie udało się opracować nowej formy finansowania Kościoła w Polsce. Spośród spraw finansowych opracowano jedynie nowe zasady udziału Funduszu Kościelnego w finansowaniu wydatków związanych z ubezpieczeniem społecznymi i ubezpieczeniem zdrowotnym osób duchownych, co okazało się konieczne w związku z reformą systemu ubezpieczeń społecznych dokonaną w 1999 r.⁸

Wiele kontrowersji budzi przede wszystkim forma likwidacji Funduszu Kościelnego. Zgodnie z art. 25 ust. 4 i 5 obowiązującej Konstytucji RP wzajemne stosunki między państwem a Kościołem katolickim, jak i z pozostałymi związkami wyznaniowymi winny być realizowane na drodze umowy dwustronnej. W przypadku Kościoła katolickiego umowa ta będzie miała charakter międzynarodowy, co jest konsekwencją posiadania przez Stolicę Apostolską podmiotowości prawnomiędzynarodowej. Tymczasem przygotowane projekty o zmianie ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki łamią tę regułę.

⁷ Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

⁸ P. Stanisz, *Perspektywy zmiany systemu finansowania Kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 12, s. 6.

Na uwagę tu zasługują: senacki projekt ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego⁹, projekt Klubu Poselskiego SLD o zmianie ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego¹⁰ oraz projekt ustawy o takiej samej treści Ruchu Palikota¹¹. Analiza prawna wymienionych projektów dowodzi braku zachowania zasady bilateralności między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP) oraz wykazuje znaczny brak rzetelnego i kompleksowego stworzenia modelu finansowania instytucji kościelnych. Słuszne zatem wydaje się stwierdzenie P. Boreckiego, że autorzy rzeczonych projektów kierują się w znacznej mierze motywami politycznymi i propagandowymi¹².

Przedstawione wyżej projekty ustaw opowiadają się za jednostronną likwidacją Funduszu Kościelnego, nie określając przy tym ani rekompensaty, ani innych rozwiązań finansowania Kościoła w Polsce. W związku z tym rodzi się pytanie, czy możliwa jest jednostronna likwidacja Funduszu Kościelnego bez zachowania uprzedniej umowy dwustronnej? Gdyby Sejm uchwalił taką ustawę, wówczas ustanowione w ten sposób prawo byłoby sprzeczne z art. 25 Konstytucji RP (ust. 4 i 5) oraz art. 27 Konkordatu.

Faktem jest, że obecny sposób finansowania Kościoła w Polsce jest anachroniczny i wymaga bądź modyfikacji, bądź zastąpienia go innymi formami zwłaszcza tymi, jakie zostały już wypracowane w innych państwach europejskich, szczególnie tych, w których jest realizowany podobny system relacji państwo-kościół. Za tym również opowiada się II Polski Synod Plenarny (1991-1999), który postuluje, by poszukiwać nowych form finansowania Kościoła w Polsce¹³.

⁹ Senat Rzeczypospolitej VI kadencja, Druk nr 771 – senacki projekt ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego, w: *Fundusz Kościelny – za i przeciw. Relacja z konferencji w dniu 10 grudnia 2004 r.*, Warszawa 2005, s. 50-94.

¹⁰ <http://www.kpsld.pl/inicjatywy-kp-sld/projekty-ustaw/grudzien-2011>, [dostęp: 30.01.2012].

¹¹ <http://www.ruchpalikota.org.pl/kategorie/projekty-ustaw?page=1>, [dostęp: 30.01.2012].

¹² Por. P. Borecki, *Opinia prawna w sprawie ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego druk senacki nr 771*, w: *Fundusz Kościelny za i przeciw*, s. 61.

¹³ *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 79.

1. AKTUALNY STAN PRAWNY FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

Zgodnie z założeniami ustawy o dobrach martwej ręki Fundusz Kościelny miał stanowić masę majątkową utworzoną z dochodów pochodzących z nieruchomości ziemskich, przejętych wówczas przez państwo od kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 8). W świetle obowiązujących wówczas przepisów Fundusz Kościelny stanowił dokończenie reformy rolnej¹⁴. Cele utworzonego Funduszu zostały określone w art. 9 rzeczonyj ustawy, który stanowi: utrzymanie i odbudowa kościołów, udzielenie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych, a także wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej.

Jednakże Fundusz ten w okresie PRL stał się fikcją i politycznym instrumentem do walki z Kościołem¹⁵. W latach 1950-1989 wydatkowanie środków przeznaczonych na Fundusz Kościelny miało się z treścią ustawy, jego środki właściwie były przeznaczane na wspieranie duchownych związanych z ruchem księży patriotów, czyli komisjom księży przy ZBOWiD, a następnie od 1955 r. Zrzeszenia Katolików „Caritas”. Dopiero po 1989 r. określono zasady działalności Funduszu Kościelnego poprzez wydanie aktów wykonawczych. Pierwszym z nich jest rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego¹⁶, na mocy którego środki Funduszu – oprócz celów określonych w art. 9 ust. 1 wymienionej ustawy – zostały przeznaczone na wspomaganie kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi, które mają uregulowany status prawny i działają na terenie RP. Głównym celem Funduszu jest pokrywanie wydat-

¹⁴ Zob. preambula do ustawy z 20 marca 1959 r. oraz art. 2 ust. 1 lit. Dekretu PKWN z dnia 6 września 1944 o przeprowadzeniu reformy rolnej (Dz. U. Nr 4, poz. 16).

¹⁵ M. Zawisłak, *Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 12, s. 244.

¹⁶ Dz. U. Nr 61, poz. 354.

ków na świadczenia z tytułu ubezpieczeń społecznych duchownych zgodnie z art. 31 ust. 3 i 4 oraz art. 37 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o ubezpieczeniu społecznym duchownych¹⁷. Obecnie ustawa ta została uchylona zgodnie z aktualnym brzmieniem art. 16 ust. 10 i 10a ustawy z 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych¹⁸. Fundusz Kościelny finansuje składki na ubezpieczenia emerytalne, rentowe i wypadkowe duchownych, w wysokości 80%, pod warunkiem, że nie podlegają ubezpieczeniu społecznemu z innych tytułów, natomiast składki za członków zakonów kontemplacyjnych klauzurowych i misjonarzy w okresach pracy na terenach misyjnych pokrywa w 100%¹⁹. Stosownie do ustawy z 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych²⁰, z Funduszu Kościelnego finansowane są składki na ubezpieczenia zdrowotne duchownych oraz alumnów wyższych seminariów duchownych, postulantów, nowicjuszy i juniorystów oraz ich odpowiedników, z wyłączeniem duchownych będących podatnikami podatku dochodowego od osób duchownych (art. 86 ust. 4 i 5).

Druga grupa celów, na które mogą być przeznaczone środki Funduszu Kościelnego, obejmuje prowadzoną przez kościoły i inne związki wyznaniowe działalność społecznie użyteczną. W obowiązujących przepisach wyraźnie uwzględniono działalność charytatywno-opiekuńczą, oświatowo-wychowawczą, opiekuńczo-wychowawczą oraz inicjatywy związane ze zwalczaniem patologii społecznych. Na wniosek kościelnych osób prawnych z Funduszu udzielane mogą być dotacje na konkretne inwestycje, związane z realizacją wymienionych celów. Statut przewiduje również możliwość przyznania świadczenia z inicja-

¹⁷ Dz. U. Nr 29 poz. 156. Zmiany związane z reformą systemu ubezpieczenia społecznego nie doprowadziły do uporządkowania treści przepisów rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r., które nadal powołuje się na uchyloną już treść przepisów ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o ubezpieczeniu społecznym duchownych. Zob. P. Stanisz, *Ubezpieczenia społeczne i ubezpieczenia zdrowotne osób duchownych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Miształ, P. Stanisz, Lublin 2003, s. 408-418.

¹⁸ Dz. U. Nr 137, poz. 887 ze zm.

¹⁹ Tekst jedn. ustawy z 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych, Dz. U. z 2007 r. Nr 11, poz. 74, ze zm.; zob. P. Stanisz, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 246.

²⁰ Dz. U. Nr 210, poz. 2135 ze zm.

tywy własnej Zarządu, ale – jak wynika ze sprawozdań z działalności Funduszu – postanowienie to w praktyce nie jest realizowane. Liczba i wysokość dotacji zależy od wielkości środków przeznaczonych na Fundusz Kościelny w ustawie budżetowej²¹.

Kolejnym celem dotowanym z Funduszu jest finansowanie konserwacji i remontów zabytkowych obiektów o charakterze sakralnym, które jest udzielane na wniosek uprawnionego podmiotu, tj. osoby prawnej związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Jednak jak wynika ze sprawozdań z działalności Funduszu, realizowane są wnioski jedynie na wykonanie podstawowych prac zabezpieczających sam obiekt²².

Drugim aktem wykonawczym określającym cele wydatkowania Funduszu Kościelnego jest uchwała Rady Ministrów z 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego²³, na mocy której określona została struktura organizacyjna i zasady funkcjonowania Funduszu Kościelnego. Fundusz został usytuowany przy Urzędzie Rady Ministrów jako część Departamentu Wyznań MSWiA. Począwszy od 1990 r. kwoty dotyczące finansowania Funduszu Kościelnego są ustalane i zapisywane w ustawie budżetowej.

Dodać należy, że Fundusz Kościelny nie ma osobowości prawnej i nie stanowi też wyodrębnionego rachunku bankowego, stąd nie można go uznać za fundusz celowy w rozumieniu art. 29 ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 2005 r. o finansach publicznych²⁴. Fundusz ten stanowi zatem wyodrębnioną pozycję w części 43 budżetu państwa – wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, w dziale 758 różne rozliczenia, w rozdziale 75822 – Fundusz Kościelny²⁵.

Wnosząc, zauważyć należy, że mechanizm funkcjonowania Funduszu Kościelnego w dalszym ciągu nie jest zgodny z ustawą z 20

²¹ P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 247.

²² T. Stanisławski, *Finansowanie instytucji wyznaniowych w Polsce*, s. 124; M. Piszczek-Czapla, *Kryteria wydatkowania środków Funduszu Kościelnego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 12, s. 348.

²³ M. P. Nr 39, poz. 279.

²⁴ Dz. U. Nr 249, poz. 2104 ze zm.

²⁵ Zob. M. Piszczek-Czapla, *Kryteria wydatkowania środków Funduszu Kościelnego*, s. 343.

marca 1950 r. Nadal brak jest zapowiedzianej w art. 10 tej ustawy obecności przedstawicieli Kościoła katolickiego i innych kościołów w organach zarządzających Funduszem Kościelnym. Statut omawianego funduszu zatwierdzony przez Radę Ministrów uchwałą z 7 listopada 1991 r. przewiduje tylko opiniowanie wniosków o dotacje przez pełnomocników Konferencji Episkopatu Polski, Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich oraz pełnomocników innych kościołów i związków wyznaniowych²⁶.

2. PRAWNA REGULACJA ZMIAN STOSUNKÓW MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM KATOLICKIM

Wśród kontrowersji związanych z likwidacją Funduszu Kościelnego pojawia się problem zachowania formy bilateralności²⁷. Zgodnie z art. 25 ust. 4 Konstytucji z 1997 r. „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. Natomiast zgodnie z art. 25 ust. 5: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami”. Wynika z tego, że zawarcie umowy pomiędzy Radą Ministrów i reprezentantami danego związku wyznaniowego stanowi warunek *sine qua non* uchwalenia ustawy, jednak nie dotyczy to Kościoła katolickiego. Stąd słuszny wydaje się postulat, że skoro warunek odnosi się do związków wyznaniowych mniejszościowych, to tym bardziej warunek ten powinien dotyczyć największego związku

²⁶ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 217.

²⁷ Zasada ta nazywana jest także zasadą konsensualnej regulacji stosunków państwo–związki wyznaniowe. Zob. D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Kościół a polityka*, red. M. Worbs, Opole 2011, s. 97-112; L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. V, Warszawa 2007, s. 20.

wyznaniowego²⁸. Ponadto zauważyć również należy, że przepisy ustaw winny być zgodne z postanowieniami Konkordatu jako umowy międzynarodowej, ratyfikowanej za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie (zob. art. 91 ust. 2 Konstytucji)²⁹.

Nie można zatem zgodzić się, aby stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi były realizowane jednostronnie przez państwo. Jednak taka wykładnia prawa, co należy zauważyć, stanowi przedmiot ożywionej dyskusji wśród prawników, dzieląc ich na zwolenników i przeciwników tej interpretacji prawa³⁰.

Znaczący głos w tej kwestii stanowi wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r.³¹, który kończy nieścisłość brzmienia art. 25 ust. 4 oraz art. 25 ust. 5 Konstytucji z 1997 r. Wspomniany wyrok TK wyjaśnia, że: „Wymóg wcześniejszej umowy między Radą Ministrów a przedstawicielami kościoła stosuje się również do uchwalania ustaw regulujących stosunek Państwa do Kościoła Katolickiego”. Zatem w kwestii zniesienia Funduszu Kościelnego, zawarcie stosownej umowy pomiędzy Radą Ministrów i Stolicą Apostolską

²⁸ T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w trybie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Państwo i Prawo” 2003, nr 7, s. 54; D. Walencik, *Realizacja art. 25 ust 5 Konstytucji RP*, „Państwo i Prawo” 2010, nr 6, s. 43.

²⁹ D. Walencik, *Regulacja spraw majątkowych związków wyznaniowych jako przejaw zasady bilateralności*, w: *Bilateralizm w stosunkach państwo-kościelnych*, red. M. Bielecki, Lublin 2011, s. 212.

³⁰ Za brakiem obowiązku zawierania umów poprzedzających uchwalenie ustawy odnoszącej się do Kościoła katolickiego opowiadają się: P. Borecki, M. Pietrzak, *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 kwietnia 2003 r. (sygn. Akt K 13/02)*, „Przegląd Sejmowy” 2003, nr 5, s. 101; L. Garlicki, *Komentarz do art. 25 Konstytucji*, s. 22; A. Januchowski, *Forma regulacji stosunków prawnych między państwem a związkami wyznaniowymi w Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Publicznego” 2009, nr 3, s. 7-8; P.A. Leszczyński, *Implementacja art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – przegląd wybranych problemów*, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, red. P. Borecki, A. Czohara, T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 442, 445; M. Olszówka, *Ustawy wyznaniowe. Art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – próba interpretacji*, Warszawa 2010, s. 7. Przeciwnego zdania są: T.J. Zieliński, *Regulacja stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi*, s. 54; P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 248; D. Walencik, *Realizacja art. 25 ust. 5 Konstytucji*, s. 43; Tenże, *Nowelizacja ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w kontekście zasady bilateralności*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 2, s. 41, 47.

³¹ Sygn. K. 13/02, OTK-A 2003, Nr 4, poz. 28.

stanowi konieczny warunek zgodności z prawem. Konsekwentnie przyjąć tu należy, że treść ustawy musi pozostawać w ścisłej zależności od postanowień umowy³². Ustawa zatem ma być odwzorowaniem zawartej umowy, której tekst publikuje się w organie promulgowanym obok ustawy³³. Za tym postulatem przemawia również doświadczenie Republiki Włoskiej, w której przyjęto, że ustawa winna stanowić ścisłe odwzorowanie umowy³⁴. Tym samym można określić, że uprzednio zawarta umowa spełnia warunek konstytucyjności ustawy określającej stosunki między Rzeczpospolitą Polską i danym związkiem wyznaniowym³⁵. Co więcej, umowa taka stanowi konieczny etap procedury przygotowania ustawy a nie odrębne źródło prawa obowiązującego *erga omnes*³⁶. W konsekwencji przyjętego rozwiązania należy stwierdzić, że każda zmiana ustawy już obowiązującej będzie musiała być poprzedzona zawarciem umowy między Radą Ministrów a przedstawicielami danego związku wyznaniowego³⁷.

Oprócz umów określonych w art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji, przepisy określające zachowanie umowy dwustronnej zawarte są w art. 27 Konkordatu: „Sprawy dotyczące nowych lub dodatkowych rozwiązań będą regulowane na drodze nowych umów między Układającymi się Stronami albo uzgodnień między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską”. Przepis ten potwierdza zasadę zachowania bilateralności w stosunkach między państwem polskim a Kościołem katolickim w odniesieniu do „spraw wymagających nowych lub dodatkowych rozwiązań”. Referowany artykuł zapewnia również Kościołowi katolic-

³² D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków*, s. 101.

³³ P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 182; D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków*, s. 101.

³⁴ P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków*, s. 253-262; Tenże, *Perspektywy zmian systemu finansowania kościołów*, s. 14-15.

³⁵ P. Stanisławski, *Źródła prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny 14-16 stycznia 2003 r.)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 317.

³⁶ D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków*, s. 102.

³⁷ Por. P.A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 59; D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków*, s. 103.

kiemu ochronę przed arbitralnością działań organów władz publicznych, czyli odgrywa tę samą rolę co art. 25 ust. 5 Konstytucji³⁸.

Podjmując działania zmierzające do likwidacji Funduszu Kościelnego, należy również zastosować art. 22 ust. 2 Konkordatu z 1993 r., który stanowi, że: „Przyjmując za punkt wyjścia w sprawach finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa obowiązujące ustawodawstwo polskie i przepisy kościelne Układające się Strony stworzą specjalną komisję, która zajmie się koniecznymi zmianami. Nowa regulacja uwzględni potrzeby Kościoła biorąc pod uwagę jego misję oraz dotychczasową praktykę życia kościelnego w Polsce”. Przepis ten określa procedury związane ze sprawami finansowymi instytucji i dóbr kościelnych. Organem kompetentnym do przeprowadzania takich zmian jest specjalna komisja (tj. Komisja Konkordatowa reprezentująca zarówno stronę rządową, jak i kościelną), która ma opracować wspólny projekt regulujący kwestię finansowania Kościoła, jaki stanowiłby załącznik do umowy zawartej między rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski, upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską.

Chcąc rozwikłać kontrowersje związane ze stosowaniem prawa, należy stwierdzić, że na etapie procedury przygotowania ustawy, mającej na celu likwidację Funduszu Kościelnego, warunkiem koniecznym jest zawarcie uprzedniej umowy dwustronnej między rządem RP a Stolicą Apostolską. Jednocześnie podkreślić należy, że arbitralne i jednostronne regulacje prawne w stosunku do Kościoła katolickiego (i innych związków wyznaniowych) stanowią złamanie umowy międzynarodowej, czego przykładem jest ustawa z dnia 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁹, na mocy której zlikwidowano Komisję Majątkową, zajmującą się rozpatrywaniem wniosków osób prawnych Kościoła katolickiego w sprawie zwrotu mienia zagrabionego im w okresie PRL. Należy tu zwrócić uwagę, że uchwalenie wymienionej ustawy nie zostało poprzedzone zawarciem uprzedniej umowy, co w konsekwencji

³⁸ D. Walencik, *Konsensualna regulacja stosunków*, s. 104.

³⁹ Dz. U. Nr 18, poz. 89.

stanowi złamanie prawa konstytucyjnego, jak i umowy międzynarodowej, jaką stanowi konkordat.

3. PRÓBA OCENY I PERSPEKTYWA ZMIANY FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

Zmiany ekonomiczno-gospodarcze, jakie zachodzą w Polsce, przyczyniają się do podejmowania wielu dyskusji dotyczących wypracowania kompletnego i spójnego systemu finansowania działalności instytucji kościelnych. Obecnie to ofiary wiernych stanowią podstawowe źródło pozyskiwania środków, jednak te nie mogą zapewnić wystarczającego zaplecza dla pełnienia misji Kościoła, szczególnie w obliczu rozwiniętej działalności na polu socjalnym i kulturowym. Dodać należy, że konfiskata znacznej części nieruchomości kościelnych spowodowała podcięcie bazy majątkowej, która stanowiła podstawowe źródło dochodów. Kościół zatem po upadku ustroju komunistycznego zaczął domagać się zwrotu tychże dóbr w formie rekompensat, jakie stanowią świadczenia na rzecz Kościoła.

Z Funduszu Kościelnego korzystają obecnie wszystkie związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej, w tym również i te, których grunty nie zostały znacjonalizowane w 1950 r. Warto zauważyć, że rozwiązanie to choć odpowiada konstytucyjnym zasadom: równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych oraz współdziałania państwa ze wszystkimi związkami wyznaniowymi dla dobra człowieka i dobra wspólnego, to pozostaje w kolizji z art. 10 ust. 3 ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki. Zgodnie z tym przepisem (nadal pozostającym w mocy) statut Funduszu Kościelnego powinien zabezpieczyć przeznaczenie dochodów, płynących z nieruchomości przejętych od określonego związku wyznaniowego, na cele tego właśnie związku⁴⁰.

Do chwili obecnej nie wydano aktu wykonawczego do postanowienia wynikającego z art. 8 ustawy z 20 marca 1950 r., zgodnie z którym dochody z upaństwowionych kościelnych nieruchomości ziemskich miały być odprowadzane na Fundusz Kościelny. Spowodowane to

⁴⁰ P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 245.

było tym, że nigdy nie skatalogowano dóbr przejętych w 1950 r. i nie oszacowano ich dochodów według norm Państwowego Funduszu Ziemi⁴¹. Zgodnie z informacjami, które zostały zebrane przez Ministerstwo Rolnictwa i Reform Rolnych na początku 1951 r., do tego czasu faktycznie przejęto 89 090,8 ha⁴². Jednak, co należy podkreślić, przejmowanie nieruchomości było nadal dokonywane. Według Dariusza Walencika szacuje się, że na podstawie ustawy o dobrach martwej ręki przejęto nieruchomości o łącznym areale 155 000 ha⁴³. Na mocy art. 62 ust. 3 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego powołano Komisję Majątkową w celu prowadzenia postępowania regulacyjnego, mającego na celu przywrócenie własności majątkowej kościelnym osobom prawnym, którym dobra te zostały zsekularyzowane. Według Sprawozdania Komisji Majątkowej z 2011 r., Kościołowi katolickiemu przekazano 65 537 ha⁴⁴, co wskazuje, że ok. 90 000 ha upaństwowionej ziemi kościelnej nadal pozostaje w rękach państwa. W tym kontekście warto zadać pytanie, czy Fundusz Kościelny został w pełni zrealizowany, czyli zrekompensował zabrane i niezwrócone dobra kościelne.

Warto nadmienić, że próba likwidacji Funduszu Kościelnego znajduje się w kolizji z art. 2 Konstytucji z 1997 r., który stanowi, że „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”. Konsekwentnie, chcąc zadość uczynić sprawiedliwości społecznej, słuszne wydaje się, że w pierw należy naprawić krzywdy wyrządzone wspólnotom wyznaniowym przez władze państwowe. Nawet biorąc pod uwagę fakt, że część nieruchomości przejętych w 1950 r. została zwrócona przez Komisję Majątkową, to jeszcze pozostaje do uwzględnienia sprawa niewłaści-

⁴¹ M. Zawiślak, *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-Biala, s. 364.

⁴² M. Winiarczyk-Kosakowska, *Przejęcie przez państwo dóbr martwej ręki*, s. 58.

⁴³ D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego w postępowaniu przed Komisją Majątkową*, Lublin 2008, s. 147; podobnie podaje B. Górowska, G. Rydlewski, *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 1992, s. 105; J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 312.

⁴⁴ Zob. *Sprawozdanie z działalności Komisji Majątkowej w latach 1989-2011*, http://www.bip.msw.gov.pl/portal/bip/225/Komisja_Majatkowa.html, [dostęp: 30.01.2012].

wego wykorzystania środków Funduszu w okresie 1950-1989 oraz strat poniesionych przez Kościół w tym okresie, które nigdy nie zostały zrekompensowane. Z drugiej jednak strony trzeba uznać, że utrzymanie specjalnego funduszu państwowego, przeznaczonego na działalność podmiotów religijnych budzi zastrzeżenia związane z bezstronnością światopoglądową władz publicznych i zasadą świeckości państwa⁴⁵.

Chcąc rzetelnie odnieść się do próby likwidacji Funduszu Kościelnego, bez stworzenia żadnej pozytywnej alternatywy w dziedzinie finansowania instytucji kościelnych, trzeba stwierdzić, że takie działanie może być uznane za akt nieprzyjazny związkom wyznaniowym i sprzeczny z konstytucyjną zasadą ich współdziałania z państwem dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 4 i 5). Trudno byłoby zatem wyobrazić sobie funkcjonowanie wielu dzieł prowadzonych przez Kościół, jakimi są m.in.: szkoły, domy dziecka, hospicja, szpitale i inne instytucje użyteczności publicznej, które bez subwencji państwowej nie są w stanie same się finansować. W konsekwencji, jak twierdzi Paweł Borecki, zniesienie Funduszu spowodować może osłabienie finansowe nierzymskokatolickich kościołów i związków wyznaniowych oraz negatywnie wpłynie na zjawisko pluralizmu religijnego w Polsce⁴⁶. Słuszny zatem wydaje się postulat, by do czasu zakończenia postępowań w sprawach rewindykacyjnych zachować sposób finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych przez Fundusz Kościelny, ponieważ jest on formą rekompensaty za zabrane i niezwrócone dobra. Wobec tego jego likwidacja winna wiązać się ze zwrotem tychże dóbr. Nadmienić należy, że na dzień zniesienia Komisji Majątkowej (tj. 1 marca 2011 r.)⁴⁷ znajdowało się 216 wniosków, w przypadku których nie zakończono postępowania regulacyjnego. Na mocy art. 4 ust. 1 ustawy nowelizującej ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, kościelne osoby prawne miały prawo w ciągu 6 miesięcy od

⁴⁵ Por. P. Stanisz, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a finansowanie związków wyznaniowych*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 118.

⁴⁶ P. Borecki, *Opinia prawna w sprawie projektu ustawy*, s. 64.

⁴⁷ Art. 2 ust. 1-2 ustawy z dnia 16 grudnia 2010 r., o zmianie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 2011 r. Nr 18, poz. 89).

dnia wejścia w życie ustawy nowelizującej (1 lutego 2011 r.) do wystąpienia o podjęcie zawieszono postępowania sądowego lub administracyjnego, a w przypadku gdyby nie było ono wszczęte – do wystąpienia do sądu o zasądzenie roszczenia⁴⁸.

Do czasu wypracowania rzetelnego i kompletnego modelu finansowania instytucji kościelnych w Polsce, podtrzymywanie tego Funduszu wydaje się zrozumiałe, ponieważ zgodnie z ustawą o dobrach martwej ręki dochody z tych nieruchomości powinny być wyłącznie przeznaczone na cele kościelne i charytatywne – za pośrednictwem tegoż funduszu. Przy czym wydaje się naglące, aby nanieść odpowiednie modyfikacje na drodze nowelizacji ustawy o dobrach martwej ręki dotyczące niektórych jej przepisów. Dla przykładu niniejsza ustawa przewiduje, że Fundusz Kościelny może świadczyć na udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych (art. 9 ust. 1 pkt 2). Tymczasem jest to martwy przepis, gdyż w rzeczywistości nie są przeznaczane żadne środki Funduszu na ten cel, a przywoływany przepis stanowi jedynie relikwyt PRL (podobnie stało się z przepisami przewidującymi „objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym na koszt Funduszu Kościelnego w przypadkach uzasadnionych” oraz „specjalne zaopatrzenie emerytalne społecznie zasłużonych”, które to przepisy zostały uchylone na mocy ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych)⁴⁹. Ponadto w celu uszczelnienia wydatkowania środków na ubezpieczenie społeczne osób duchownych, pokrywanych w większej części przez Fundusz Kościelny, wydaje się naglące nałożenie na władze zwierzchnie związków wyznaniowych obowiązku przesyłania do ZUS aktualnej listy osób, będących rzeczywście duchownymi w tym związku wyznaniowym⁵⁰.

Chcąc z całą odpowiedzialnością przystąpić do próby rozwiązania tego problemu, należy wziąć pod uwagę mechanizmy finansowania Kościoła, jakie zostały wypracowane w innych państwach, zwłaszcza tych, w których realizowany jest podobny system relacji państwo–kościół. W literaturze przedmiotu jako potencjalny wzorzec

⁴⁸ Tamże, art. 4 ust. 1.

⁴⁹ P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 248

⁵⁰ A. Grajewski, *Bolszewicka mentalność*, „Gość Niedzielny” 2011, nr 51/52, s. 39.

wskazuje się model włoski, który po zawarciu umowy konkordatowej w 1984 r. został przyjęty we Włoszech. Postulat taki również znalazł się w dokumentach roboczych II Synodu Plenarnego Kościoła katolickiego w Polsce, ostatecznie jednak został on wykreślony z promulgowanego tekstu⁵¹.

W Konkordacie włoskim z 1984 r. – podobnie jak w umowie ze Stolicą Apostolską, którą w 1993 r. zawarła Rzeczpospolita Polska – przewidziano powołanie specjalnej komisji państwowo-kościelnej⁵², której zadaniem było wypracowanie nowych norm dotyczących finansowania instytucji kościelnych⁵³. Uzgodnienia dokonane w ramach tej komisji zostały zawarte po porozumieniu ze Stolicą Apostolską, za pomocą ustawy uchwalonej w 1985 r.⁵⁴ Po kilkuletnim okresie przejściowym został wprowadzony system asygnacji podatkowej. Oprócz dobrowolnych ofiar wiernych, składanych podczas nabożeństw, każdy podatnik ma możliwość przekazać 0,8% (*otto per mille*⁵⁵) podatku dochodowego od osób fizycznych. Zatem należy tu mówić o możliwości, nie obowiązku. Podatnik w rocznym zeznaniu poprzez odpowiednią deklarację dokonuje wyboru przeznaczenia części jego podatku spośród trzech możliwości: a) nadzwyczajne działania państwa w zwalczaniu głodu, skutków katastrof naturalnych, pomocy uchodźcom i ochronie zabytków; b) wsparcie Kościoła katolickiego: na potrzeby kultu, utrzymanie duchowieństwa, pomoc społeczną w kraju lub państwach

⁵¹ M. Robak, *Finansowanie Kościoła*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 2001, t. 2, s. 335.

⁵² P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów*, s. 249.

⁵³ Art. 13 ust. 2 Układu 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. 428.

⁵⁴ Analogiczne rozwiązania uwzględniono w uchwalonych następnie aktach normatywnych, regulujących sytuację prawną poszczególnych niekatolickich związków wyznaniowych.

⁵⁵ Niektóre publikacje przedmiotu błędnie podają kwotę 0,08% podatku; zob. G. Feliciani, *Finansowanie instytucji kościelnych i utrzymanie duchowieństwa. Doświadczenia włoskie*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji Sandomierz, 13-14 września 1999*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 59; J. Patek, *Opodatkowanie Kościoła katolickiego i jego osób duchownych*, Toruń 2008, s. 303.

Trzeciego Świata; c) wsparcie jednego z wyznań mających odpowiednie porozumienie z państwem⁵⁶.

Podział zgromadzonych środków dokonuje się według deklaracji podatników, natomiast 0,8% podatku tych, którzy nie podjęli żadnej decyzji, dzielone jest w sposób proporcjonalny zgodnie z deklaracją wyrażoną przez podatników⁵⁷. Oprócz tego podatnicy mają możliwość odliczenia od podstawy opodatkowania dobrowolnych darowizn, składanych na rzecz instytucji wyznaniowych, do kwoty 1032,91 euro (dawniej 2 mln lirów). Wpływy pochodzące z takich darowizn obok wspomnianej deklaracji podatkowej zasilają centralny instytut dla utrzymania duchowieństwa, który odpowiednio zasila diecezjalne instytuty powołane w celu finansowego wspierania duchowieństwa⁵⁸. W sprawach podatkowych zarówno instytucje Kościoła katolickiego, jak i innych kościołów, mających umowę z państwem, traktowane są jednakowo oraz zrównane są z innymi instytucjami charytatywnymi i oświatowymi. Działalność gospodarcza prowadzona przez instytucje kościelne podlega ogólnym przepisom państwowym i przewidzianemu przez nie reżimowi podatkowemu⁵⁹.

Ten sposób świadczenia na Kościół we Włoszech różni się od podatku kościelnego stosowanego w Niemczech⁶⁰ i innych krajach europejskich⁶¹. We włoskim systemie finansowania instytucji kościelnych nie jest uwzględniana przynależność religijna, lecz prawodawca daje możliwość obywatelowi wspierania Kościoła na drodze odliczenia od podatku. W ocenie systemu włoskiego należy wskazać, że prezentuje on pełen szacunek dla zasady świeckości państwa, ponieważ zdaje się całkowicie na wolę obywateli. Co więcej, daje obywatelom możliwość

⁵⁶ T. Stanisławski, *Finansowanie instytucji wyznaniowych w Polsce*, s. 48.

⁵⁷ G. Feliciani, *Finansowanie instytucji kościelnych i utrzymanie duchowieństwa*, s. 60.

⁵⁸ Art. 21-53 Norm dotyczących instytucji i dóbr kościelnych we Włoszech oraz rewizji zobowiązań finansowych państwa włoskiego i jego interwencji w zarząd majątku instytucji kościelnych, w: J. Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 441-451.

⁵⁹ P. Mazurkiewicz, *Finanse Kościoła w państwach Unii Europejskiej*, „Więź” 1999, s. 167; A. Czohara, *Stosunki państwo – Kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 51n.

⁶⁰ Zob. M. Kosek, *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, Płock 2004; J. Wiśniewski, *Finanse Kościoła w Niemczech*, „Przegląd Powszechny” 1997, t. 2, s. 200-204.

⁶¹ Zob. G. Robbers, *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, Wrocław 2007.

decydowania o przeznaczeniu kwoty podatku przez nich odprowadzonej i potwierdza koncepcję państwa autentycznie demokratycznego i pluralistycznego⁶².

W poszukiwaniu właściwej formy zastąpienia Funduszu Kościelnego należy również wziąć pod uwagę uwarunkowania historyczne, społeczne i polityczne, jakie funkcjonują w Polsce. W dalszej perspektywie pojawia się również kwestia ujednoczenia zasad finansowania instytucji kościelnych w poszczególnych diecezjach oraz ujednoczenia zasad wynagradzania duchownych. Nie wydaje się stosowne, by odwzorowywać na zasadzie prototypu rozwiązanie zachodnie, bez zaznajomienia się z ich walorami i wadami. Odnosi się to również do rozważań problemu, czy system włoski pozostawia kościołowi większą swobodę działania, czy też wciąga go w większe uzależnienie⁶³. Nie bez znaczenia jest również mentalność wiernych w Polsce oraz ich przyzwyczajenia. Wydaje się wciąż aktualne pytanie bpa Tadeusza Pieronka: czy Kościół w Polsce jest do tego przygotowany?⁶⁴ Nie można być pewnym, ile osób na drodze deklaracji podatkowej przeznaczy cześć swego podatku na instytucję kościelną, a ile na charytatywną. Ten sposób zmian również może być sposobem sprawdzenia zaufania wiernych wobec Kościoła. Poza tym ewentualne wpływy z proponowanego 1% podatku dochodowego na wskazany Kościół bądź związek wyznaniowy może być wynikiem tego, na co Kościół „sobie” zapracował. Jak w Hiszpanii, we Włoszech i na Węgrzech ten system się sprawdził, tak w przypadku Polski wydaje się potrzeba przeprowadzenia wcześniej wielu badań z zakresu socjologii, ekonomii i prawa.

Zważywszy na powyższe, chcąc podjąć próby wyjaśniania kontrowersji związanych z likwidacją Funduszu Kościelnego, niewątpliwie należy podejść do problemu z dużą ostrożnością. Oprócz zakończenia spraw rewindykacyjnych również należy wziąć pod uwagę propozycję Andrzeja Czohary, który podkreślając prawa człowieka i jego godność,

⁶² Por. G. Feliciani, *Finansowanie instytucji kościelnych i utrzymanie duchowieństwa*, s. 61.

⁶³ Por. R. Sobański, *Baza finansowa kościołów w perspektywie zintegrowanej Europy*, „Prawo Kanoniczne” 39(1996), nr 3-4, s. 17.

⁶⁴ T. Pieronek, *Czas zmienić finansowanie Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 2001, t. 2, s. 346.

postuluje stworzyć nową, zupełnie oderwaną od ustawy o dobrach martwej ręki, konstrukcję prawną regulującą finansowanie przez państwo instytucji kościelnych⁶⁵. Za tym przemawia fakt korzyści z działania Kościoła zwłaszcza w sferze etycznej, społecznej i kulturowej. Jednak ten sposób rozwiązania finansowania Kościoła domaga się przeprowadzenia rzeczowej dyskusji, uwzględniając polskie warunki i unormowania prawne.

4. KONKLUZJE

Niewątpliwie Kościół w Polsce stoi przed ogromną potrzebą ukształtowania własnej, nowej świadomości spraw finansowych. Państwo polskie zapewnia Kościołowi katolickiemu swobodne i publiczne pełnienie jego misji oraz zarządzanie i administrowanie jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego (art. 5 Konkordatu). Odnośnie do likwidacji Funduszu Kościelnego należy zachować zasadę bilateralności, wynikającą z art. 25 ust. 4 i 5 obowiązującej Konstytucji oraz art. 22 ust. 2 Konkordatu. Kompetentna w tym względzie jest Komisja Konkordatowa składająca się z przedstawicieli tak Kościoła, jak i rządu, która ma zająć się koniecznymi zmianami. Rozwiązanie Funduszu Kościelnego na drodze nowelizacji/uchylenia ustawy o dobrach martwej ręki bez uprzedniej umowy między stronami będzie niezgodne z Konstytucją oraz umową międzynarodową. Ponadto przekonuje również o tym art. 27 Konkordatu: „Sprawy wymagające nowych lub dodatkowych rozwiązań będą regulowane na drodze umów między Układającymi się stronami albo uzgodnień między Rządem Rzeczypospolitej i Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską”. Nie ulega wątpliwości, że ewentualna likwidacja Funduszu Kościelnego powinna mieć charakter kompleksowy, cechować się stabilnością i niezależnością polityczną państwa wobec Kościoła. Ponadto próba wypracowania całościowego systemu finansowania instytucji kościelnych w Polsce winna doprowadzić do przyjęcia regulacji prawnych

⁶⁵ A. Czohara, *Podstawy prawne zadań Funduszu Kościelnego w III RP*, w: *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka*, s. 211.

odpowiadających w szczególności ustrojowym zasadom: poszanowania autonomii, niezależności, sprawiedliwości społecznej oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3 Konstytucji).

LIQUIDATION OF THE CHURCH FUND: SELECTED LEGAL PROBLEMS

Summary

The Church Fund was established under the act of the 20th of March 1950, to acquire the property from dead hands. It had a mass of property made up of income from church property acquired by the state, from churches and from other religious associations. Today however, the Fund is financed from the state budget which in the context of the solutions adopted from other European countries is an anachronism of financing ecclesiastical institutions. In order to solve the Church Fund, it is necessary to retain the principle bilateral resulting from the article. paragraph 25. 4 and 5 of the existing Constitution and art. paragraph 22. 2 Concordat. Potentially a good example is the Italian model with appropriate changes and adapted to polish conditions. However, until a fair and comprehensive financing model of ecclesiastical institutions is put in operation in Poland the current operation of the fund should be kept because it is compensation for goods received and not taken. In addition, an attempt to develop a comprehensive financing system of ecclesiastical institutions in Poland should lead to the adoption of the corresponding legal regulations and in particular the systemic principles: respect for autonomy, independence, social justice, and cooperation for the individual and the common good.

Key words: The Church Fund, the changes of funding of religious institutions in Poland.

Thumaczenie własne Autora

WOJCIECH LIS

DZIAŁALNOŚĆ KATOLICKICH ŚRODKÓW MASOWEGO
PRZEKAZU PRZEJAWEM PLURALIZMU
I GWARANCJĄ DEMOKRACJI

Człowiek jako istota społeczna funkcjonuje jednocześnie w różnych wspólnotach. Jedną z nich są równe w prawach kościoły i związki wyznaniowe, które na takich samych, jak inne podmioty, zasadach mają prawo do zakładania i posiadania własnych środków masowego przekazu. Za ich pośrednictwem mogą nie tylko realizować swoją misję, ale także aktywnie włączać się w dyskusję publiczną a przez to wpływać na kształt życia swoich wiernych i całego państwa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że media, także katolickie, wpływają na sposób postrzegania i rozumienia świata, determinując określone postawy i zachowania, w tym stosunek do własnego państwa. Jest to całkowicie usprawiedliwione i zrozumiałe już chociażby z tego powodu, że jako wspólnota ludzi podobnie myślących i wyznających te same wartości, potrzebują oni środków przekazu, które mogłyby i powinny przemawiać w ich imieniu oraz występować w obronie ich interesów. Możliwość zakładania i posiadania środków masowego przekazu przez różne grupy społeczne odpowiednio zorganizowane stanowi przejaw pluralizmu i gwarancję demokracji. System demokratyczny, oparty na poszanowaniu wolności i praw człowieka w wymiarze jednostkowym i zbiorowym, zakłada swobodę wypowiedzi i wolność prasy, umożliwiając każdemu wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji, co stanowi przejaw pluralizmu

w obrębie szeroko rozumianej prasy¹ i pluralizmu informacyjnego. W ten sposób każdy ma możliwość zapoznania się z całą różnorodnością treści funkcjonujących w obiegu publicznym oraz odniesienia się do nich, co stanowi podstawę samoekspresji i samorealizacji jednostki ludzkiej oraz traktowania jej w sposób podmiotowy. Z uwagi na liczbę osób deklarujących się jako katolicy (około 95% ogółu obywateli), największą siłę oddziaływania mają katolickie środki masowego przekazu.

1. NORMATYWNE PODSTAWY ISTNIENIA KATOLICKICH ŚRODKÓW MASOWEGO PRZEKAZU

Pojęcie katolickich środków masowego przekazu niełatwo zdefiniować nie tylko z uwagi na ich wielość i różnorodność, ale także z uwagi na sposób powiązania i stopień zależności od struktur kościelnych. Na pewno są nimi media założone i prowadzone bezpośrednio przez instytucje kościelne, na przykład tygodniki wydawane przez poszczególne diecezje („Niedziela” wydawana przez archidiecezję częstochowską czy „Gość Niedzielny” wydawany przez archidiecezję katowicką) albo prowadzone przy ich wydatnym wsparciu stacje radiowe („Radio ER” – archidiecezja lubelska czy Katolickie Radio Zamość – diecezja zamojsko-lubaczowska). „Mianem tym można również określić media nienależące do kościelnych instytucji, ale uznawane przez Kościół instytucjonalny, co poświadcza obecność w składzie redakcji tzw. asystenta kościelnego, dbającego, aby przekazywane treści były zgodne z nauczaniem Kościoła. Problematyczne

¹ Zgodnie z art. 7 ust. 2 pkt 1 ustawy z 26 stycznia 1984 r. prawo prasowe (Dz. U. Nr 5, poz. 24 ze zm). „Prasa oznacza publikacje periodyczne, które nie tworzą zamkniętej, jednorodnej całości, ukazujące się nie rzadziej niż raz do roku, opatrzone stałym tytułem albo nazwą, numerem bieżącym i datą, a w szczególności: dzienniki i czasopisma, serwisy agencyjne, stałe przekazy teleksowe, biuletyny, programy radiowe i telewizyjne oraz kroniki filmowe; prasą są także wszelkie istniejące i powstające w wyniku postępu technicznego środki masowego przekazywania, w tym także rozgłośnie oraz tele- i radiowęzły zakładowe, upowszechniające publikacje periodyczne za pomocą druku, wizji, fonii lub innej techniki rozpowszechniania; prasa obejmuje również zespoły ludzi i poszczególne osoby zajmujące się działalnością dziennikarską”.

jest natomiast zaliczanie do tej grupy mediów, które co prawda same określają się jako katolickie i są adresowane do katolików, ale nie uznają zwierzchnictwa instytucji kościelnej i nie posiadają asystenta kościelnego². Niemniej jednak z uwagi na charakter przekazywanych treści można przyjąć, że pojęcie mediów, dookreślonych przymiotnikiem „katolickie”, obejmuje te, które informacje i poglądy prezentują przez pryzmat katolickiego nauczania, katolickiego światopoglądu czy katolickiej wrażliwości. Oferta prasowa proponowana przez tak rozumiane media katolickie jest naprawdę interesująca i każdy, jeżeli chce, może znaleźć w niej coś dla siebie. Pośród nich największą siłą oddziaływania posiadają media założone i prowadzone przez Prowincję Polską OO. Redemptorystów, do której należą „Nasz Dziennik”, „Radio Maryja” i „Telewizja Trwam”.

Istnienie katolickich środków masowego przekazu skupia ludzi podobnie myślących, którym bez względu na czasy i okoliczności, w świecie moralnego relatywizmu potrzebny jest głos podkreślający istnienie stałych i nienaruszalnych wartości. Taki głos, poparty autorytetem Kościoła katolickiego, nie może być niezauważony. W ten sposób katolickie środki masowego przekazu umożliwiają Kościołowi katolickiemu realizację swojej misji, którą jest ewangelizacja świata, misji nieodzownie związanej z odnową moralną i głoszeniem Prawdy. Jej realizacja od zawsze opierała się na słowie, które dzisiaj może być rozpowszechniane dzięki środkom masowego przekazu.

Podstawę prawną posiadania i używania przez Kościół katolicki własnych środków przekazu stanowią postanowienia art. 25 i 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.³ oraz art. 20 Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.⁴ Gwarancje sprawiedliwego traktowania w obszarze katolickich środków masowego przekazu stwarzają przepisy art. 25 ust. 1 i 2 Konstytucji RP. Ogólne sformułowanie ustępu pierwszego mówiące, że wszystkie kościoły i inne związki wyznaniowe są

² K. Pokorna-Ignatowicz, *Media katolickie w III RP i ich wkład w budowę polskiej demokracji*, w: *Media a demokracja*, red. L. Pokrzycka, W. Mich, Lublin 2007, s. 122

³ Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.

⁴ Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

równouprawnione, wyklucza możliwość uzyskania w Rzeczypospolitej Polskiej przez którykolwiek z kościołów i związków wyznaniowych uprzywilejowanej pozycji (wyklucza istnienie kościoła państwowego) w życiu publicznym, ale jednocześnie chroni je przed działaniami dyskryminującymi. Natomiast z treści ustępu drugiego przesądzającego, że „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”, wynika, że spoczywa na nich obowiązek zapewnienia warunków swobodnego wyrażania tych przekonań. Postanowienia te znajdują potwierdzenie w art. 53 ust. 1 i 2 Konstytucji RP, w którym ustrojodawca zapewnia każdemu wolność sumienia i religii, na co składa się wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie (w tym za pośrednictwem własnych środków masowego przekazu) 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. Zgodnie z ust. 5 omawianego artykułu „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”. Ograniczenia pod tym względem, chociaż możliwe, muszą być zgodne z warunkami określonymi w art. 31 ust. 3 Konstytucji RP⁵. Podobne gwarancje wynikają z art. 10 ust. 2 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, który stanowi, że można dokonać ingerencji w celu ochrony wolności i praw, jeżeli wymaga tego konieczność w społeczeństwie demokratycznym, gdy jest to przewidziane przez prawo⁶.

⁵ Por. S. Kursa, *Środki społecznego przekazu w polskim prawie wyznaniowym*, w: *Czy istnieje IV władza? Wolność prasy w teorii i praktyce*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2010, s. 336.

⁶ Zgodnie z art. 10 ust. 2 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. (Dz. U. z 1993 r., Nr 61, poz. 284 ze zm.) swoboda wypowiedzi, obejmująca wolność otrzymywania i przekazywania informacji oraz

Stosunki między państwem a Kościołem katolickim precyzuje umowa międzynarodowa – Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską oraz ustawy. Zgodnie z art. 20 Konkordatu „1. Kościół Katolicki ma prawo swobodnego drukowania, wydawania i rozpowszechniania wszelkich publikacji związanych z jego posłannictwem. 2. Kościół Katolicki ma prawo do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu, a także do emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji, na zasadach określonych w prawie polskim”. Z przytoczonego postanowienia wynikają dwa zasadnicze elementy: 1) uznanie przez państwo prawa Kościoła do posiadania i używania własnych środków społecznego przekazu, które obejmuje prawo instytucji kościelnych do posiadania własnych rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych, 2) klauzulę odsyłającą do prawa polskiego, to znaczy, że realizacja tego prawa ma się odbywać na zasadach ustalonych w ustawach powszechnie obowiązujących⁷, zasadniczo w prawie prasowym (dalej: pp) i tzw. ustawach wyznaniowych. Zgodnie z art. 8 pp wydawcą może być osoba prawna, osoba fizyczna lub inna jednostka organizacyjna, choćby nie posiadała osobowości prawnej, w szczególności kościół i inny związek wyznaniowy, które mogą realizować uprawnienia wydawnicze bezpośrednio lub za pośrednictwem wydawnictw własnych, jak również innych wydawnictw, działających jako nakładca. Podobne gwarancje znajdują się w art. 39b ust. 1 pkt 3 ustawy o radiofonii i telewizji (dalej: urtv)⁸, który wśród możliwych nadawców społecznych wymienia „kościelne lub wyznaniowe osoby prawne kościoła lub związku wyznaniowego o uregulowanej w ustawie sytuacji prawnej”.

posiadania i wyrażania poglądów może podlegać takim wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom, jakie są przewidziane przez ustawę i niezbędne w społeczeństwie demokratycznym w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej lub bezpieczeństwa publicznego ze względu na konieczność zapobieżenia zakłóceniu porządku lub przestępstwu, z uwagi na ochronę zdrowia i moralności, ochronę dobrego imienia i praw innych osób oraz ze względu na zapobieżenie ujawnieniu informacji poufnych lub na zagwarantowanie powagi i bezstronności władzy sądowej.

⁷ P. Wiśniewski, *Radiofonia i telewizja – narzędzia służące realizacji misji Kościoła. Prawo i praktyka w Polsce 1989-2008*, Lublin 2010, s. 59.

⁸ Ustawa z 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (tekst jedn. Dz. U. z 2011 r., Nr 43, poz. 226 ze zm.).

Podstawową ustawą wyznaniową, odnoszącą się do katolickich środków masowego przekazu, jest ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁹. Wśród jej norm dotyczących środków masowego przekazu możemy wyróżnić: normy o charakterze indywidualnym, których adresatami są odbiorcy tychże środków i normy o charakterze instytucjonalnym, odnoszące się do związków wyznaniowych i ich osób prawnych. Przykładem normy indywidualnej są przepisy art. 2 pkt 3 i 7, gwarantujące każdemu prawo do głoszenia swojej religii lub przekonań oraz korzystania ze źródeł informacji na temat religii. Z kolei za normy instytucjonalne trzeba uznać normy art. 19 ust. 2 pkt 10 i 11 oraz art. 25¹⁰. Postanowienia art. 19 ust. 2 pkt 10 i 11 uprawniają kościoły i związki wyznaniowe do nauczania religii i głoszenia jej, w tym za pomocą prasy, książek i innych druków oraz filmów i środków audiowizualnych, a także do korzystania ze środków masowego przekazu. Art. 25 ust. 1 gwarantuje kościołom i związkom wyznaniowym, w celu realizacji swoich funkcji, prawo do wydawania prasy, książek, druków, zakładania i posiadania wydawnictw oraz zakładów poligraficznych, z zachowaniem obowiązujących w tym zakresie przepisów prawa. Poza tym stosownie do art. 25 ust. 4, kościoły i związki wyznaniowe mają prawo do czasu antenowego w publicznym radiu i telewizji, w których mogą emitować programy religijno-moralne, społeczne i kulturalne w sposób określony w porozumieniach między władzami danego kościoła lub związku wyznaniowego a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji.

Prawo Kościoła katolickiego do wydawania prasy, książek i innych druków oraz zakładania i posiadania wydawnictw, Katolickiej Agencji Informacyjnej, zakładów poligraficznych zostało powtórzone w art. 46 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 maja 1989 r.¹¹ W art. 48 ust. 3 przewidziano natomiast możliwość zakładania przez Kościół katolicki własnych stacji radiowych i telewizyjnych. Zgodnie z jego treścią „Kościół ma

⁹ Ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz. U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.).

¹⁰ Por. S. Kursa, *Środki społecznego przekazu*, s. 338.

¹¹ Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.

prawo do zakładania i używania urządzeń radiokomunikacyjnych przeznaczonych do nadawania programów radiofonicznych i telewizyjnych oraz do uzyskiwania na ten cel niezbędnych częstotliwości na zasadach określonych w przepisach ustawy o radiofonii i telewizji”. Co więcej, ma prawo do emitowania mszy świętej w niedziele i święta oraz swoich programów, w szczególności religijno-moralnych, społecznych i kulturalnych w publicznych środkach masowego przekazu. Na straży wolności słowa w radiu i telewizji, samodzielności dostawców usług medialnych i interesów odbiorców stoi Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, która zapewnia także otwarty i pluralistyczny charakter radiofonii i telewizji (art. 6 ust. 1 urtv). Przyjęte rozwiązania wskazują, że korzystanie przez Kościół katolicki z powyższych uprawnień nie jest jakimkolwiek przywilejem, ale wynika z powszechnie przyjętych zasad regulujących dostęp do środków przekazu wszystkich podmiotów na zasadzie równości.

2. ROLA ŚRODKÓW MASOWEGO PRZEKAZU W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Konstytucja RP w art. 2 deklaruje, że „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”. Istotą demokracji jest swoboda wypowiedzi, która każdemu gwarantuje możliwość włączania się w dyskusję publiczną i będące jej efektem inicjatywy obywatelskie. Jednym ze sposobów jej realizacji jest wolność prasy i innych środków przekazu. Państwo demokratyczne zakłada pluralizm środków masowego przekazu i możliwość rozpowszechniania informacji i wyrażania poglądów na każdy temat. Ich odbiorcy mogą się z nimi nie zgadzać, ale ich istnienie świadczy o swobodzie wypowiedzi i wolności prasy, bez której nie może być mowy o istnieniu i rozwijaniu się w pełni demokratycznego państwa i obywatelskiego społeczeństwa. Będąca jego podstawą swoboda wypowiedzi nie może ograniczać się jedynie do informacji i poglądów, które są odbierane przychylnie albo postrzegane jako nieszkodliwe lub obojętne, lecz odnosi się w równym stopniu do takich, które obrażają, oburzają lub wprowadzają niepokój w państwie

lub w jakiejś części społeczeństwa. Takie są wymagania pluralizmu, tolerancji i otwartości na inne poglądy, bez których demokratyczne społeczeństwo nie istnieje¹². Wynika stąd w sposób niebudzący wątpliwości, że celem mediów funkcjonujących w demokracji jest umożliwienie debaty publicznej, w trakcie której możliwe jest formułowanie i wyrażanie rozmaitych punktów widzenia, uwzględniających poglądy mniejszości i stanowiska odrębne, a także umożliwienie ich orędownikom prowadzenia perswazji zmierzającej do pozyskania społecznego poparcia dla tych ideologii i punktów widzenia¹³.

W państwie demokratycznym bardzo ważne jest uwzględnianie stanowiska wyrażanego przez wszystkie grupy społeczne tworzące opinię publiczną. Katolickie środki masowego przekazu umożliwiają zatem uczestnictwo wiernych w życiu publicznym oraz wpływania przez nich na bieg spraw publicznych. Trudno pozostawić ludzi kościoła na marginesie życia publicznego, którego przecież są integralną częścią zwłaszcza w sytuacji, kiedy zdecydowana większość społeczeństwa to właśnie katolicy. Jako członkowie społeczeństwa obywatelskiego aktywnie i chętnie włączają się w życie publiczne, zabierając głos w kwestiach społecznych, politycznych, gospodarczych, kulturalnych, moralnych itd., w tym także angażując się w spory polityczne, udzielając bardziej lub mniej jawnego poparcia politykom, partiom i ich programom. W tym sensie stanowią także instrument kontroli władzy publicznej, która musi respektować głos wszystkich swoich obywateli.

Demokracja i będący jej konsekwencją wolny rynek nie są jednak rozwiązaniami idealnymi. Reguły wolnego rynku opartego na zasadzie wolnej konkurencji ukierunkowują właścicieli środków masowego przekazu na osiągnięcie zysku i marginalizację konkurentów. To z kolei prowadzi do koncentracji środków masowego przekazu w rękach najbogatszych i monopolizacji informacji ze szkodą dla prawdy, której

¹² Por. wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Handyside v. United Kingdom* z 7 grudnia 1976 r., skarga nr 5493/72, w: I.C. Kamiński; *Swoboda wypowiedzi w orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu*, Zakamycze 2002, s. 23-37.

¹³ Por. M. Mrozowski, *Media masowe, władza, rozrywka, biznes*, Warszawa 2001, s. 128.

prasa stosownie do art. 6 pp ma służyć¹⁴. Im bardziej liberalny staje się rynek prasowy, tym większe jest zagrożenie w postaci braku pluralizmu. Uzasadniona jest więc obawa, czy na takim rynku możliwe będzie rzeczywiste korzystanie ze swobody wypowiedzi i urzeczywistnianie prawa obywateli do ich rzetelnego informowania, jawności życia publicznego oraz kontroli i krytyki społecznej, czy głosy wyrażające poglądy niemieszczące się w oficjalnym nurcie będą miały swoją reprezentację, czy znajdzie się miejsce dla katolickich środków masowego przekazu, które nie poddają się komercjalizacji, nie ulegają zmieniającym się modom i nie wybierają drogi łatwych kompromisów. W tym sensie dążenie do maksymalizacji zysku za wszelką cenę i wyeliminowania konkurencyjnych środków masowego przekazu przeczy idei społeczeństwa obywatelskiego, które takim jest właśnie dzięki zróżnicowanej strukturze własnościowej środków przekazu, co zapewnia dopływ rzetelnych informacji na każdy temat. Istnienie rywalizujących ze sobą środków masowego przekazu stwarza możliwość dotarcia do każdej informacji i każdego poglądu a przez to zbliżenia się do prawdy. Przedstawianie zróżnicowanych informacji i poglądów, wieloaspektowego ukazywania poruszanych zagadnień w całej ich złożoności, pozwala uzyskać pełną i uczciwą informację oraz dotrzeć i skonfrontować ze sobą diametralnie różne poglądy. To z kolei umożliwia człowiekowi świadome uczestnictwo w życiu publicznym i angażowanie się w rozmaite inicjatywy, będące przejawem aktywności obywatelskiej. Demokracja wymaga bowiem, aby ludzie mieli dostęp do wszelkich informacji i funkcjonujących w obiegu publicznym poglądów, które mogą wpływać na przyjmowane przez nich postawy, podejmowane decyzje i dokonywane wybory.

Żeby jednak podjąć trafną decyzję i dokonać właściwego wyboru, trzeba korzystać z wielu źródeł. Odbiorcy skazani na jedno albo nawet kilka czy kilkanaście, ale mówiących jednym głosem, źródeł informacji i poglądów, nie będą potrafili wykształcić w sobie zmysłu krytycznego w stosunku do podawanych im przekazów, które tworzą rzeczywistość medialną. Naiwnością jest sądzić, że aby dobrze być poinformowanym,

¹⁴ Zob. art. 6 ust. 1 pp: „Prasa jest zobowiązana do prawdziwego przedstawiania omawianych zjawisk”.

wystarczy przeczytać jedną gazetę, posłuchać audycji radiowej czy zobaczyć program telewizyjny. Środki masowego przekazu są bowiem określone światopoglądowo, który wyznacza ogólna linia programowa redakcji, będąca wyrazem jej preferencji oraz określająca podstawowe założenia programowe realizowane przez zatrudnionych w redakcji lub współpracujących z nią dziennikarzy, mające swoje odbicie w treści publikowanych materiałów prasowych. W związku z tym istnieją media konserwatywne, liberalne, lewicowe, prawicowe, katolickie itd., które postrzegają rzeczywistość przez pryzmat przyjętych wartości i założeń ideologicznych i w taki też sposób przekazują informacje i poglądy, pomijając te, które są sprzeczne z ich standardami albo po prostu niewygodne. W związku z tym, żeby stworzyć sobie pewien całościowy obraz opisywanej rzeczywistości, konieczne jest czytanie różnych gazet, słuchanie różnych audycji i programów. Pluralizm gwarantuje dostęp do różnych źródeł a więc i do różnych treści. Dzięki temu nie musimy czytać tekstów tylko jednej gazety, słuchać audycji tylko jednej stacji radiowej czy oglądać programów tylko jednej stacji telewizyjnej. Co więcej, na skutek postępu cywilizacyjnego sami możemy tworzyć i przekazywać informacje dzięki możliwościom, jakie daje Internet.

3. DWUTOROWY CHARAKTER ZASADY PLURALIZMU

Istnienie wielu niezależnych od siebie i zróżnicowanych światopoglądowo środków masowego przekazu sprawia, że można z nich korzystać w dowolny sposób, przyjmować lub odrzucać prezentowany przez nie punkt widzenia, ale zawsze otrzymywać pełen wachlarz informacji i poglądów na interesujący temat, funkcjonujących w obiegu publicznym, na podstawie których można wykształcić własne zdanie i określić swój stosunek do prezentowanego zagadnienia. Pluralizm wśród mediów i będący jego konsekwencją pluralizm informacyjny stwarza odbiorcy możliwość porównywania ze sobą otrzymywanych treści. Dzięki temu czytelnik, słuchacz, widz ma swobodny dostęp do całego spektrum informacji i poglądów, do których sięga, kierując się osobistymi preferencjami. Pluralizm odzwierciedla istniejące w społeczeństwie różnice, ukazując jego bogactwo i różnorodność, poszerza zakres

wolności odbiorcy, który ma możliwość dokonania wyboru nie tylko tego, co chce czytać, słuchać czy oglądać, ale także tego, gdzie, kiedy i w jaki sposób będzie mógł to zrobić. Nie budzi zatem wątpliwości, że wielość niezależnych od siebie podmiotów medialnych, zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym, wzmacnia pluralizm i demokrację.

Wyrastająca z idei wolności zasada pluralizmu przyjmuje, że do tego samego państwa, pojmowanego jako wspólnota polityczna, mogą przynależeć i faktycznie przynależą ludzie różnych przekonań religijnych, światopoglądowych, filozoficznych, politycznych itd. Zadaniem państwa jest budowanie dobra wspólnego, czyli takiego ładu społecznego i porządku prawnego, w którym zagwarantowane i realizowane są wolności i prawa należne każdemu, w tym również Kościołowi katolickiemu w pełnieniu swojej misji¹⁵. W tym jednak nie wyczerpują się wszystkie racje przemawiające za istnieniem katolickich środków masowego przekazu. „Środki masowego przekazu są Kościołowi potrzebne nie tylko jako »nowa ambona«, ale i do podkreślenia swojej obecności w świecie oraz do własnego rozwoju. Pomagają także nawiązać dialog zewnętrzny ze światem oraz ten, nie mniej ważny, dialog wewnętrzny w samym Kościele”¹⁶.

Zasada pluralizmu wśród środków masowego przekazu i immanentnie związana z nią zasada pluralizmu informacyjnego wywodzi się bezpośrednio z art. 14 Konstytucji RP, zgodnie z którym „Rzeczpospolita Polska zapewnia wolność prasy i innych środków społecznego przekazu”. Wolność prasy i innych środków społecznego przekazu pozostaje z kolei w ścisłym związku ze swobodą wypowiedzi, o której mowa w art. 54 Konstytucji RP („1. Każdemu zapewnia się wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji. 2. Cenzura prewencyjna środków społecznego przekazu oraz koncesjonowanie prasy są zakazane. Ustawa może wprowadzić obowiązek uprzedniego uzyskania koncesji na prowadzenie stacji

¹⁵ Por. J. Krukowski, *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, „Życie i Myśl” 1980, nr 12, s. 46.

¹⁶ K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Kraków 2002, s. 151.

radiowej lub telewizyjnej”). Bez wolności prasy i innych środków społecznego przekazu nie może być mowy o pełnej realizacji swobody wypowiedzi (wolności wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji), która zostałaby poważnie uszczuplona. „Tak określona wolność prasy i innych środków społecznego przekazu obejmuje wolność zakładania i prowadzenia czasopism, wydawnictw, wytwórni fonograficznych, stacji radiowych i telewizyjnych, jak również budowy i eksploatacji urządzeń przesyłowych. Przepis art. 14 Konstytucji RP nie precyzuje, komu ta wolność jest zagwarantowana. Zakres podmiotowy korzystania z powyższego uprawnienia został określony w art. 54 ust. 1 Konstytucji RP, zgodnie z którym wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji zapewnia się każdemu¹⁷. Z przytoczonych artykułów wynika więc, że działalność w zakresie środków masowego przekazu mogą prowadzić zarówno osoby fizyczne, jak i osoby prawne, wyznaniowe lub bezwyznaniowe, krajowe lub zagraniczne, korzystające z kapitału prywatnego lub publicznego¹⁸.

4. OBOWIĄZKI PAŃSTWA ODNOSZĄCE SIĘ DO ŚRODKÓW PRZEKAZU

Wynikający z art. 14 Konstytucji RP obowiązek zapewnienia przez państwo wolności prasy i innych środków społecznego przekazu znalazł rozwinięcie w art. 2 pp, zgodnie z którym organy państwowe stwarzają prasie warunki niezbędne do wykonywania jej funkcji i zadań, w tym również umożliwiające działalność redakcjom dzienników i czasopism, zróżnicowanych pod względem programu, zakresu tematycznego i prezentowanych postaw. Nałożenie na organy państwowe obowiązku stworzenia prasie i innym środkom społecznego przekazu warunków niezbędnych do wykonywania ich funkcji i zadań stanowi konkretyzację zasady wolności prasy zadeklarowanej w Konstytucji RP. Prawo prasowe nie precyzuje jednak, na czym konkretnie miałyby polegać te

¹⁷ Por. S. Kursa, *Środki społecznego przekazu*, s. 335-336.

¹⁸ Por. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 26.

obowiązki, nie formułuje również sposobów, w jakich organy państwowe powinny umożliwić prasie wykonywanie jej funkcji i zadań. Enumeratywne wyliczenie takowych sposobów byłoby zresztą niemożliwe. Wydaje się, że powinny to być wszelkie działania dostępne organom państwowym i możliwe przez nie do realizacji z uwagi na stworzenie rzeczywistych gwarancji swobody wypowiedzi i wolności prasy.

W związku z tym organy państwowe powinny przeciwstawiać się wszelkim próbom monopolizacji rynku prasowego, zarówno w sensie preferencji światopoglądowych, dbając o zachowanie pluralizmu w obrębie szeroko rozumianej prasy, jak i w sensie własnościowym. Zagrożenia związane z ograniczeniem liczby właścicieli środków masowego przekazu, będące rezultatem gry rynkowej, zobowiązują państwo do tworzenia takich rozwiązań prawnych, które będą chronić konkurencję wśród mediów, co z kolei przełoży się na zróżnicowaną pod względem treści i formy ofertę programową. Wielość niezależnych od siebie środków masowego przekazu zapewnia pluralizm informacyjny, dzięki któremu mogą one urzeczywistniać prawo obywateli do ich rzetelnego informowania, jawności życia publicznego oraz kontroli i krytyki społecznej. Takie są także funkcje i zadania katolickich środków masowego przekazu. Dla rzetelności informowania i swobody dyskursu publicznego im mniej właścicieli mediów, tym gorzej. Skoncentrowanie ich w rękach wąskiej grupy właścicieli nie sprzyja realizowaniu swobody wypowiedzi i nie gwarantuje dostępu do zróżnicowanej informacji. Z tego powodu państwo nie może ani uprzywilejowywać, ani dyskryminować żadnych tytułów prasowych, stacji radiowych czy telewizyjnych z uwagi na przekazywane przez nie informacje i poglądy polityczne, światopoglądowe, religijne czy jakiegokolwiek inne. Podobne gwarancje wynikają z treści art. 10 ust. 1 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności¹⁹, który nakłada na państwa – strony obowiązek polegający na powstrzy-

¹⁹ Art. 10 ust. 1 EKPC: „Każdy ma prawo do wolności wyrażania opinii. Prawo to obejmuje wolność posiadania poglądów oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe. Niniejszy przepis nie wyklucza prawa Państw do poddania procedurze zezwoleń przedsiębiorstw radiowych, telewizyjnych lub kinematograficznych”.

mywaniu się od arbitralnego ograniczania przysługującej każdemu swobody wypowiedzi i korzystania z wolności prasy. Zgodnie z jego postanowieniami państwa nie mogą uniemożliwiać lub w jakikolwiek sposób utrudniać dostępu do informacji i poglądów. Działania takie, traktowane na zasadzie wyjątku, muszą posiadać podstawę określoną w ustawie i mogą być podejmowane tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej albo wolności i praw innych osób. Przy czym ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw (art. 31 ust. 3 Konstytucji RP). Monopolizacja rynku prasowego w skrajnej postaci może bowiem skutecznie uniemożliwić albo przynajmniej znacznie utrudnić działalność dzienników i czasopism oraz stacji radiowych i telewizyjnych zróżnicowanych pod względem treści, zakresu tematycznego, prezentowanych postaw i wartości.

W tym sensie użyte w przepisie art. 14 Konstytucji RP słowo „zapewnia” adresowane do państwa należy odczytywać jako „gwarantuje”, co oznacza, że gwarantem swobody wypowiedzi i wolności prasy jest aparat państwowy. Swoboda wypowiedzi i wolność prasy są jednym ze wstępnych, ale i podstawowych warunków funkcjonowania demokracji. Do rzeczywistego korzystania z tej swobody nie wystarczy powstrzymanie się państwa od ingerencji. Czasami musi ono zapewnić środki ochrony, nawet w sferze stosunków między jednostkami. Ustalając, czy taki obowiązek istniał, należy uwzględnić potrzebę zachowania równowagi pomiędzy ogólnym interesem społeczności a interesem jednostki²⁰. Obowiązki pozytywne państwa, wynikające z idei pluralizmu i ducha otwartości jako zasad przewodnich społeczeństwa obywatelskiego, stanowią gwarancję poszanowania wolności otrzymywania wszelkich informacji i poglądów oraz istnienia i działania katolickich środków masowego przekazu. W jednym z orzeczeń Europejski Trybunał Praw Człowieka wyraźnie podkreślił, że postanowienia Konwencji Europejskiej nie ograniczają się tylko do nałóże-

²⁰ Por. wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Özgür Gündem v. Turcja* z 16 marca 2000 r., skarga nr 23144/93, w: I.C. Kamiński; *Swoboda wypowiedzi*, s. 55-64.

nia na państwo obowiązku poszanowania zapisanych w niej wolności i praw, ale wymaga także, aby zapewnić efektywne korzystanie z nich. W związku z tym państwo zobowiązane jest nie tylko do tworzenia ram dla swobody wypowiedzi i wolności prasy w prawie krajowym, ale także do podjęcia stosownych działań w celu ich ochrony przed wymierzonymi w nie atakami. Jeżeli dochodzi do powtarzających się fizycznych ataków na media, dziennikarzy czy kolporterów, państwo nie może pozostać bierne, lecz musi zapewnić skuteczne środki ochrony. Zobowiązane jest także podjąć rzeczywiste działania, mające na celu wykrycie sprawców takich aktów²¹.

WNIOSKI

Z przeprowadzonej analizy wynika, że działalność katolickich środków masowego przekazu nie jest jakimś szczególnym przywilejem Kościoła katolickiego, ale prostą konsekwencją poszanowania pluralizmu w państwie demokratycznym i jednocześnie jej gwarancją. Działalność katolickich środków masowego przekazu poszerza ofertę dostępną na rynku prasowym, dostarczając informacji i poglądów, które są marginalizowane, pomijane lub przekazywane w sposób jednostronny i tendencyjny. Stanowią one platformę spotkania ludzi wierzących oraz wszystkich tych, którzy poszukują informacji wolnej od manipulacji. Zapewniają weryfikację informacji i poglądów otrzymywanych z innych źródeł, zmuszając dziennikarzy do większej staranności i rzetelności przy zbieraniu i wykorzystaniu materiałów prasowych. W centrum zainteresowania stawiają człowieka i jego potrzeby, któremu przekazywane informacje i poglądy mają służyć, traktując go podmiotowo, a nie przedmiotowo wyłącznie jako *homo consumens* formowany przez media, a ściślej ich właścicieli, wyłącznie na odbiór określonych dóbr i usług. W końcu stanowią alternatywę dla publicznych i komercyjnych środków przekazu, realizujących wytyczne ich politycznych czy finansowych dysponentów zdeterminowanych na osiągnięcie popularności albo zysku. Istnienie wielu niezależnych

²¹ Tamże, s. 55-64.

od siebie środków masowego przekazu, dostarczających zróżnicowanych treści sprawia, że ich odbiorca rzeczywiście może poczuć się, jak na greckim areopagu – pierwowzorze współczesnych demokracji – na którym swobodnie może przyłączyć się do prowadzonej dyskusji albo przyjąć racje głoszone przez innych, dokonując ich wyboru według własnego uznania.

THE ACTIVITIES OF THE CATHOLIC MASS MEDIA AS MANIFESTATION
OF PLURALISM AND GUARANTEE OF DEMOCRACY

Summary

The man as a social being functioning simultaneously in different communities. One of them consists of churches and religious associations that have the right to establish and hold their own the mass media. Through them, they may pursue their mission and participate in public life, influencing the life of the faithful and the entire state. Due to the number of people declared Catholics, the Catholic mass media have the greatest impact. The possibility of the establishment and ownership of the mass media by a duly organized various social groups is a manifestation of pluralism and guarantee of democracy. Democratic system, based on the respect for human rights and liberties in its individual and collective dimension, presupposes freedom of expression and freedom of the press, allowing each person the freedom to express their opinions, to acquire and disseminate information on every topic. Their viewers and listeners may not agree with them, but their existence testifies to the freedom of expression and freedom of the press, without which there can be no question of the existence and development of a fully democratic state and civil society.

Key words: Catholic mass media, freedom of expression, freedom of the press, rule of pluralism, democracy, obligations of the state

Tłumaczenie własne Autora

MICHAŁ PIETRZAK, PAWEŁ BORECKI

OPINIA PRAWNA W SPRAWIE WNIOSKU
GRUPY KOŚCIOŁÓW DO RADY MINISTRÓW
Z DNIA 15 LUTEGO 2010 ROKU¹

I. W dniu 15 lutego 2010 r. grupa dziewięciu kościołów i innych związków wyznaniowych należących do pentakostalnego nurtu chrześcijaństwa (Chrześcijański Kościół Reformacyjny, Kościół „Chrystus dla Wszystkich”, Kościół Chrześcijański „Wieczernik”, Kościół Boży w Polsce, Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”, Kościół Chrześcijański „Arka”, Wspólnota Chrześcijańska „Wrocław dla Jezusa”, Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha” oraz Centrum Chrześcijańskie „Kanaan”), zwanych dalej „Kościołami”, zwróciła się z wnioskiem do Prezesa Rady Ministrów Donalda Tuska o przystąpienie przez Radę Ministrów do rozmów w celu zawarcia umowy i wydanie odpowiedniej ustawy o stosunkach między Rzeczpospolitą Polską a Kościołami, zgodnie z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Stosowne pismo wraz z projektem odpowiedniej umowy i ustawy zostało złożone przez pełnomocników Kościołów w Kancelarii Prezesa Rady Ministrów. Następnie zostało ono przekazane do Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (zwanego dalej: DWRMNiE MSWiA).²

¹ Sporządzona w Warszawie w dniu 10 maja 2011 r.

² Obecnie ministrem właściwym do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych jest Minister Administracji i Cyfryzacji; zob. rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 21 listopada 2011 r. w sprawie utworzenia Ministerstwa Administracji

W związku z niepodjęciem przez Radę Ministrów żadnych kroków formalnych w przedmiotowej sprawie pełnomocnik Wnioskodawców Pan Marcin Podzórski wystosował, datowane na 12 kwietnia 2010 r., pismo do Prezesa Rady Ministrów oraz do DWRMNiE MSWiA z prośbą o informację o stanie rozpatrzenia tej sprawy. Zasygnalizował również, iż w przypadku dalszej bezczynności organów administracji Wnioskodawcy podejmą inicjatywę zmierzającą do złożenia skargi na bezczynność organu do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego. W odpowiedzi na rzeczzone pismo Zastępca Dyrektora DWRMNiE MSWiA Andrzej Marciniak w piśmie z 13 maja 2010 r. poinformował w szczególności o zasadach rozpatrywania wniosków kościołów i innych związków wyznaniowych dotyczących urzeczywistnienia wobec nich art. 25 ust. 5 Konstytucji. Zasady, których propozycję 16 października 2008 r. DWRMNiE MSWiA przedstawił Prezesowi Rady Ministrów, zostały zaakceptowane przez Szefa Rządu w czerwcu 2009 r. Poinformowano także, iż 2 marca 2010 r. właściwy Sekretarz Stanu Tomasz Siemoniak w MSWiA zaakceptował szczegółowy tryb rozpatrywania wniosków wyżej wymienionych na forum Wydziału Regulacji Prawnych DWRMNiE MSWiA. Z uwagi na ograniczone zasoby personalne Wydziału jako kryterium decydujące o kolejności rozpatrywania wniosków przyjęto kryterium daty ich wniesienia. Ponadto zdecydowano, że jednocześnie prace legislacyjne mają być prowadzone z czterema kościołami i innymi związkami wyznaniowymi.

Pełnomocnik Wnioskodawców ponownie zwrócił się pismem z 27 września 2010 r. do Prezesa Rady Ministrów z prośbą o informację o stanie rozpatrzenia wniosku z 15 lutego 2010 r. W odpowiedzi udzielonej przez Zastępcę Dyrektora DWRMNiE MSWiA podtrzymane zostało stanowisko wyrażone w piśmie z dnia 13 maja 2010 r., w szczególności ponownie podniesiono, że o kolejności rozpatrywania wniosków decyduje data ich wpływu. Polemizując z zarzutem pełnomocnika Wnioskodawców, iż została naruszona zasada równouprawnienia związków wyznaniowych, MSWiA odwołało się do wykładni tej

i Cyfryzacji (Dz. U. Nr 250, poz. 1501) oraz rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 18 listopada 2011 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania Ministra Administracji i Cyfryzacji (Dz. U. Nr 248, poz. 1479).

zasady zawartej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, zwłaszcza w wyroku z dnia 2 kwietnia 2003 (sygn. akt K 13/02).

Pełnomocnik Wnioskodawców pismem z 28 marca 2011 r. ponownie zwrócił się do właściwych organów państwowych z prośbą o informację o stanie rozpatrzenia wniosku z 15 lutego 2010 r. Uzyskał bowiem 17 marca 2011 r. na posiedzeniu władz krajowych Aliansu Ewangelicznego wiadomości, że MSWiA podjęło prace legislacyjne z niektórymi wspólnotami religijnymi skupionymi w Aliansie, pomimo iż w terminie późniejszym niż Wnioskodawcy złożyły wnioski o uchwalenie ustaw na podstawie umów zawartych z Radą Ministrów.

Powyższe wiadomości znalazły potwierdzenie w niezależnym źródle. W informacji z dnia 15 kwietnia 2011 r. udzielonej przez DWRMNIĘ MSWiA dla dra Pawła Boreckiego stwierdzono, że pismem z 5 maja 2010 r. pastor Władysław Dwulat, Sekretarz Generalny Aliansu Ewangelicznego w RP, w imieniu części kościołów zrzeszonych w Aliansie, tj. Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościoła Wolnych Chrześcijan w RP, Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej w RP, Kościoła Bożego w RP, Wspólnoty Kościołów Chrystusowych w RP oraz Chrześcijańskiej Wspólnoty Zielonoświątkowej w RP, zwrócił się do Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji o procedowanie w ramach jednego zespołu redakcyjnego projektów umów i ustaw o stosunku państwa do powołanych wspólnot religijnych. W dniu 28 maja 2010 r. Sekretarz Stanu Tomasz Siemoniak wyraził na to zgodę i powołał dwóch pracowników DWRMNIĘ MSWiA do reprezentowania strony rządowej w pracach nad wspomnianymi projektami. Do połowy kwietnia 2011 r. odbyły się trzy posiedzenia zespołu redakcyjnego powołanego w celu wstępnego opracowania projektów ustaw i umów o stosunku państwa do wspomnianych wspólnot religijnych.

II. Analiza obowiązującego prawa oraz dotychczasowego przebiegu postępowania w sprawie wniosku grupy kościołów z dnia 15 lutego 2010 r. uzasadnia krytyczną ocenę działań i zaniechań naczelnych organów władzy i administracji państwowej.

Zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych jest wyeksponowana wśród przepisów wyznaniowych Konstytucji RP z 1997 r. (art. 25 ust. 1). Analiza przebiegu prac konstytucyjnych w latach 1994-1997 dowodzi, że zasada ta nie budziła kontro-

wersji wśród członków Zgromadzenia Narodowego, była popierana przez przedstawicieli wyznań nierzymskokatolickich, a przedstawiciel Kościoła katolickiego także jej nie kontestował. Twórcy Konstytucji dążyli do możliwie pełnego urzeczywistnienia równouprawnienia wyznań w pozostałych przepisach wyznaniowych ustawy zasadniczej. W kontekście uprawnień wspólnot religijnych tylko raz, w art. 53 ust. 4 Konstytucji, występuje rozróżnienie na związki wyznaniowe o uregulowanej sytuacji prawnej oraz nieposiadające tego przymiotu. Tylko raz, w art. 25 ust. 4, wymieniony jest z nazwy związek wyznaniowy – Kościół katolicki. Wspomniany przepis nie dotyczy jednak szczególnych uprawnień rzeczoności Kościoła, ale szczególnej formy prawnej uregulowania jego stosunków z Rzeczpospolitą Polską.

Podjmując decyzję, że stosunki między Kościołem katolickim a Rzeczpospolitą Polską ma określać umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy, historyczny ustrojodawca chciał, o ile to tylko możliwe, zbliżyć sytuację prawną wspólnot religijnych nierzymskokatolickich, zwłaszcza w zakresie formy regulacji ich odniesień z państwem polskim, do położenia prawnego Kościoła katolickiego. Pragnął nadać stosunkom tych konfesji z państwem charakter bilateralny, wykluczający w szczególności arbitralność władz publicznych w określaniu ich położenia prawnego. Ponieważ kościoły i inne związki wyznaniowe nierzymskokatolickie nie mają jako całość ani ich organy kierownicze osobowości prawnomiędzynarodowej, ustrojodawca w art. 25 ust. 5 Konstytucji przewidział, że ich stosunki z Rzeczpospolitą Polską określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami. Rzeczony przepis oraz art. 25 ust. 4 stanowią w istocie rzeczy pewnego rodzaju odstępstwo od pryncypialnie rozumianej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Zasada ta nakazuje bowiem zastosowanie takiej samej formy prawnej uregulowania stosunków z państwem wszystkich wspólnot religijnych. Trzeba przyznać, że umowa międzynarodowa w wymiarze formalnym zapewnia Kościołowi katolickiemu lepsze gwarancje stabilności jego położenia prawnego. W sumie art. 25 ust. 5 powinien być interpretowany w ścisłym związku z zawartą w art. 25 ust. 1 Konstytucji zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Jego

wykładnia nie może prowadzić do ograniczenia uprawnień wyznań nierzymskokatolickich w porównaniu z Kościołem większościowym. Byłoby to sprzeczne z językową interpretacją art. 25 ust. 1 Konstytucji oraz z wyraźnymi intencjami historycznego ustrojodawcy.

III. Wyrażone w art. 25 ust. 1 Konstytucji pojęcie równouprawnienia związków wyznaniowych zgodnie z zasadami wykładni językowej nie jest równoznaczne z pojęciem równości. Zasada równouprawnienia związków wyznaniowych jest pozytywną stroną zasady równości tych podmiotów wynikającą z art. 32 Konstytucji. Zgodnie z art. 25 ust. 1 wszystkim związkom konfesyjnym, bez względu na formę prawną regulacji ich statusu, powinny przysługiwać równe uprawnienia. Nakaz ich zapewnienia jest adresowany przede wszystkim do organów władzy publicznej. Winny one zapewnić wszystkim związkom wyznaniowym takie same uprawnienia, czyli takie same możliwości, przede wszystkim prawne możliwości działania lub zaniechania. W szczególności wszystkie związki wyznaniowe powinny cieszyć się taką samą wolnością, rozumianą jako swoboda działania polegająca na indyferencji prawa, takimi samymi wolnościami prawnie chronionymi, czyli uprawnieniami do własnych zachowań, mających charakter czynów, takimi samymi upoważnieniami do czynności konwencjonalnych, czy takimi samymi uprawnieniami do cudzych zachowań czynnych i biernych³. W art. 25 ust. 1 Konstytucji nie przewidziano żadnych kryteriów zróżnicowania uprawnień związków wyznaniowych. W szczególności za przejaw niedopuszczalnej dyskryminacji należy uznać ustanawianie przez ustawodawcę czy egzekutywę „sztywnych” kryteriów realizacji określonych przez związki wyznaniowe – kryteriów, których spełnienie nie jest bezpośrednio zależne od danej wspólnoty wyznaniowej (np. liczebność, terytorialny zasięg działania, okres istnienia na terytorium Polski czy skład społeczny albo narodowościowy wyznawców).

IV. Wnioskodawcy mieli pełne prawo wystąpić do Rady Ministrów z wnioskiem o zawarcie z nimi umowy w celu uchwalenia ustawy określającej relacje między nimi a Rzeczpospolitą Polską. Spełniają one bowiem wymogi przewidziane w art. 25 ust. 5 Konstytucji. Są to związki wyznaniowe (niektóre z nich noszą miano kościołów),

³ Zob. T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1993, s. 41-43.

o charakterze nierzymskokatolickim. Ich charakter, jako wspólnot religijnych, został oficjalnie potwierdzony w wyniku wpisu każdego spośród nich na podstawie decyzji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych. Rejestracja nastąpiła odpowiednio w odniesieniu do: Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego – 10 października 2003 r., Kościoła „Chrystus dla Wszystkich” – 3 listopada 1993 r., Kościoła Chrześcijańskiego „Wieczernik” – 1 lutego 1996 r., Kościoła Bożego w Polsce – 12 stycznia 1996 r., Kościoła Chrześcijańskiego „Słowo Wiary” – 4 sierpnia 2003 r., Kościoła Chrześcijańskiego „Arka” – 24 lutego 1992 r., Wspólnoty Chrześcijańskiej „Wrocław dla Jezusa” – 30 listopada 1995 r., Centrum Chrześcijańskiego „Miecz Ducha” – 14 stycznia 1998 r., a wobec Centrum Chrześcijańskiego „Kanaan” – 10 października 1996 r. Rozpatrując wniosek o rejestrację, MSWiA bada w każdym przypadku zwłaszcza, czy podmiot starający się o wpis do rejestru spełnia przesłanki legalnej definicji związku wyznaniowego (kościół) zawarte w art. 2 pkt 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴. W przypadku wnioskodawców naczelnny organ administracji państwowej stwierdził zatem oficjalnie, że są to wspólnoty religijne, „zakładane w celu wyznawania i szerzenia wiary religijnej, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy kultowe”.

Wszystkie podmioty, w których imieniu 15 lutego 2010 r. został złożony odpowiedni wniosek do Rady Ministrów, są bytami stabilnymi. Nadal aktywnie działają, przede wszystkim zaspokajając potrzeby religijne swoich członków. Nie zachodzą przesłanki ich wykreślenia z rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, przewidziane w art. 36 ust. 1 pkt 2 i 3, czy w art. 36a ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Trzeba zarazem podkreślić, że art. 25 ust. 5 Konstytucji nie przewiduje żadnych kryteriów formalnych regulacji stosunków między państwem a danym nierzymskokatolickim związkiem wyznaniowym w formie ustawy uchwalonej na podstawie umowy zawartej przez Radę Ministrów z jego właściwymi przedstawicielami. Nie jest wymagana zwłaszcza rejestracja wspólnoty religijnej. Konstytucja nie zawiera także definicji legalnej związku wyznaniowego. Taka

⁴ Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 ze zm.

definicja w prawie polskim jest zawarta w art. 2 pkt 1 ustawy z 17 maja 1989 r. Pojęcie związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej występuje w ustawie zasadniczej tylko raz w art. 53 ust. 4 w kontekście prawa do nauczania religii w szkole. Zatem na mocy art. 25 ust. 5 Konstytucji do Rady Ministrów może wystąpić z wnioskiem o zawarcie odpowiedniej umowy w celu uchwalenia właściwej ustawy szczegółowej wspólnota religijna nawet niewpisana do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, występująca dotychczas w obrocie w innej formie przewidzianej przez prawo, a nawet występująca jedynie jako byt społeczny. Rejestracja przez MSWiA nie jest przesłanką konieczną powstania oraz działalności związku wyznaniowego w Polsce.

V. Swoboda naczelných organów państwa w zakresie regulacji stosunków między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi została na mocy Konstytucji wyraźnie ograniczona. Ustawa zasadnicza wyklucza w tej dziedzinie arbitralność ustawodawcy, zarazem bardzo poważnie ogranicza uznaniowość działań państwa na rzecz bilateralności jego odniesień ze wspólnotami religijnymi. Zarówno art. 25 ust. 4, jak i art. 25 ust. 5 Konstytucji sformułowane są w trybie oznajmującym. Zgodnie z powszechnie przyjętymi zasadami wykładni językowej należy to interpretować jako obowiązek Rzeczypospolitej Polskiej uregulowania jej relacji z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w formach prawnych przewidzianych w wymienionych przepisach. Obowiązek tego rodzaju jest tym bardziej aktualny, gdy uprawniony związek wyznaniowy wystąpi z odpowiednim wnioskiem do Rady Ministrów. Rada Ministrów ma konstytucyjny obowiązek podjęcia rozmów z zainteresowanymi wspólnotami religijnymi, które wystąpią o uregulowanie swoich odniesień z państwem na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji. Szczupłość kadr jednej tylko komórki organizacyjnej w jednym tylko departamencie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji nie usprawiedliwia zwłoki w zakresie realizacji konstytucyjnych uprawnień nierzymskokatolickich związków wyznaniowych. Zasoby personalne MSWiA są znacznie większe. Wystarczy wskazać tylko na doświadczone kadry Departamentu Prawnego wspomnianego resortu. Odpowiednie kadry urzędnicze mogą być oddelegowane także z Kancelarii Prezesa Rady

Ministrów. Obecna sytuacja faktyczna to rezultat co najmniej kilkunastoletnich zaniechań Rady Ministrów oraz MSWiA w dziedzinie rozpatrywania wniosków uprawnionych podmiotów. Przykładowo, według informacji DWRMNIE MSWiA Kościół Nowoapostolski zwrócił się do Rady Ministrów o uchwalenie szczegółowej ustawy regulującej stosunek państwa do tej wspólnoty już w 1990 r. Ze źródeł nieoficjalnych wiadomo, że naczelne organy administracji państwowej stosowały przez kilkanaście lat obstrukcję, obawiając się natłoku wniosków ze strony kościołów i innych związków wyznaniowych nierzymskokatolickich o realizację w odniesieniu do nich art. 25 ust. 5 Konstytucji. Jeżeli Kościół katolicki doczekał się wobec siebie realizacji art. 25 ust. 4 Konstytucji w pierwszej połowie 1998 r. wraz z ratyfikacją i wejściem w życie Konkordatu z 28 lipca 1993 r., to od 20 lutego 1997 r. nie została uchwalona żadna nowa ustawa o stosunku państwa do danego związku wyznaniowego. W latach 1989-1997 zostało uchwalonych w sumie dwanaście indywidualnych ustaw wyznaniowych o stosunku państwa do poszczególnych wspólnot religijnych⁵. Żadna z nich nie opierała się

⁵ Były to: ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP (Dz. U. Nr 29, poz. 154 ze zm.), ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287 ze zm.), ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 323 ze zm.), ustawa z 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 324 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 479 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan-Baptystów w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 480 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 481 ze zm.), ustawa z 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 482 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 251 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów (Dz. U. Nr 41, poz. 252 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (Dz. U. Nr 41, poz. 253 ze zm.), ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 254 ze zm.). Ponadto nadal formalnie obowiązują pochodzące z okresu międzywojennego: rozporządzenie Prezydenta RP z 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. Nr 38, poz. 363 ze zm.), ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 240 ze zm.) oraz ustawa z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaïmskiego Związku religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 241 ze zm.).

na uprzedniej umowie zawartej przez Radę Ministrów z właściwymi przedstawicielami związku wyznaniowego. Dotychczas, od wejścia w życie Konstytucji z 1997 r., około 30. kościołów i innych związków wyznaniowych, poza Kościołem katolickim, wystąpiło z wnioskami indywidualnymi bądź zbiorowymi do Rady Ministrów o zawarcie odpowiednich umów i ustanowienie na ich podstawie indywidualnych ustaw wyznaniowych. W odniesieniu do żadnego z wyznań mniejszościowych art. 25 ust. 5 Konstytucji nie został dotychczas w pełni zrealizowany. Jedynie 6 kwietnia 2011 r. została podpisana na tej podstawie umowa między Radą Ministrów a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w sprawie ustawy o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego z budżetu państwa. Ta ustawa, regulująca wąską kwestię w relacjach między państwem a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym (PAKP), nie została jednak dotychczas uchwalona⁶.

W sumie mamy do czynienia z wieloletnimi zaniechaniami Rządu i Sejmu w dziedzinie realizacji Konstytucji w sprawach konfesyjnych. Ten stan skutkuje prawną stratyfikacją wspólnot religijnych. Jest on sprzeczny z konstytucyjną zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych.

VI. Analiza ustaw z lat 1989-1997 o stosunku państwa do niektórych kościołów i związków wyznaniowych oraz odpowiednich postanowień ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania prowadzi do konstatacji, że położenie prawne wspólnot religijnych wpisanych do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych jest gorsze w wielu dziedzinach niż status wymienionych wyżej kościołów i związków wyznaniowych. Poniżej wskazano niektóre dziedziny, w których występują wyraźne różnice w traktowaniu tych wspólnot religijnych przez państwo polskie w aspekcie prawnym.

1. Przede wszystkim bardziej ograniczona jest wewnętrzna niezależność i autonomia zarejestrowanych związków wyznaniowych.

zm.). Żaden z tych aktów ustawodawczych nie został poprzedzony umową między Rządem RP a władzami odpowiedniej konfesji.

⁶ Wspomniana ustawa o finansowaniu Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie z budżetu państwa została uchwalona w dniu 13 maja 2011 r., Dz. U. Nr 144, poz. 849 – przypis red.

Warunkiem skuteczności prawa wewnętrznego (statutów) związków wyznaniowych wpisanych do rejestru jest akceptacja tego prawa przez organ rejestrowy. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania określa konieczne elementy treści statutu. Ponadto organ rejestrowy bada, czy treść wniosku o rejestrację, w tym statut, nie jest sprzeczna z postanowieniami ustaw chroniącymi porządek publiczny, zdrowie, moralność publiczną, władzę rodzicielską oraz prawa i wolności innych osób. Zgłoszenia organowi rejestrowemu wymagają wszelkie zmiany prawa wewnętrznego zarejestrowanych wspólnot religijnych. Natomiast kościoły i związki wyznaniowe działające na podstawie ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 całkowicie swobodnie kształtują swoje prawo wewnętrzne, co więcej – nie mają one nawet obowiązku podawania do wiadomości organom władzy publicznej, zwłaszcza ministrowi właściwemu do spraw wyznań religijnych oraz wojewodom, treści swego prawa wewnętrznego. Związki wyznaniowe zarejestrowane mogą być wykreślone z rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych na podstawie decyzji ministra właściwego do spraw wyznań religijnych w przypadkach określonych w art. 36 i 36a ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Wówczas tracą one oraz ich osoby prawne podmiotowość prawną i podlegają likwidacji. Nie wszystkie przesłanki wykreślenia z rejestru zostały określone jednoznacznie przez ustawodawcę. W szczególności wątpliwości interpretacyjne wzbudza przesłanka utraty przez dany kościół lub inny związek wyznaniowy cech warunkujących wpis do rejestru. Natomiast w praktyce nie wydaje się możliwe pozbawienie osobowości prawnej i likwidacja kościołów i innych związków wyznaniowych działających na podstawie szczegółowych aktów ustawodawczych. Wymagałoby to uchylecia właściwej ustawy (rozporządzenia prezydenta z mocą ustawy), dokonanego na podstawie odpowiedniej umowy między daną wspólnotą religijną a Radą Ministrów. Trudno sobie wyobrazić, aby jakiś związek wyznaniowy dobrowolnie zgodził się na tego rodzaju prawną degradację.

2. Zarejestrowane związki wyznaniowe, pomimo że wiele spośród nich posiada normy wewnętrzne dotyczące instytucji małżeństwa, nie mają prawa do udzielania ślubów wyznaniowych wywołujących skutki w sferze prawa cywilnego. Uprawnienie tego rodzaju zostało przyzna-

ne arbitralnie przez ustawodawcę w 1998 r. tylko w sumie dziesięciu konfesjom chrześcijańskim oraz Związkowi Gmin Wyznaniowych Żydowskich, działających na podstawie indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997⁷. W konsekwencji członkowie wielu związków wyznaniowych zarejestrowanych ponoszą dodatkowe koszty w związku z zawarciem małżeństwa przed kierownikiem Urzędu Stanu Cywilnego oraz wyznaniową ceremonią zaślubin. Nieprzyznanie prawa do udzielania ślubów wyznaniowych ze skutkami cywilnymi jest ponadto interpretowane przez władze wielu odpowiednich wspólnot religijnych jako ujma o charakterze prestiżowym.

3. Związki wyznaniowe wpisane do rejestru w porównaniu z kościołami i związkami wyznaniowymi działającymi na podstawie indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 nie mają równie szczegółowych i równie daleko idących gwarancji prawnych dotyczących prowadzenia działalności duszpasterskiej w siłach zbrojnych, a także w ramach tzw. duszpasterstwa specjalnego, np. w zakładach opieki zdrowotnej i domach opieki społecznej. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania potwierdza ogólnie, że zarejestrowane związki wyznaniowe w zakresie wypełniania funkcji religijnych mogą udzielać posług religijnych także osobom pełniącym służbę wojskową lub zasadniczą służbę w obronie cywilnej, osobom przebywającym w zakładach służby zdrowia i opieki społecznej oraz dzieciom i młodzieży na krajowych obozach i koloniach organizowanych przez instytucje państwowe, wreszcie – przebywającym w zakładach karnych, poprawczych i wychowawczych oraz aresztach śledczych i schroniskach dla nieletnich. Dla porównania Kościół katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny oraz Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP na podstawie Konkordatu oraz właściwych szczegółowych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1994 prowadzą w Wojsku Polskim działalność duszpasterską w formie zinstytucjonalizowanej, w postaci: Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, Prawosławnego Ordynariatu Polowego WP oraz

⁷ Zob. ustawa z 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. Nr 117, poz. 757).

Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Wymienione struktury są finansowane z budżetu państwa, duchowni zaś należą do korpusu żołnierzy zawodowych. Siedem dalszych kościołów: Kościół Polskokatolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny oraz Kościół Katolicki Mariawitów na podstawie szczegółowych ustaw wyznaniowych z lat 1995-1997 uzyskały gwarancje organizowania opieki duszpasterskiej w wojsku przez swych duchownych wyznaczonych przez władze zwierzchnie odpowiednich konfesji w porozumieniu z Ministrem Obrony Narodowej. Wspomniani duchowni pełnią swoje funkcje duszpasterskie w terminach uzgodnionych z dowódcami jednostek wojskowych. Dwa związki wyznaniowe: Kościół Ewangelicko-Reformowany oraz Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, odpowiednio na podstawie ustaw z 1994 r. i z 1997 r., otrzymały gwarancje organizowania opieki duszpasterskiej dla żołnierzy poza terenem jednostek wojskowych, jeżeli w miejscu stacjonowania wojska lub w jego pobliżu znajduje się kościół lub kaplica Kościoła Ewangelicko-Reformowanego czy synagoga bądź dom modlitwy gminy wyznaniowej żydowskiej oraz jeśli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi żołnierzy. Związki wyznaniowe zarejestrowane nie dysponują nawet tak ograniczonymi gwarancjami.

Indywidualne ustawy wyznaniowe zawierają gwarancje wyznaczania przez właściwe władze poszczególnych związków wyznaniowych duchownych (kapelanów) pełniących posługę religijną w zakładach karnych, poprawczych i wychowawczych oraz aresztach śledczych i schroniskach dla nieletnich. W ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz ustawie o stosunku Państwa do PAKP zobowiązano ponadto kierowników tych zakładów do zawierania umów w sprawie nieodpłatnego wykonywania obowiązków kapelana z duchownymi, skierowanymi przez właściwego biskupa diecezjalnego.

W zakresie zapewnienia posług duszpasterskich w zakładach opieki zdrowotnej oraz w domach opieki społecznej na mocy indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 duchownym odpowiednich wyznań zagwarantowane zostało prawo do swobodnego dostępu do chorych i podopiecznych znajdujących się w szpitalach, prewento-

riach, sanatoriach oraz zamkniętych domach opieki społecznej, a także świadczenia wobec nich opieki duszpasterskiej. W stosunku do ośmiu kościołów: katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, baptystycznego, polskokatolickiego, adwentystycznego i zielonoświątkowego, kierownicy placówek państwowych lub samorządowych zobowiązani zostali do przeznaczenia odpowiednich pomieszczeń na kaplice lub w wyjątkowych przypadkach innych pomieszczeń w celu zorganizowania nabożeństw i zbiorowych praktyk religijnych. Ustawy o stosunku państwa: do Kościoła katolickiego oraz do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przewidują nawet zatrudnianie kapelanów w państwowych i samorządowych zakładach opieki zdrowotnej oraz w domach opieki społecznej po uzyskaniu skierowania od właściwego biskupa diecezjalnego.

4. Wspólnoty religijnej wpisane do rejestru nie mogą korzystać z niektórych preferencji podatkowych w dziedzinie działalności charytatywno-opiekuńczej prowadzonej przez nie lub ich osoby prawne. Podatnicy, będący zarówno osobami fizycznymi, jak i osobami prawnymi, mogą odliczać od podstawy opodatkowania podatkiem dochodowym darowizny na tego rodzaju działalność tylko do wysokości określonej w ogólnych ustawach podatkowych. Teoretycznie darczyńcy mogą przekazać na rzeczony cele, a następnie odliczyć cały swój dochód w danym roku. W przypadku innych kościołów chrześcijańskich, które uzyskały indywidualne ustawy wyznaniowe w latach 1994-1997, podatnicy-darczyńcy, będący osobami fizycznymi, mogą odliczać bez ograniczeń darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą odpowiednich kościelnych osób prawnych.

5. Wspólnotom religijnym zarejestrowanym przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych przysługują w węższym zakresie, niż kościołom i innym związkom wyznaniowym działającym na podstawie indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997, zwolnienia od podatku od nieruchomości. Rzeczonym kościołom i innym związkom wyznaniowym, poza ogólnym zwolnieniem od podatku do nieruchomości kościelnych, nieruchomości niemieszkalnych, z wyjątkiem części przeznaczonych na prowadzenie działalności gospodarczej, przysługują także na mocy odpowiednich ustaw wyznaniowych zwolnienia od

wspomnianego podatku także w odniesieniu do niektórych nieruchomości mieszkalnych. Są to przede wszystkim nieruchomości wpisane do rejestru zabytków. Zwolnienia dotyczą także nieruchomości służących jako internaty przy szkołach i seminariach duchownych (teologicznych). Jako zwolnione wymienia się, z pewnymi modyfikacjami, klasztory lub domy zakonów kontemplacyjnych, domy formacyjne zakonów, domy sióstr emerytek oraz księży emerytów, a w przypadku niektórych kościołów także wdów po duchownych. Zwolnieniem od podatku od nieruchomości na mocy indywidualnych ustaw wyznaniowych objęte są również budynki zarządów centralnych właściwych związków wyznaniowych w Polsce oraz budynki mieszczące zarządy diecezji (okręgów, gmin), wchodzących w skład struktur tych związków. Z tego rodzaju preferencji podatkowych nie korzystają zarejestrowane związki wyznaniowe.

6. W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, związkom wyznaniowym zarejestrowanym ustawodawca nie gwarantuje, że plany zagospodarowania przestrzennego obejmują także właściwe inwestycje sakralne i kościelne oraz ich cmentarze wyznaniowe. Nie zagwarantowano im również prawnie, że na wniosek odpowiedniego zwierzchnika zarejestrowanego związku wyznaniowego nastąpi przeznaczenie terenu na wymienione cele we wspomnianych planach. Także odmiennie niż w przypadku dwóch największych kościołów nie przewidziano, aby grunty przeznaczone w planach zagospodarowania przestrzennego na odpowiednie inwestycje sakralne, kościelne oraz na cmentarze wyznaniowe, a stanowiące własność Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego na wniosek odpowiednich wyznaniowych osób prawnych miały być im sprzedawane albo oddawane w użytkowanie wieczyste.

7. Odmiennie niż wyznaniowym osobom prawnym: Kościoła katolickiego oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zarejestrowanym związkom wyznaniowym albo ich osobom prawnym nie przysługuje zwolnienie od podatku od spadków i darowizn oraz od podatku od czynności cywilnoprawnych w przypadku nabywania i zbywania rzeczy i praw majątkowych przez właściwe wyznaniowe osoby prawne w drodze czynności prawnych, spadkobrania, zapisu oraz

zasiedzenia, jeżeli ich przedmiotem są rzeczy i prawa nieprzeznaczone do działalności gospodarczej czy sprowadzane z zagranicy maszyny, urządzenia i materiały poligraficzne oraz papier.

8. Na wniosek związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych lub ich osób prawnych wojewoda lub inny organ wykonujący w imieniu Skarbu Państwa prawa wynikające z własności nieruchomości oraz organy gminy w zakresie swoich właściwości nie są uprawnione do przekazania na własność wymienionym wyżej związkom wyznaniowym lub ich osobom prawnym własności nieruchomości, nawet jeżeli są one niezbędne do sprawowania kultu religijnego lub działalności wyznaniowych osób prawnych w zakresie charytatywno-opiekuńczym lub oświatowo-wychowawczym, czy na cele utworzenia lub powiększenia gospodarstwa rolnego parafii lub jednostki równorzędnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, o powierzchni do 15 ha użytków rolnych łącznie dla jednej parafii lub jednostki równorzędnej.

9. Zarejestrowane związki wyznaniowe w porównaniu z wieloma kościołami działającymi na podstawie indywidualnych ustaw wyznaniowych z lat 1989-1997 nie mają prawa do tworzenia tzw. fundacji kościelnych. Reżim prawny tych podmiotów jest szczególnie w porównaniu z fundacjami tworzonymi na zasadach ogólnych – gwarantuje odpowiednim kościołom zasadniczy wpływ na funkcjonowanie fundacji oraz losy pozostałego po nich majątku. Zgodnie ze standardami zawartymi we wspomnianych ustawach z lat 1989-1997 są to fundacje, w stosunku do których niezależnie od nadzoru państwowego nadzór sprawuje odpowiednia kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji. W razie stwierdzenia nieprawidłowości w zarządzaniu fundacją właściwy organ państwowy zwraca się w pierwszej kolejności do kościelnej osoby prawnej, sprawującej nadzór nad fundacją, wyznaczając termin nie krótszy niż trzy miesiące na spowodowanie usunięcia nieprawidłowości. Dopiero po bezskutecznym upływie tego terminu można zastosować środki przewidziane w przepisach o fundacjach. W razie konieczności poddania fundacji kościelnej zarządowi przymusowemu zarząd ten sprawuje kościelna osoba prawna wskazana przez właściwy organ kierowniczy danego kościoła. W przypadku likwidacji wspomnianego rodzaju ustawodaw-

ca przewidział gwarancje zapewniające, że pozostawiony przez nią majątek pozostanie w zasobach danego kościoła.

Pomimo wskazanych wyżej odmienności jest możliwe określenie jednolitych standardów, jakim powinny odpowiadać uchwalone w przyszłości nowe indywidualne ustawy wyznaniowe. Do urzeczywistnienia tych standardów zmierza projekt odpowiedniej ustawy, stanowiący załącznik do wniosku grupy kościołów z dnia 15 lutego 2010 r. Natomiast ustrojowa zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych bardzo poważnie ogranicza możliwość naczelnych organów władzy państwowej odmowy uwzględnienia postulatów Wnioskodawców, które – należy podkreślić – nie kolidują z postanowieniami Konstytucji i mieszczą się w ramach standardów określonych przez już uchwalone indywidualne ustawy wyznaniowe w latach 1989-1997.

VII. Dalsza zwłoka Rady Ministrów oraz MSWiA w przystąpieniu do prac legislacyjnych z Wnioskodawcami ogranicza ich możliwości rozwoju jako wspólnot religijnych w porównaniu z kościołami i związkami wyznaniowymi działającymi na podstawie szczegółowych aktów ustawodawczych, zwłaszcza z lat 1989-1997. Powoduje także narastanie stanu, który prawdopodobnie może być uznany za niezgodny ze standardami w dziedzinie wolności myśli, sumienia i wyznania wynikającymi zwłaszcza z wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPCz) z 31 lipca 2008 r. w sprawie *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas and Others v. Austria*, czy z wyroku ETPCz z 26 lutego 2009 r. w sprawie *Verein der Freunde der Christengemeinschaft and Others v. Austria*⁸. Państwo polskie naraża się tym samym na odpowiedzialność przed ETPCz.

VIII. Przyjęty przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji tryb postępowania w sprawie wniosków związków wyznaniowych mających na celu urzeczywistnienie wobec nich art. 25 ust. 5 Konstytucji budzi wątpliwości. Wymieniony przepis winien być stosowany bezpośrednio, zgodnie z art. 8 ust. 2 Konstytucji. Nie zawiera on bowiem odesłania do ustaw czy innych aktów normatywnych. Tym

⁸ Zob. *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Tom I. Komentarz do artykułów 1-18*, red. L. Garlicki, Warszawa 2010, s. 579-580.

bardziej wątpliwe jest, aby zasady realizacji konstytucyjnego uprawnień związków wyznaniowych nierzymskokatolickich regulowały akty Prezesa Rady Ministrów, czy Sekretarza Stanu w MSWiA. Ponieważ mamy w tym przypadku do czynienia z limitowaniem konstytucyjnych praw wspólnot religijnych, to zgodnie z art. 31 ust. 3 Konstytucji regulacja trybu urzeczywistnienia uprawnień związków wyznaniowych określonych w art. 25 ust. 5 Konstytucji winna się dokonać na podstawie ustawy. W szczególności Sekretarz Stanu w MSWiA bez jakiegokolwiek podstawy prawnej zdecydował, że prace legislacyjne zmierzające do urzeczywistnienia art. 25 ust. 5 Konstytucji mogą się toczyć na forum DWRiMNE MSWiA jednocześnie tylko w odniesieniu do czterech związków wyznaniowych. Jest to sprzeczne z wyrażoną w art. 7 Konstytucji zasadą legalizmu. Ponadto jeżeli kierownictwo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji faktycznie przyjęło jako kryterium rozpatrywania wniosków neutralne w swej wymowie kryterium kolejności (daty wpływu) wpływu odpowiednich wniosków ze strony zainteresowanych związków wyznaniowych i poinformowało o tym Wnioskodawców, to powinno tego kryterium konsekwentnie przestrzegać. Tak jednak się nie stało. 28 maja 2010 r. Tomasz Siemoniak – Sekretarz Stanu w MSWiA zdecydował o rozpoczęciu prac legislacyjnych z częścią kościołów skupionych w Aliansie Ewangelicznym, pomimo że złożyły one stosowny wniosek później (data wpływu 5 maja 2010 r.) niż Wnioskodawcy (data wpływu wniosku 15 lutego 2010 r.). Przedstawione działania kierownictwa MSWiA świadczą o woluntaryzmie resortu w dziedzinie urzeczywistniania konstytucyjnych uprawnień wspólnot religijnych. Opisane działania są sprzeczne zwłaszcza z wynikającą z zasady demokratycznego państwa prawnego zasadą zaufania obywateli do państwa. Rodzi się pytanie, jakimi w związku z tym kryteriami kieruje się MSWiA, prowadząc prace legislacyjne z niektórymi związkami wyznaniowymi, a wobec innych odraczając ich podjęcie. Zapewne nie są to kryteria prawne. Taki stan rzeczy może rodzić wątpliwość co do respektowania przez kierownictwo MSWiA konstytucyjnej zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych.

Wobec przedstawionych okoliczności faktycznych oraz omówionej sytuacji prawnej skargę Wnioskodawców do Sądu Administracyjnego na bezczynność organu należy ocenić jako zasadną.

A LEGAL OPINION ON THE APPLICATION OF A GROUP OF CHURCHES
SUBMITTED TO THE COUNCIL OF MINISTERS
ON 15 FEBRUARY 2010

Summary

The opinion refers to the application dated 15 February 2010 submitted by a group of nine churches and other religious associations belonging to the Pentacostal Christian movement. The application was addressed to the Prime Minister and requested the entry of the Council of Ministers into talks on concluding an agreement and passing relevant law on the relations between the Republic of Poland and the applying churches, in accordance with Article 25(5) of the Constitution of the Republic of Poland. By analysing the applicable law and the administrative procedure adopted for the examining of the application, the authors share a critical opinion on the activities and omissions of the supreme bodies of public administration.

Keywords: relations between the state, churches and other religious organizations, churches and other religious organizations, bilateralism

Thumaczenie: Konrad Szulga

Wojciech Janyga, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010, ss. 331.

Podstawę recenzowanej publikacji stanowi dysertacja doktorska obroniona przez Autora w 2008 r. na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Publikacja koncentruje się na analizie przestępstwa obrazy uczuć religijnych określonego w art. 196 Kodeksu karnego z 1997 r.

Problematyka, którą porusza Autor, jest ważna i aktualna, do tej pory jednak nie doczekała się tak kompleksowego opracowania. Sam tytuł pracy wskazuje na to, że Autor obok analizy dogmatycznoprawnej znamion przestępstwa obrazy uczuć religijnych wiele uwagi poświęca pojęciu „wolności sumienia i wyznania” i jego właściwej interpretacji. W książce zasadnie ukazano zagadnienia związane ze stosunkiem państwa do religii i światopoglądu, a także relacje zachodzące między państwem a związkami wyznaniowymi oraz ich wpływ na kryminalizację zachowań naruszających wolność sumienia i wyznania.

Recenzowana książka składa się z wprowadzenia, sześciu rozdziałów, podsumowania i wniosków końcowych. Poszczególne rozdziały rozpoczynają się uwagami wstępnymi, sygnalizującymi, w jakim kierunku rozważania Autora będą zmierzać. Pierwszy rozdział odnosi się do filozofii religii. W tym rozdziale Autor skupia się nad wyjaśnieniem zagadnień podstawowych związanych z religią. Obok prób definicji religii zajmuje się tu także pojęciem światopoglądu oraz relacjami pomiędzy religią a światopoglądem. Religię przedstawia jako złożone zjawisko, obejmujące dwa aspekty: wewnętrzny, na który składa się relacja człowieka

z *sacrum* i fakty ją poprzedzające, oraz zewnętrzny, określający religię jako zjawisko praktyczne i społeczno-kulturowe. Na potrzeby pracy Autor podjął próbę zdefiniowania religii, wskazując jej poszczególne elementy. Jako konstytutywny element religii wymienia relację z *sacrum* opartą na wierze. W związku z tym – jak twierdzi – ateizm nie ma charakteru religijnego, gdyż odrzuca istnienie Boga i relacji z Nim (s. 38-39). Argumenty potwierdzające tę tezę należy uznać za trafne, szczególnie stwierdzenie, iż „rozważania próbujące zakwalifikować ateizm jako religię są być może płodne na gruncie religioznawstwa; przenoszenie ich na grunt prawa prowadzi do chaosu pojęciowego”. Według Autora kolejne elementy religii stanowią doktryna religijna (nie musi być oficjalna, wystarczająco prywatne przeświadczenia) oraz kult. Jeśli chodzi natomiast o istnienie elementu wspólnoty religijnej, Autor przyjmuje, iż nie jest to element konieczny. Jego zdaniem w wyjątkowych sytuacjach może się zdarzyć, że istnieje relacja człowieka z *sacrum*, a nie istnieje wspólnota z innymi ludźmi. W książce słusznie przyjęto, iż niektóre indywidualne zachowania podkreślające przekonania religijne danej osoby celowo wykonywane są w oderwaniu od grupy, stanowią wyraz własnej niezależności i wyjątkowej relacji z *sacrum* (s. 40).

W kolejnym rozdziale Autor przedstawia ontyczną i normatywną strukturę wolności sumienia i wyznania. Wolność tę przedstawia jako prawo człowieka na płaszczyźnie prawnej i filozoficznej. Prawa człowieka przysługują każdemu ze względu na godność osoby ludzkiej, w świetle tego wolność sumienia i wyznania ukazano jako prawo powszechne, przyrodzone, niezbywalne. Autor wskazuje na różnice w terminologii, odróżnia wolność światopoglądową od wolności religijnej. Wolność światopoglądową rozumie jako swobodę wyboru określonego światopoglądu, a tę drugą jako realizację człowieka w wymiarze religijnym. Jednakże w pracy używa pojęcia „wolności sumienia i wyznania” obejmującego obydwie wolności. W dalszej części pracy Autor podejmuje zagadnienia dotyczące relacji między państwem a związkami wyznaniowymi, opierając się na literaturze prawa konstytucyjnego i prawa wyznaniowego.

Trzeci rozdział dotyczy potrzeby kryminalizacji tzw. przestępstw religijnych (czynów naruszających normy religijne). Kryminalizacja przestępstw religijnych jest ściśle związana z przyjmowanym przez dane państwo modelem relacji ze związkami wyznaniowymi. Określone zasady relacji między państwem a związkami wyznaniowymi mają na celu urzeczywistnienie gwarancji wolności sumienia i wyznania. W publikacji zasadnie

podkreślono, że wszelkie zasady tych relacji należy interpretować w świetle przyrodzonej godności człowieka jako fundamentu każdego demokratycznego porządku prawnego. W tym rozdziale Autor poddaje także krytycznej analizie kryteria świeckiego prawa karnego zaproponowane przez Winfrieda Hassemę, wskazując równocześnie, skąd wynika potrzeba kryminalizacji przestępstw religijnych. Odnośnie do kryminalizacji przestępstw religijnych Autor nie podaje jednak katalogu przesłanek kryminalizacji powyższych przestępstw. Ostatecznie dochodzi do wniosku, iż przedmiot ochrony przestępstw religijnych stanowią: wolność sumienia i wyznania, nietykalność cielesna, cześć czy porządek publiczny, a kształt tych przepisów jest wynikiem przyjętego przez państwo modelu relacji państwa ze związkami wyznaniowymi. Omówione wywody należy uznać za przydatne do analizy już samego przestępstwa obrazy uczuć religijnych.

Badaniu konstrukcji przestępstwa obrazy uczuć religijnych Autor poświęca obszerny i szczegółowy rozdział czwarty. Jest to część szczególnie istotna dla praktyki sądowej. Analiza czynu zabronionego z art. 196 k.k. dokonana jest przejrzysto i precyzyjnie, na podstawie przyjętego w nauce prawa karnego podziału znamion przestępstwa na: przedmiot ochrony, stronę przedmiotową, podmiot i stronę podmiotową. Autor dochodzi do istotnych wniosków co do indywidualnego przedmiotu ochrony. Uważa, że obejmuje on pewien fragment wolności sumienia i wyznania, mianowicie wolność od zachowań znieważających przedmioty i miejsca określone w art. 196 k.k. (a nie uczucia religijne). Autor w tej części pracy analizuje także pojęcie „uczuciu religijnych”, które odnosi do stanów afektywnych, pewnych doświadczeń, doznań, przeżyć nacechowanych znaczną niestabilnością. Na gruncie art. 196 k.k. ochronie podlega głównie sfera wewnętrzna wolności religijnej pojmowana jako swoboda przyjmowania i wyznawania danej religii. Obok głównego indywidualnego przedmiotu ochrony Autor wskazuje na dalszy przedmiot ochrony, mianowicie: wolność w aspekcie zewnętrznym. Ochrona społecznego znaczenia religijności wynika z uznania wartości treści głoszonych i przekazywanych przez wspólnoty religijne. Wartość tych treści i ich wpływ na funkcjonowanie państwa i społeczeństwa wynika z tego, co przedstawiano w rozdziale pierwszym, mianowicie z potrzeby poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące życia. Ochronie nie podlega doktryna danej religii jako prawdziwej, tylko wolność do przyjmowania i wyznawania religii, z uwzględnieniem wewnętrznego aspektu religii i jej wielopłaszczyznowości, złożoności. Z tak rzetelnie przedstawionymi argumentami nie sposób

się nie zgodzić. W konsekwencji przeprowadzonych analiz Autor postuluje wykreślenie z treści przepisu określenia „obraża uczucia religijne”, gdyż błędnie sugeruje dobro, które ma ochraniać.

W dalszej części omawianego rozdziału analizie poddano stronę przedmiotową. Słusznie wskazano, iż znieważenie obejmuje w tym przypadku zachowanie wyrażające pogardę osobom czy wartościom, które przedmioty czci religijnej lub miejsca przeznaczone do publicznego wykonywania symbolizują, do których odsyłają. Zachowanie polegające na okazaniu pogardy skierowane jest do osób wyznających daną religię. Pewne trudności występują przy stwierdzeniu, kiedy sprawca „znieważa”. Autor podejmuje się udanej próby rozwiania tych wątpliwości. Kryteria, według których należy badać konkretne zachowania, obejmują ogólnie przyjęte normy obyczajowe, przeciętną wrażliwość członków społeczeństwa, kontekst zachowania sprawcy. Należy uwzględnić szczególnie układ sytuacyjny, okoliczność czynu, cechy osobiste sprawcy i pokrzywdzonego, stosunki ich łączące. Ocena danego zachowania odbywa się poprzez badanie strony przedmiotowej oraz strony podmiotowej. Ocena ma polegać na stwierdzeniu, czy dane zachowanie jest niestosowne, czy już obraźliwe. Zniewaga przedmiotu czci religijnej zakłada zaangażowanie woli sprawcy. Krytyka nie musi być znieważeniem, należy w każdym konkretnym przypadku badać kontekst zachowania, czy dany sprawca okazuje brak poszanowania, pogardę dla przekonań tej osoby.

Następnie zbadano kwestie skutkowości znieważenia i materialnego charakteru przestępstwa oraz sposób działania sprawcy. Uwagi poczynione odnośnie do przedmiotu czci religijnej, rozumianego jako ten, który sam jest otoczony czcią religijną, jako przedmiot materialny, ale także przedmiot i treść, do jakich odsyłają przedmioty materialne, tj. osobowe przedmioty kultu, stanowią ważny wkład do nauki prawa. Autor przyjmuje, że przestępstwo z art. 196 k.k. można popełnić w zamiarze bezpośrednim oraz ewentualnym. Do takiego wniosku prowadzi właściwa interpretacja pojęcia „zniewagi”. Sprawca może nie chcieć znieważać, ale świadomie się na to godzi. Zdaniem Autora: „rozdzielenie obydwu rodzajów zamiarów w konkretnych przypadkach, w których niekiedy niemal nieuchwytna granica między nimi (z punktu widzenia przeciętnego człowieka wartościującego czyn) miałyby decydować o uzasadnieniu karalności danego zachowania bądź też uznaniu go za bezkarne, byłoby sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem” (s. 229). Takie założenie należy uznać za zasadne.

Rozdziały piąty i szósty obejmują omówienie okoliczności wyłączających odpowiedzialność karną, czyli okoliczności wyłączających bezprawność, społeczną szkodliwość czynu, związanych z błędem oraz inne zagadnienia karne (tj. zbieg przepisów ustawy i tryb ścigania). Ocena zachowań ma się odbywać na podstawie analizy różnych elementów struktury przestępstwa. Autor stwierdza, iż działalność artystyczna może znieważać i wypełniać znamiona czynu z art. 196 k.k. Nie należy, jego zdaniem, postulować wyjątkowego traktowania artystów i ich dzieł wobec pojawiających się propozycji powstania kontratypu sztuki (s. 251-254, 261-262). Znamiona takiego kontratypu obejmowałyby: cel artystyczny twórcy, zaspokojenie potrzeb społeczeństwa w zakresie rozwoju intelektualnego, kulturalnego i estetycznego, charakter dzieła artystycznego, właściwości osoby twórcy (profesjonalizm oraz mistrzostwo). Autor przyjmuje, że dzieło sztuki może mieć charakter obraźliwy. Należy za każdym razem zbadać poszczególne elementy struktury przestępstwa. Każde dzieło i jego specyfikację należy zbadać osobno, jak dzieło odebrane jest przez wzorzec przeciętnego obywatela o zrównoważonym osądzie. Autor zasadnie uznaje art. 196 k.k. za instrument ochrony wolności religijnej oraz za ustawowe ograniczenie wolności ekspresji. Zgodnie z tym, co twierdzi Autor, znieważenie przedmiotu czci religijnej lub miejsca nie jest korzystaniem z wolności ekspresji. Należy zgodzić się z twierdzeniem, iż wolność ekspresji nie może być uznana za nadrzędną w kontekście innych praw i wolności. Trafnie Autor twierdzi, że nie należy wyjątkowo traktować grupy artystów, ale zastanowić się nad tym, co wchodzi w skład danego dzieła i jak odbiera je przeciętny obywatel.

W świetle przeprowadzonych analiz należy przyjąć, iż ostatnie wyroki sądów wydane w sprawie publicznego znieważenia przedmiotu czci religijnej dokonanego podczas działalności artystycznej mogłyby brzmieć odmiennie. Recenzowana publikacja podaje szczegółowe wyjaśnienia odnośnie do możliwości popełnienia tegoż przestępstwa w obydwu zamiarach: bezpośrednim i ewentualnym. Autor słusznie podkreśla, iż „interpretacji tej nie sprzeciwiają się żadne racje natury fundamentalnej, czy to z punktu widzenia ochrony wolności i praw konstytucyjnych, czy to z zakresu polityki kryminalnej” (s. 229). Zgodnie z wywodami Autora działalność artystyczna nie wyklucza możliwości popełnienia przestępstwa określonego w art. 196 k.k., na którą to powołuje się sąd w uzasadnieniach wyroku.

Poszczególne rozdziały książki układają się w zwartą całość. Pewne trudności może budzić praktyka odsyłania do innych części pracy. Taki zabieg można jednakże wyjaśnić chęcią uniknięcia powtórzeń. Niewątpliwie omawiana pozycja książkowa stanowi ważny wkład do nauki prawa. Niektóre mniej istotne kwestie potraktowano pobieżnie, stąd objętość książki jest odpowiednia. Wykorzystaną bibliografię należy uznać za kompletną. Autor właściwie dobrał literaturę w języku polskim i w językach obcych. O wysokiej wartości tej publikacji świadczy charakteryzująca Autora doskonała znajomość poglądów innych przedstawicieli doktryny oraz umiejętność przyjmowania własnych, dobrze uzasadnionych opinii, dzięki temu praca zyskuje świeżość i oryginalność.

Magdalena Materniak

Stanislav Přebyl, *Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (Czech Ecclesiastical Law after 1989)*, Brno 2010, ss. 168.

Publication „Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989” (*Czech Ecclesiastical Law after 1989*) by Stanislav Přebyl is an output from a research project called „Churches in Czech lands and the question of nationalism – historical issues, their overcoming and perspectives of multinational and multicultural European community”. It describes legal status valid in the Czech Republic as on 31.12.2009.

Though the author has not numbered individual parts of his work, he divided it into seven chapters.

The first chapter „Die Periode unmittelbar nach der politischen Wende 1989” (The Period Immediately after the Political Reversal in 1989) describes changes that took place in the ecclesiastical law directly after taking over the power from the communist regime in November 1989. In those days (still in the year 1989) that meant removal from the Czech law of all criminal norms that were aimed against churches and their adherents (namely against the clergy). In the following year religious education, banned for 40 years, was allowed. In the same year a Restitution Law was passed which dealt with restitution of property of churches – particularly that of religious communities. (If we neglect Amendment to this Act of

1991 devoted to the restitution of Jewish communities, this law was the first, and as yet also the last law of its kind.) This year also brought reestablishment of diplomatic links with the Holy See.

The second chapter „Verfassungsrechtliche Garantien der Religionsfreiheit in der Tschechischen Republik“ (Constitutional Guarantee of Religious Freedom in the Czech Republic) deals with constitutional guarantee of the freedom of thought, conscience and religious faith (including the refusal of military service and corporative freedom of religion) embodied in the constitutional order of the former Czechoslovakia, i.e. in the Charter of Rights and Freedoms. The author points out that in connection with disintegration of the Czechoslovak Federation the Slovak constitution – notwithstanding confessional neutrality of the new Slovak state – refers in its Preamble to the tradition of Cyril and Method. (Whoever would assume that something similar was to be found in the constitution of the Czech Republic – in view of the state constructive tradition of Saint Wenceslas – would be wrong.) The end of the chapter is devoted to legal limitation of religious freedom in accordance with the above Charter.

In the third chapter „Das erste Kirchengesetz nach der Wiederherstellung der Demokratie“ (The first Ecclesiastical Law after Restoration of Democracy) the author concentrates on the first after-reversal (still federal) ecclesiastic law No 308/1991 Sb. which – in spite of having been formulated under a time pressure – served well its purpose. Having only slightly been novelized, it is still in force in Slovakia, while in the Czech Republic it was replaced, from rather problematic political reasons, with a new law, of undoubtedly inferior quality.

The author starts by explaining the nature of this legal standard and continues by going into its sections, such as:

- a list of rights resulting from the religious freedom, guaranteed by law,
- status and autonomous appointment of clergymen by the church authorities,
- admission of churches and religious societies into so called „public activity domain”,
- creating of a new church or a religious society as a legal entity in accordance with the Czechoslovak legal system (it compares the former way of acknowledging new churches under the communist regime, and registration according to this law). The question of high census, by which both national Councils condition registration, is also discussed.

A special section deals with churches of Augsburg confession on the Czech territory. The chapter is closed by mentioning the further history of this ecclesiastical law.

The following, fourth, chapter „Das aktuelle Kirchengesetz N. 3/2002 Sb.” (The Contemporary Ecclesiastic Law No. 3/2002 Sb.) is engaged with the law, currently valid in the Czech Republic, the breakneck title of which: „The law on freedom of the religious faith, on churches and religious societies and on changes in some laws – the law on churches and religious communities” – speaks for itself about its quality.

On one hand this law considerably reduced the (valid at that time) personal census and made it thereby easier for the new churches and religious societies to register, on the other hand it maintained the same strict requirements that are difficult to meet for the newly registered church subjects in order to obtain so called special rights. An extremely high census which had in original law been aimed against aggressive and dangerous sects, was partially replaced by a number of conditions that a registration applicant has to meet to prove that his existence and functioning comply with democratic legal system. The next section informs us how the newly adjusted registration rules are reflected by new church subjects. A new possibility is also mentioned that is provided by the law, namely registration of associations of churches or religious communities. For the time being this option has only been used twice, namely: by the Military Religious Service and by the Ecumenical Council of Churches (both in 2005).

Rest of the chapter is devoted to so called two-step registration of churches and religious communities and to „special rights” in the ecclesiastic law. According to the author their concept is doubtful: What a legislator considers to be a „special right” is conceived by an ordinary churchgoer as an obvious component of exercising his/her right of religious freedom.

Then the author analyses some of the constituent components of the „special rights”:

- the church right to conclude religious marriages (As a matter of fact, it concerns the right of the engaged couple),
- the right to respect confessional (or similar) secrets by clergymen (for newly registered subjects this right is only granted under almost unrealizable conditions),
- the right to teach religion at state (now public) schools, though this right follows from the Charter itself.

Rest of the chapter is devoted to the issue of religious education.

The fifth chapter „Die Beseitigung problematischer Bestimmungen des Gesetzes N. 3/2002 Sb.” (Removal of the Problematic Provisions of the Act No 3/2002 Sb.) deals with controversial provisions brought into the Czech legislation by the problematic law on churches and religious communities of 2002. In the first place the author mentions the discriminative norm which in case of legal entities founded by churches covertly replaces their filing by a government body with registration, i.e. replaces the legal act of a declarative nature with an act of a constitutive character. Particularly these, as well as some other provisions were later removed by the judgment of the Constitutional Court of Justice as discriminative and contradictory to the Czech constitutional order. The law was later amended, but it meant rather *reformatio in peius* (The amendment was not aimed at achieving an optimum, or at least a better law, but at satisfying the contemporary state dirigisme).

The sixth chapter „Die Frage der Kirchenfinanzierung und der Vermögensrestitution” (The Question of Church Funding and Property Restitution) begins with a short historical summary after which the author opens the burning question of returning the church property, illegally confiscated in the past. The author associates this question with another sensitive issue, namely with funding of churches and other religious communities from the state budget. It is strange, that this funding is still based on a norm which comes from the time of the strongest communist dictatorship, namely the law „On economic provision of churches and religious communities by the state” dated October 1949. It is obvious that at the present time, after twenty years of vesting money corruption and larceny of national resources when the state finds itself on verge of economic catastrophe the issue of financing churches is for the predominantly atheistic Czech society extremely odious. Therefore, in spite of certain (may be sincere) attempts the national legislature has not still succeeded to solve it. Damning of the communist crimes – including those committed on churches – has remained at the verbal level, which is, by the way, typical of all our society.

The last, seventh chapter „Perspektiven der Staatskirchenrechtlichen Entwicklung in der Tschechischen Republik” (The Perspectives of the ecclesiastical-law-development in the Czech Republic) is by no means a legal futurology, but a seriously treated outlook, particularly concerning the international settlement of relations between the Czech Republic and the Holy see. While the Slovak Republic countersigned the Treaty with the Holy See, (characterized by the author as broadminded) already in the

year 2001, the Czech Republic was reluctant to the same. At least in the time when the parliament refused to give its consent to countersigning this document most of the MPs seemed not to understand its importance.

This chapter, which substitutes the conclusion also contains some other controversial issues in the field of confessional law.

The author has dealt with the subject of his work in a complex way and he used all basic literature (obviously mainly Czech) associated with the matter in question. The German language will make it possible also to foreign specialists on ecclesiastical and church law to get acquainted with the given subject better than from mere reviews written in other languages. (Unfortunately the saying *Bohemica non leguntur* – what is written in Czech is (abroad) not read is still valid.)

I believe I can congratulate the author especially because this publication of his also fulfilled its role of being his successfully defended thesis at the Faculty of Law, Trnava University in Trnava, Slovakia.

Ignác Antonín Hrdina

Jarosław Kłaczko, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, ss. 514.

Z uznaniem należy odnotować fakt powstawania coraz to nowych prac naukowych traktujących o historii mniejszościowych Kościołów chrześcijańskich w Polsce¹, które poszerzają naszą wiedzę na temat złożonej i zróżnicowanej religijności Polaków na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa w naszym kraju. W ten nurt z pewnością wpisuje się kolejna² i obszer-

¹ Warto przywołać tu chociażby takie prace monograficzne, jak np.: A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*, Warszawa 2011; S. Rybak, *Mariawityzm. Dzieje i współczesność*, Warszawa 2011; H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1918-1958*, Warszawa 2008; H.R. Tomaszewski, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa 2009; A. Seweryn, *Prawdę i pokój miłujcie. Dzieje Pierwszego Zboru Baptystycznego w Warszawie (1871-2011)* (2011).

² Dotychczasowe prace Jarosława Kłaczki poświęcone Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu to: *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu* (2005), *Ewangelicy w Radomiu i regionie XVI-XX wiek* (red.) (2007), *Spółczesność ewangelicka*

na monografia naukowa Jarosława Kłaczkowa, traktująca o wielowątkowej i interesującej historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w pierwszych trzech dekadach okresu PRL.

Ta obszerna i solidna praca naukowa składa się ze wstępu, 7 rozdziałów, zakończenia, bibliografii (obszernego wykazu źródeł i literatury) oraz indeksu osób i wykazu skrótów. Rozdział I ukazuje proces kształtowania się władz naczelnych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w nowej, powojennej rzeczywistości politycznej i społecznej, a po katastrofie, jaką dla ewangelików w Polsce był wybuch II wojny światowej. Rozdział II opisuje problemy związane z powojennym podziałem administracyjnym Kościoła na poszczególne diecezje i parafie w nowych granicach Polski po 1945 r. Kolejne dwa rozdziały traktują o zaangażowaniu tego Kościoła w ruchu ekumenicznym na płaszczyźnie zarówno krajowej, jak i międzynarodowej, a także opisują meandry niełatwych relacji pomiędzy państwem a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w tym trudnym okresie współczesnej historii. O złożoności i napięciach związanych z powojennymi losami ewangelików na Mazurach traktuje rozdział V, zaś rozdział VI omawia blaski i cienie trudnych relacji ewangelicko-rzymskokatolickich. Pracę wieńczy rozdział VII, w którym Autor zaprezentował różne instytucjonalne formy działalności religijnej, diakonijnej i wydawniczej polskich ewangelików w omawianym okresie.

Przyjęta przez Autora cezura czasowa (lata 1945-1975) wydaje się historycznie uzasadniona, ponieważ rok 1975 zamykał szczytowy okres panowania systemu komunistycznego w Polsce. Drugim, znacznie ważniejszym argumentem uzasadniającym tę cezurę jest jednak fakt, że – jak wskazał sam Autor – „lata 1945-1975 okazały się dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego najbardziej obfite w znaczące dlań wydarzenia. Ich apogeum przypadło na lata 1959-1975, tj. okres rządów biskupa Andrzeja Wantuły [...]” (s. 15). A rok 1975 – jak z kolei uzasadnił Autor w zakończeniu – kończył „etap rządów biskupa ordynowanego (wprowadzonego w urząd kościelny) jeszcze przed wojną przez ks. biskupa Juliusza Burschego” (s. 475). Po Andrzeju Wantule wiodącą rolę w Kościele luterzańskim zaczęli bowiem odgrywać duchowni nowego pokolenia, ordynowani już po 1945 r.

Dystans czasowy do opisywanych wydarzeń wydaje się na tyle znaczący, że pozwala Autorowi obiektywnie odnieść się również krytycznie do wielu bolesnych kwestii, mających miejsce w tym Kościele w omawianym okresie. Natomiast kolejne lata historii tego Kościoła, czyli drugi okres PRL (do 1989 r.), będą wymagały dodatkowych oraz równie wnikliwych badań i dalszych studiów.

Jakkolwiek powstało dotychczas wiele przyczynków traktujących o różnych aspektach historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce – zarówno w formie artykułów i esejów, jak też kilku poważniejszych opracowań (nie tylko polskojęzycznych), które Jarosław Kłaczek przywołuje i uwzględnia zarówno w samej pracy, jak też w bogatej bibliografii, to jednak omawiane dzieło jest znakomicie udokumentowaną panoramą dziejów tego środowiska konfesyjnego opartą na warsztatowo bardzo rzetelnej kwerendzie. Autor przebadał bowiem archiwa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a także archiwa prywatne Adama Gasia, Urszuli Wantuły-Rakowskiej i Barbary Żyszkowskiej. Autor skorzystał także z materiałów publikowanych w luterskiej i kalwińskiej prasie kościelnej. Rzetelnie spenetrował również archiwa państwowe, szczególnie Archiwum Akt Nowych – materiały zgromadzone przez Ministerstwo Administracji Publicznej oraz Urząd do Spraw Wyznań, a ponadto archiwa Instytutu Pamięci Narodowej (IPN) – jego siedmiu oddziałów i delegatur w całym kraju³. Autor skorzystał także z archiwów zagranicznych w Czechach, Niemczech, Wielkiej Brytanii i Szwajcarii. Tak szeroko zakrojone badania wymagały od Autora tytanicznej pracy i spędzenia wielu godzin na żmudnych poszukiwaniach materiałów archiwalnych wykorzystanych w swojej pracy badawczej. Przy czym warto podkreślić, że cytując różne dokumenty, zachował konieczny balans pomiędzy źródłami kościelnymi a państwowymi, co sprawia, że rezultaty jego badań historycznych wydają się rzetelne i w wysokim stopniu obiektywne.

Za bezstronnością autora w jego ocenie historii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, jako najpoważniejszego przedstawiciela nurtu protestanckiego w Polsce, przemawia również fakt rzetelnego odniesienia się do wielu trudnych i bolesnych doświadczeń tego Kościoła funkcjo-

³ Chodzi o zasoby oddziałów Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, Gdańsku, Katowicach, Krakowie i Wrocławiu, a także delegatur IPN w Białymstoku i Bydgoszczy.

nującego w skomplikowanych realiach PRL. Do takich kwestii można zaliczyć np. okoliczności odwołania biskupa Jana Szerudy (s. 41-51), okoliczności i skutki wyboru ks. Adama Wegerta na urząd seniora diecezji cieszyńskiej (s. 118-126), kulisy rozłamu wśród warszawskich luteranów związanych z działalnością ks. Zygmunta Michelisa (s. 158-185), nieudaną próbę polonizacji ludności mazurskiej (s. 386-390), którą Autor uznał za „chyba największą porażkę Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego” (s. 18), czy wreszcie konflikty i spory pomiędzy luteranami a metodystami na Mazurach (s. 374-377).

Poza wieloma głównymi wątkami działalności religijnej i społecznej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, które zostały w tej pracy rzetelnie zbadane i opisane, na uwagę zasługują również podniesione dwie kwestie: nieruchomości kościelnych – ich stanu prawnego oraz ich powojennych losów (s. 285-293, 385-386 i 474), a także przyczyn i skutków masowej emigracji luteranów w latach 60. i 70. ubiegłego wieku (s. 373-374 oraz 473). W czasie lektury pracy odnosi się jednak wrażenie, że te dwa bardzo interesujące wątki zostały co prawda uwzględnione w pracy, jednak w stopniu niezadowalającym i zasługują z pewnością na bardziej wnikliwe opracowania.

Interesującą wydaje się również teza Autora mówiąca o braku solidarności Kościołów mniejszościowych wobec reżimu władzy komunistycznej w Polsce powojennej i w konsekwencji o zmarnowaniu szansy odegrania przez nie poważniejszej roli w kształtowaniu ówczesnej rzeczywistości (s. 474). Niniejsza konstatacja domaga się wszakże głębszego zbadania i zweryfikowania w kontekście ówczesnych uwarunkowań politycznych, społecznych oraz na płaszczyźnie relacji z Kościołem rzymskokatolickim, w tym także na tle działalności Polskiej Rady Ekumenicznej, której historia dotychczas nie została jeszcze wnikliwie zbadana i opisana. Wynikami tego rodzaju badań byłyby z pewnością zainteresowane wszystkie działające wtedy Kościoły chrześcijańskie w Polsce. Podobny niedosyt budzi również lektura fragmentu rozdziału III (1.1) traktującego o działalności luteranów w Polskiej Radzie Ekumenicznej, który liczy zaledwie 5 stron tekstu (s. 197-202). Wątek ten zasługuje z pewnością na bardziej dogłębne potraktowanie.

Zasadne wydaje się również zwrócenie uwagi na dwa dość istotne mankamenty kompozycyjne omawianej pracy. Najpoważniejszy z nich dotyczy braku syntetycznych podsumowań poszczególnych rozdziałów pracy, które traktują o ważnych i odmiennych przecież obszarach działal-

ności Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Natomiast całą syntezę i wnioski płynące z tak szeroko zakrojonych studiów historii tej konfesji Autor zawarł jedynie w Zakończeniu, liczącym zaledwie 5 stron, co w przypadku tak obszernej monografii historycznej stwarza ewidentne wrażenie niedosytu.

Część rozdziału III (1.3) pt. „Odnowienie kontaktów ze Śląskim Kościołem Ewangelickim Augsburskiego Wyznania w Czechosłowacji” nie komponuje się logicznie z tytułem 1. podrozdziału („Sytuacja w kraju”), lecz powinien znaleźć się raczej w podrozdziale drugim, który nosi tytuł: „Kontakty z zagranicznymi strukturami kościelnymi”.

Reasumując, należy stwierdzić, że opracowanie Jarosława Kłaczkowa dotyczące historii luteranów w Polsce w latach 1945-1975 jest bardzo ważnym przedsięwzięciem naukowym i kolejną poważną monografią historyczną silnie opartą na szeroko i rzetelnie zbadanych archiwaliach kościelnych i państwowych. Praca ta w znacznym stopniu wzbogaci wiedzę czytelnika, nie tylko profesjonalnych historyków, ale także, a może przede wszystkim samych zainteresowanych swoją historią – czyli członków i sympatyków Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Dzieło to stanowi również kolejny znaczący przyczynek do badań historii Kościołów mniejszościowych w Polsce i ich wzajemnych relacji na płaszczyźnie ekumenicznej – w trudnym i wciąż nie do końca zbadanym okresie PRL.

Andrzej Seweryn

Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa. Próba systematyzacji zagadnienia w aspekcie wymogów formy religijnej, red. A. Tunia, Lublin 2011, ss. 247.

Zawieranie małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej stanowi przedmiot zainteresowania zarówno państwa, jak i związków wyznaniowych. Instytucja ta została wprowadzona do prawa polskiego na mocy Konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r. pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, umożliwiając nupturientom zawarcie małżeństwa cywilnego w toku jednej religijnej ceremonii zaślubin, pod warunkiem spełnienia określonych przesłanek. Stosowanie w praktyce tej formy

stało się możliwe dopiero od 15 listopada 1998 r., kiedy weszły w życie przepisy ustawy z 24 lipca 1998 r. nowelizującej w odpowiednim zakresie kodeks rodzinny i opiekuńczy (KRO) oraz zostały wydane odpowiednie normy wykonawcze.

Kilkunastoletnia praktyka stosowania wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa dowodzi, że niektóre z przyjętych przepisów regulujących tę instytucję zostały ukształtowane w sposób nieprecyzyjny. W konsekwencji ujawniły się dość istotne niejasności prawne. Dotyczą one często rzeczy najbardziej podstawowych, jakimi są przesłanki zawarcia małżeństwa, a wśród nich przesłanki dotyczące złożenia oświadczeń woli o zawarciu małżeństwa cywilnego, udziału kompetentnego czynnika urzędowego podczas tej czynności oraz odmienności płci nupturientów (w przypadku jej zmiany przez jedną ze stron). Pojawiły się również wątpliwości w odniesieniu do takich kwestii szczegółowych, jak: termin przekazania do urzędu stanu cywilnego zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa, treść tego dokumentu oraz podmiot uprawniony czy zobowiązany do dokonania tej czynności. Niejasności i braki proceduralne ujawniły się także w odniesieniu do innych zagadnień związanych z zawarciem i istnieniem małżeństwa cywilnego. Chodzi tu m.in. o prawo osób pozbawionych wolności do wstąpienia w związek małżeński, czy też o przepisy regulujące postępowanie dowodowe w sprawach o nieistnienie zawartego małżeństwa.

Do najnowszej literatury, która przybliży oraz systematyzuje przepisy normujące wyznaniową formę zawarcia małżeństwa, należy zaliczyć książkę pt. *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa. Próba systematyzacji zagadnienia w aspekcie wymogów formy religijnej*. Została ona wydana pod redakcją dr Anny Tuni, która jest adiunktem Instytutu Administracji na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL. Publikacja zawiera teksty prelekcji wygłoszonych przez wielu wybitnych polskich cywilistów i kanonistów podczas konferencji naukowej zorganizowanej w Ulanowie w dniach 26-27 maja 2010 r. przez Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Gospodarce KUL w Stalowej Woli oraz Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego.

Recenzowana publikacja składa się ze wstępu, 18 artykułów naukowych, które podzielono na trzy części tematyczne oraz z indeksu autorów. Pierwsza część monografii, zatytułowana „Zagadnienia cywilistyczne”, obejmuje artykuły dotyczące katalogu i realizacji poszczególnych przesłanek koniecznych do zawarcia małżeństwa (odmienności płci, oświadczeń

woli nupturientów, udziału uprawnionego podmiotu urzędowego, sporządzenia aktu małżeństwa) oraz opracowania o charakterze praktycznym, które odnoszą się do stosowania przepisów regulujących cywilną formę zawarcia małżeństwa. Kolejna część książki, nosząca tytuł „Zagadnienia prawnokanoniczne”, została poświęcona przedmiotowemu zagadnieniu z punktu widzenia przepisów wewnętrznego prawa Kościoła katolickiego, a także innych związków wyznaniowych. Trzecia część monografii traktuje o zagadnieniach o charakterze porównawczym i socjologicznym. Umieszczono w niej artykuły, które ukazują i porównują z przepisami polskimi formę zawarcia małżeństwa stosowaną w takich państwach, jak: Włochy, Liban i Wielka Brytania. A. Tunia umieściła w niej również opracowania dotyczące m.in. stopnia świadomości polskich nupturientów na temat momentu zaistnienia małżeństwa zawieranego w formie wyznaniowej oraz brzmienia tekstu roty oświadczenia o zawarciu małżeństwa (przysięgi małżeńskiej) w wybranych związkach wyznaniowych.

Pierwszy artykuł, rozpoczynający blok zagadnień cywilistycznych, autorstwa ks. prof. dr. hab. Artura Mezglewskiego pt. *Katalog przesłanek koniecznych zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej* składa się z trzech części. Autor zwrócił w nim uwagę na trudności w interpretacji art. 1 § 2 KRO, następnie ukazał przegląd stanowisk przedstawicieli doktryny prawa cywilnego, co do przesłanek zawarcia małżeństwa w formie wyznaniowej, a w ostatniej części przedstawił propozycję katalogu przesłanek koniecznych dla obu form zawarcia małżeństwa, do którego należy zaliczyć: odmiennność płci, jednoczesna obecność stron, złożenie zgodnych oświadczeń, obecność osoby kompetentnej do przyjęcia oświadczeń oraz sporządzenie aktu małżeństwa przez kierownika USC. Według autora dwie pierwsze przesłanki realizowane są w identyczny sposób w obu formach małżeństwa. Kolejne dwie realizowane są w obu formach, ale w sposób zasadniczo różny. Ostatnia odnosi się natomiast jedynie do wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa.

W opracowaniu zatytułowanym *Model zawarcia małżeństwa w prawie polskim a oświadczenia mężczyzny i kobiety jednoczesnego zawarcia małżeństwa w trybie art. 1 § 2 KRO* dr Piotr Zakrzewski wskazał, że obowiązujące w Polsce regulacje prawne uzasadniają twierdzenie o występowaniu zmodyfikowanego obligatoryjnego modelu zawarcia małżeństwa cywilnego. Może być ono zawarte zarówno przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego, jak i przed duchownym (art. 1 § 1 i 2-3 KRO). W uzasadnianiu wyżej wymienionej tezy autor wyróżnił w swoim artykule nastę-

pujące części tematyczne: modele zawarcia małżeństwa w ujęciu prawno-porównawczym i historycznoprawnym, model zawarcia małżeństwa w art. 10 Konkordatu, model zawarcia małżeństwa w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. W przedstawionych wnioskach zauważył, że zawarcie małżeństwa jest zagadnieniem niezwykle złożonym, gdyż przecinają się tu dwa niezależne porządki prawne – państwowy i wewnętrzny kościoła lub innego związku wyznaniowego. Mimo że art. 10 Konkordatu zakładał, iż zawarcie małżeństwa kanonicznego wywoła skutki związane z zawarciem małżeństwa w prawie polskim, na tle art. 1 § 2 i 3 KRO mamy do czynienia z odmienną koncepcją, która – zdaniem większości – zakłada jednocześnie zawarcie przez mężczyznę i kobietę dwóch związków małżeńskich – jednego, odnoszącego się do prawa wewnętrznego wspólnoty wyznaniowej i drugiego, podlegającego prawu polskiemu. Zaletą tej koncepcji jest zachowanie autonomii między zawartymi w dwóch porządkach prawnych związkami małżeńskimi. Ich istnienie czy ważność oraz wywołane skutki mogą być rozpatrywane oddzielnie i niezależnie od siebie przez organy właściwe w danych porządkach prawnych. Po ratyfikacji Konkordatu i związanych z tym zmianach w prawie polskim, ustawodawca nie zdecydował się wprowadzić do polskiego porządku prawnego małżeństwa wyznaniowego wywołującego skutki cywilne, narażając się tym samym na zarzut niewykonania umowy międzynarodowej. Można mieć również wątpliwości, czy obowiązujące regulacje sprzyjają realizacji prawa do wolności sumienia i wyznania, które zostały zagwarantowane w Konstytucji RP.

Wnikliwego opracowania dokonał dr hab. Dariusz Walencik, prof. UO. W artykule *Odmienność płci jako przesłanka konieczna zawarcia małżeństwa w prawie polskim i w prawie kanonicznym* autor podjął szczegółową analizę jednej z koniecznych przesłanek do zawarcia małżeństwa, jaką jest występująca zarówno w prawie polskim, jak i w prawie kanonicznym, przesłanka różnicy płci. Przy omawianiu zagadnienia transseksualizmu cywilista zwrócił uwagę na to, że doktryna kanonistyczna zajmuje się dwoma problemami: dopuszczeniem do zawarcia małżeństwa oraz, gdyby doszło do rzekomego małżeństwa dwóch osób tej samej płci, określeniem podstaw prawnych stwierdzenia jego nieistnienia. W przypadku zawierania małżeństwa cywilnego w formie cywilnej, gdy nie są spełnione wszystkie konieczne przesłanki wymienione w art. 1 § 1 KRO, w tym przesłanka różnicy płci nupturientów, złożenie oświadczeń przez strony nie wywołuje żadnych skutków. Gdy zawierane jest małżeństwo cywilne

w formie wyznaniowej, oprócz wyżej wymienionych przesłanek wymagane są dodatkowe przesłanki konieczne. Małżeństwo takie nie jest zawarte, jeżeli nie wystąpiła przesłanka zawarcia małżeństwa wobec duchownego upoważnionego przez prawo wewnętrzne związku wyznaniowego do przyjmowania oświadczeń o zawarciu małżeństwa oraz nie sporządzono aktu małżeństwa. Niedopełnienie którejkolwiek z koniecznych przesłanek wymaganych przez ustawę sprawia, że małżeństwo nie zostaje w ogóle zawarte i po prostu nie istnieje. W wyznaniowej formie zawarcia małżeństwa cywilnego ważność bądź nieważność małżeństwa kanonicznego nie stanowi przesłanki zaistnienia małżeństwa cywilnego. Przesłanką tą jest zdarzenie prawne, które polega na złożeniu przez nupturientów oświadczeń o zawarciu małżeństwa (poprzedzone oświadczeniem o wywarceniu skutków cywilnych) wobec duchownego upoważnionego przez prawo kanoniczne do przyjmowania oświadczeń o zawarciu małżeństwa oraz na sporządzeniu przez kierownika Urzędu Stanu Cywilnego aktu małżeństwa. Złożenie przez nupturientów oświadczeń o zawarciu małżeństwa (poprzedzone oświadczeniem o wywarceniu skutków cywilnych) wobec duchownego upoważnionego przez prawo kanoniczne do asystowania przy zawieraniu małżeństwa oraz sporządzenie przez upoważnionego duchownego zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa, a w konsekwencji sporządzenie przez kierownika USC aktu małżeństwa, powoduje zawarcie ważnego małżeństwa cywilnego, nawet gdy z punktu widzenia prawa kanonicznego byłoby ono nieważne lub nieistniejące. Opisana przez autora sytuacja może mieć miejsce wtedy, gdy nupturient-transseksualista przyjął chrzest po zmianie płci i aktu urodzenia, lub po zmianie płci i aktu urodzenia podaje się za nieochrzczonego bądź niewierzącego lub należy do wspólnoty religijnej chrześcijańskiej dopuszczającej zmianę danych w akcie chrztu.

W artykule zatytułowanym *Podmiot urzędowy zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej* dr Anna Tunia przedstawiła sposób, w jaki polski ustawodawca dokonał określenia duchownego jako podmiotu kompetentnego do przyjęcia oświadczeń stron o zawarciu małżeństwa, ukazała konsekwencje przyjętych rozwiązań oraz podała propozycje przeprowadzenia koniecznych zmian w obowiązujących przepisach. W opinii autorki przepisy prawa polskiego dotyczące duchownego jako podmiotu uprawnionego do przyjęcia oświadczeń o zawarciu małżeństwa zostały ukształtowane w sposób nieprawidłowy i powinny zostać jak najszybciej zmienione. Przeprowadzane zmiany powinny być skoncentro-

wane na wprowadzeniu instytucji licencji państwowych do przyjmowania oświadczeń o zawarciu małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej oraz na ustaleniu rzeczowego katalogu osób do tego uprawnionych.

W kolejnym opracowaniu pt. *Postępowanie dowodowe w sprawach o ustalenie nieistnienia małżeństwa* dr hab. Agnieszka Góra-Błaszczkowska, prof. UWM, zajęła się powództwem o ustalenie nieistnienia małżeństwa, pojęciem dowodu oraz omówieniem takich środków dowodowych w postępowaniu cywilnym, jak: dokumenty, zeznania świadków, opinie biegłych i przesłuchanie stron. Autorka zauważyła, że sprawy o ustalenie nieistnienia małżeństwa zalicza się do tych spraw, które najczęściej toczą się przed sądami powszechnymi. Z punktu widzenia procesualisty cywilnego są one niezwykle interesujące. Świadczy o tym m.in. regulacja tego postępowania zawarta w art. 447-451 kodeksu postępowania cywilnego. Jednym z wielu interesujących rozwiązań, które wprowadza przywołana regulacja, jest możliwość wytoczenia powództwa po śmierci jednego albo nawet obojga małżonków.

Dr Michał Chajda w artykule pt. *Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika* dokonał szczegółowej analizy norm prawa rodzinnego i kodeksu cywilnego (KC), które są stosowane przy zawieraniu małżeństwa przez pełnomocnika. Mimo że w treści opracowania nie zostały wydzielone punkty tematyczne, autor podzielił analizowane przepisy na trzy zasadnicze grupy. Do pierwszej zaliczył art. 6 KRO, wprowadzający dodatkowe wymogi dotyczące składania oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa przez pełnomocnika, oraz art. 16 KRO, który ogranicza możliwość unieważnienia małżeństwa zawartego przez pełnomocnika, gdyż przywołane normy nie posiadają swojego odpowiednika w KC. W drugiej grupie umieścił te regulacje KC, które nie mogą być stosowane przy zawarciu małżeństwa przez pełnomocnika ze względu na to, że byłyby to sprzeczne z podstawowymi założeniami prawa rodzinnego i groziłyby służyć interesom stron. Przykładem tego typu przepisu jest art. 108 KC dotyczący m.in. czynności „z samym sobą”, gdy pełnomocnik jest jednocześnie drugą stroną danej czynności prawnej. Pozostałe przepisy KC dotyczące pełnomocnictwa według autora powinny znaleźć się w trzeciej grupie, gdyż mogą być one stosowane w odniesieniu do typowych stosunków cywilnoprawnych, jak również do specyficznych relacji prawa rodzinnego.

W opracowaniu zatytułowanym *Zasady biegu 5-dniowego terminu z art. 8 § 3 KRO* dr Małgorzata Balwicka-Szczyrba zwróciła uwagę na to, że zawarcie małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnoprawnymi

wymaga spełnienia dodatkowych przesłanek w stosunku do art. 1 § 1 KRO. Jedną z nich jest dostarczenie przez duchownego stosownych dokumentów do urzędu stanu cywilnego. Po określeniu zasad odnoszących się do ustalania początku i końca biegu 5-dniowego terminu z art. 8 § 3 KRO, którego zachowanie wywołuje istotne skutki w stosunkach cywilnoprawnych, autorka podjęła refleksję nad możliwością zawieszenia tego terminu z powodu siły wyższej. W zakończeniu M. Balwicka-Szczyrba podkreśliła, że po nowelizacji KRO ustawą z dnia 6 listopada 2008 r. przy obliczaniu biegu 5-dniowego terminu nie uwzględnia się dni uznanych ustawowo za wolne od pracy. Doniosłe znaczenie w praktyce ma możliwość uzyskania przerwy biegu terminu ze względu na klauzulę „siły wyższej”. Mimo iż katalog przesłanek kwalifikowanych jako siła wyższa nie jest jednolicie ujmowany w literaturze, nadanie szczególnego charakteru przesłance siły wyższej w rozumieniu art. 8 § 3 KRO ze względu na specyfikę stosunków rodzinno-prawnych należy uznać za słuszne.

Problem ograniczenia prawa do zawarcia małżeństwa przez osobę pozbawioną wolności stał się przedmiotem rozważań mgr. Michała Skwarzyńskiego. Autor przedstawił w artykule zagadnienia dotyczące prawa do związku małżeńskiego i do zawarcia jego w formie wyznaniowej, kwestie związane z ograniczeniem praw osób pozbawionych wolności, dopuszczalne ograniczenia prawa do zawarcia małżeństwa przez osobę pozbawioną wolności oraz stanowisko Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wobec ingerencji administracji więziennej w Polsce w prawo człowieka do zawarcia małżeństwa, które zostało wyrażone w wyroku z dnia 5 stycznia 2010 r. W podsumowaniu autor wskazał na konieczność wypracowania procedury określającej, w jaki sposób należy zorganizować ceremonię ślubną w zakładzie karnym, jak badać ewentualne wystąpienie przesłanek odmowy zgody, jak zorganizować związek małżeński. Wyraził również postulat, że niezbędną rzeczą jest podjęcie współpracy z tymi związkami wyznaniowymi, przed którymi zawarcie związku małżeńskiego wywołuje skutki cywilnoprawne.

Opracowanie ks. prof. dr. hab. Wojciecha Góralskiego rozpoczyna kolejną część recenzowanej pozycji, w której traktuje się o zagadnieniach prawnokanonicznych. W artykule pt. *Wady zgody małżeńskiej określone w kan. 1095, n. 1, 1097 § 1 i 1103 KPK oraz wady oświadczeń woli składanych przy zawieraniu małżeństwa podlegającego prawu polskiemu określone w art. 15 § 1 pkt 1-3 KRO* autor zauważył, że zarówno wady kanonicznej zgody małżeńskiej, jak i ich „odpowiedniki” w postaci wad

oświadczeń określonych w art. 1 § 1-2 KRO znalazły właściwy oddźwięk zarówno w ustawodawstwie kanonicznym, jak i w polskim prawie rodzinnym. Usankcjonowanie tych wad nieważnością małżeństwa (w prawie kanonicznym) oraz możliwością unieważnienia związku (w prawie polskim) stanowi wyraz troski jednego i drugiego ustawodawcy o ważności instytucji małżeńskiej oraz dobro samych małżonków. Po przeanalizowaniu uregulowań przyjętych w prawie kanonicznym i w prawie polskim autor zauważył, że między trzema wadami kanonicznego konsensu małżeńskiego i odpowiadającymi im wadami oświadczeń składanych przy zawieraniu małżeństwa podlegającymi prawu polskiemu występują liczne podobieństwa. Najwięcej podobieństw widać między brakiem wystarczającego używania rozumu w KPK i stanem wyłączającym świadome wyrażenie woli w KRO, a także między błędem co do osoby w KPK i błędem co do tożsamości drugiej strony w KRO. Znacznie mniejsze podobieństwo zachodzi natomiast między przymusem lub bojaźnią w prawie kanonicznym, a bezprawną groźbą w prawie polskim. We wszystkich zaś przypadkach zachodzi istotna różnica odnośnie do czasu określonego dla wystąpienia z powództwem o stwierdzenie nieważności małżeństwa w KPK, czy o unieważnienie małżeństwa w KRO. Niezachowanie przesłanek, nawet koniecznych, zawarcia małżeństwa kanonicznego nie ma wpływu na zawarcie małżeństwa podlegającego prawu polskiemu. Do zaistnienia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu nie wymaga się, aby małżeństwo wyznaniowe, a więc i kanoniczne, było ważnie zawarte. Dla ustawodawcy polskiego istotny jest fakt „zewnątrznej” celebracji małżeństwa kanonicznego w formie zwyczajnej lub w formie nadzwyczajnej, jednak z udziałem duchownego. Skoro niezachowanie wymogów prawa kanonicznego nie ma wpływu na zawarcie małżeństwa podlegające prawu polskiemu, to w przypadku niespełnienia nawet przesłanki koniecznej prawa kanonicznego dotyczącej zgody małżeńskiej, małżeństwo podlegające prawu polskiemu, mimo nieważności małżeństwa kanonicznego, może zaistnieć, mimo że jest wrzuszalne, czyli podlegające unieważnieniu.

W artykule pt. *Uzupełnienie uprawnienia do asystowania przy zawarciu małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi* ks. dr hab. Jan Krajczyński, prof. UKSW, zwrócił uwagę na przesłanki istnienia małżeństwa zawieranego w formie konkordatowej, na charakterystykę osób posiadających uprawnienie do asystowania przy zawarciu małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi, na naturę, zakres i okoliczności, w których może być uzupełnione uprawnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństwa

kanonicznego oraz na konsekwencje natury prawnej aktu uzupełnienia uprawnienia do asystowania przy zawarciu małżeństwa konkordatowego i braku takiego aktu. W podsumowaniu autor stwierdził, że zawarcie małżeństwa konkordatowego powoduje powstanie dwóch rodzajów stosunków normatywnych. Zniweczenie jednego z nich nie ma automatycznego wpływu na istnienie drugiego. W przypadku zaistnienia okoliczności przewidzianych w kan. 144 § 1 KPK, uzupełnienie uprawnienia do asystowania przy zawarciu małżeństwa i prawa do udzielenia delegacji tego upoważnienia warunkuje wprost ukonstytuowanie się stosunku małżeństwa kanonicznego. W opinii J. Krajczyńskiego zasada *supplet Ecclesia* nie ma natomiast żadnego wpływu na ukształtowanie się cywilnoprawnej więzi małżeńskiej. Istnienie, czy nieistnienie skutków cywilnych małżeństwa konkordatowego jest uwarunkowane tylko i wyłącznie realizacją przesłanek konstytucyjnych określonych przez polskie prawo.

W opracowaniu pt. *Nieważność małżeństwa zawieranego w formie konkordatowej z racji braku lub wady formy kanonicznej* autorstwa ks. prof. dr. hab. Ryszarda Szytchmilera zostały ukazane przesłanki konieczne do zawarcia małżeństwa kanonicznego i małżeństwa według KRO oraz szczegółowe wymagania Konkordatu polskiego w zakresie form zawierania małżeństwa. Autor artykułu przedstawił także skutki braku lub wady formy kanonicznej dla ważności zawieranego małżeństwa konkordatowego oraz do zaistnienia małżeństwa cywilnego. We wnioskach ogólnych wyjaśnił, że przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego prawodawca kościelny dokładniej określa osobę duchownego odbierającego oświadczenia nupturientów. Według prawa polskiego duchowny określony jest w sposób bardziej ogólny; wystarczy, aby był to jakikolwiek duchowny danego kościoła, działający choćby w zastępstwie określonego stanowiskiem duchownego. Zawieranie małżeństwa w formie nadzwyczajnej ma inne uproszczenie w prawie kanonicznym, a inne w prawie polskim. W prawie kanonicznym małżeństwo może być zawierane bez udziału świadka urzędowego (duchownego). W systemie prawa polskiego duchowny musi być zawsze obecny, rezygnuje się natomiast z przedstawienia wymaganych zazwyczaj dokumentów. Wskutek zawierania małżeństwa konkordatowego może zaistnieć sytuacja, że ważne będzie małżeństwo kanoniczne, a nie zaistnieje małżeństwo cywilne. Może też zdarzyć się sytuacja odwrotna, że zaistnieje małżeństwo cywilne, a kanoniczne będzie nieważne. Uzasadnione jest więc badanie w odrębnych procesach, jak

to postanowiono w art. 11 Konkordatu polskiego, ważności małżeństwa kanonicznego oraz zaistnienia małżeństwa cywilnego.

Mgr Andrzej Siciński przygotował artykuł noszący tytuł *Małżeństwa cywilne w formie wyznaniowej na przykładzie Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP*. Autor wyjaśnił w nim, że Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w RP akceptuje trzy formy zawarcia małżeństwa: małżeństwo cywilne, małżeństwo cywilne i następujące po nim małżeństwo wyznaniowe oraz małżeństwo wyznaniowe ze skutkami cywilnymi, określane też jako małżeństwo cywilne w formie wyznaniowej. Do przesłanek zawarcia małżeństwa wyznaniowego należy zaliczyć: monogamiczność, heterogeniczność, obecność osoby uprawnionej do przeprowadzenia obrzędu zaślubin, monowyznaniowość, posiadanie biblijnego prawa do ponownego małżeństwa (w przypadku ponownego małżeństwa), odbycie szkolenia przedmałżeńskiego. Według A. Sicińskiego, pierwsze trzy przesłanki powinny być traktowane jako konieczne do zawarcia ważnego małżeństwa w Kościele adwentystów, gdyż pokrywają się one z wymaganiami stawianymi przez KRO małżeństwu cywilnym zawierany w formie wyznaniowej. Pozostałe przesłanki nie mają żadnego wpływu na wywołanie skutków cywilnych małżeństwa.

Kolejne opracowanie pt. *Forma zawarcia małżeństwa w prawie katolickich Kościołów wschodnich* zostało przygotowane przez bp. dr. Krzysztofa Nitkiewicza. Autor nie ma w swoim artykule żadnych podpunktów, które zapewniłyby dużo lepszą przejrzystość omawianego materiału. Analizując dyspozycje Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW) zawarte w kan. 828-842, zwrócił uwagę na to, że: „§ 1. Tylko te małżeństwa są ważne, które są zawierane z zachowaniem świętego obrzędu wobec Hierarchy miejsca lub proboszcza miejsca lub kapłana, który od jednego z nich otrzymał upoważnienie do błogosławienia małżeństw i wobec przynajmniej dwóch świadków [...]. § 2. Za święty uważany jest obrzęd z udziałem kapłana asystującego i błogosławiącego”. K. Nitkiewicz wskazał, że w niebezpieczeństwie śmierci, gdy kompetentny kapłan jest nieosiągalny lub nie można się do niego udać bez poważniejszej niedogodności, oraz poza niebezpieczeństwem śmierci, jeśli przewiduje się, iż takie okoliczności będą trwały przez miesiąc, kan. 832 KKKW przewiduje wyrażenie zgody małżeńskiej wobec samych świadków. W powyższych sytuacjach prawodawca zobowiązuje nowożeńców, aby sukcesywnie, jak najszybciej poprosili kapłana o pobłogosławienie ich małżeństwa, nawet choćby był nim kapłan akatolicki. Przy małżeństwie mieszanym, zgodnie kan. 834

KKKW, oprócz wyrażenia zgody małżeńskiej, do ważności małżeństwa wymaga się błogosławieństwa kapłańskiego. W opinii autora przedstawione różnice w relacji do wymogów prawa Kościoła łacińskiego powinny być znane pracownikom kurii diecezjalnych oraz duszpasterzom Kościoła rzymskokatolickiego. Dzięki temu będzie można zagwarantować ważność małżeństwa sakramentalnego oraz jego ewentualne skutki cywilne.

Kolejna część książki obejmująca zagadnienia porównawcze i socjologiczne rozpoczyna się od artykułu dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego, prof. ChAT, zatytułowanego *Przesłanki zawarcia małżeństwa i partnerstwa cywilnego w prawie angielskim*. Autor omówił w nim istotę małżeństwa i partnerstwa cywilnego, przeszkody, formę i katalogi przesłanek do ich zawarcia. Autor wskazał, że w prawie angielskim oraz w innych jurysdykcjach państwa brytyjskiego małżeństwo pozostaje monogamicznym związkiem heteroseksualnym. Parlament Wielkiej Brytanii, tworząc instytucję partnerstwa cywilnego, upodobnił ją w olbrzymim stopniu do małżeństwa. W brytyjskiej doktrynie prawa mówi się o partnerstwie cywilnym, gdyż jest ono „we wszystkim jak małżeństwo z wyjątkiem nazwy” („marriage in everything but name”). Podobieństwo między małżeństwem a partnerstwem cywilnym w prawie angielskim jest widoczne także w zakresie przesłanek zawarcia tych związków. Jest ono niemal całkowite, a zasadnicza różnica dotyczy przesłanki wymaganej płci nupturientów i kandydatów do partnerstwa.

Przedmiotem naukowych rozważań ks. dr. hab. Piotra Stanisza, prof. KUL, stał się temat *Zawarcie małżeństwa w formach wyznaniowych w prawie włoskim*. Autor podzielił swój artykuł na następujące części tematyczne: rys historyczny, ogłoszenie zapowiedzi i potwierdzenie braku przeszkód, celebrowanie małżeństwa, wpisanie małżeństwa do akt stanu cywilnego. W podsumowaniu autor wskazał, że rozwiązania dotyczące możliwości zawarcia małżeństwa w formie wyznaniowej odznaczają się we Włoszech dość dużym zróżnicowaniem, w zależności od tego, czy podstawę prawną stanowią postanowienia Konkordatu, unormowania zawarte w ustawach odnoszących się do poszczególnych niekatolickich związków wyznaniowych, czy też przepisy o kultach dopuszczonych. Zasadność odmienności niektórych rozwiązań słusznie stanowi przedmiot sporów i dyskusji. Na szczególne podkreślenie zasługuje jednak fakt, że możliwość zawarcia małżeństwa w formie wyznaniowej postrzegana jest jako ważna konsekwencja wolności religijnej, którą zagwarantowano członkom wszystkich uznanych wspólnot religijnych.

Artykuł pt. *Wybrane aspekty zawarcia małżeństwa w świetle prawa Republiki Libańskiej* autorstwa dr. Piotra Sadowskiego został podzielony na cztery części. W pierwszej części opracowania autor przywołał najważniejsze fakty historyczne rzutujące na porządek prawny oraz przedstawił uwagi natury socjologicznej dotyczące małżeństw zawieranych w Libanie. Następnie ukazał podstawy prawne zawarcia małżeństwa w świetle tamtejszego prawa. W trzeciej części P. Sadowski przedstawił ustawę z dnia 2 kwietnia 1951 r., która odnosi się do relacji między chrześcijanami i Żydami. W ostatniej części autor scharakteryzował charakterystyczne małżeństwa czasowe Szytów. W podsumowaniu autor wskazał, że przepisy Republiki Libańskiej w zakresie zawarcia małżeństwa mogą być czasami niezrozumiałe dla osób przesiąkniętych mentalnością zachodnią, gdyż wyrażają one wielkie przywiązanie do spraw religijnych. Na terenie Libanu nie można zawrzeć małżeństwa wyłącznie w formie cywilnej. Związki cywilne zawarte poza granicami tego państwa uznawane są na mocy rozporządzenia z 1936 r. Narzeczeni, którzy nie chcą zawrzeć małżeństwa wedle przepisów swojego związku wyznaniowego, najczęściej udają się na Cypr. W przypadku rozwodu stosuje się przepisy tego państwa, w którym małżeństwo zostało zawarte. Prawo spadkowe regulowane jest przepisami danej wspólnoty religijnej. Dzięki prawu statutów personalnych Republika Libanu może utrzymać pokój między obywatelami przekonanymi do monogamii i tymi, którzy popierają poligamię.

W opracowaniu, które nosi tytuł *Moment zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej w odczuciu społecznym* ks. dr hab. Włodzimierz Broński, prof. KUL, ukazał wyniki badań przeprowadzonych techniką wywiadu w dniach od 1 maja do 20 maja 2010 r. za pomocą kwestionariusza, który został przesłany drogą pocztową i internetową do wybranych parafii rzymskokatolickich w Polsce. W kwestionariuszu pojawiły się następujące pytania: Czy można zawrzeć małżeństwo o skutkach wyłącznie kanonicznych? Jakie przesłanki są konieczne do ważnego zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej? Kiedy ma miejsce złożenie oświadczeń woli o uzyskaniu skutków cywilnych? Co potwierdzają podpisy złożone przez małżonków na formularzu zaświadczenia? Kiedy są podpisywane druki urzędowych zaświadczeń o zawarciu małżeństwa? Czy zawarcie małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej wymaga złożenia oświadczenia woli odrębnego od kościelnej przysięgi małżeńskiej? Kiedy dokonuje się uznanie małżeństwa zawartego wobec duchownego przez prawo polskie? Czy duchowny pouczał o skutkach cywilnych małżeństwa

zawieranego w kościele? Na rozesłaną ankietę odpowiedziało 70 osób z 11 diecezji. Do ostatecznej analizy autor zakwalifikował 57 kwestionariuszy. Przeprowadzone badania ankietowe wskazały, że duchowni pouczają przygotowujących się do zawarcia małżeństwa o skutkach cywilnych małżeństwa zawieranego w kościele. W opinii autora artykułu przedstawiony stan faktyczny nie jest jednak zadowolający i domaga się określonych zmian w sposobie przygotowywania nupturientów do zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej.

Dr Anna Sylwestrzak w opracowaniu pt. *Oświadczenia o zawarciu małżeństwa w prawie wewnętrznym poszczególnych związków wyznaniowych* wyjaśniła, że złożenie przysięgi małżeńskiej jest typowym elementem obrzędów zawierania małżeństwa, który występuje w większości związków wyznaniowych. Przysięgi małżeńskie mogą być podzielone na te, które są ustalone w prawie wewnętrznym związków wyznaniowych oraz na przysięgi, których brzmienie układają nupturienti w porozumieniu z duchownym. Przy zastosowaniu kryterium symetryczności można rozróżnić przysięgi małżeńskie jednobrzmiące dla mężczyzny i kobiety oraz przysięgi o odmienniej treści dla każdego z nupturientów. Analiza porównawcza treści poszczególnych przysięg małżeńskich w różnych związkach wyznaniowych pozwala na wyróżnienie typowych elementów ślubowania, do których zalicza się: oświadczenie o zawarciu małżeństwa oraz elementy dodatkowe. Elementy dodatkowe można podzielić na: oświadczenie o powzięciu określonych obowiązków małżeńskich, odwołanie do Boga, podkreślenie publicznego charakteru aktu zawarcia małżeństwa, zwrócenie uwagi na uroczysty charakter aktu zawarcia małżeństwa, inne elementy. Szkoda, że zarysowane przez autorkę podziały nie mają swojego potwierdzenia w podziale punktowym artykułu. Warto również dodać, że A. Sylwestrzak dołączyła do swojego opracowania aneks zawierający teksty oświadczeń o zawarciu małżeństwa w poszczególnych kościołach i związkach wyznaniowych.

W ostatnim artykule pt. *Przymioty i dobra małżeństwa z uwzględnieniem orzecznictwa Sądu Duchownego w Opolu jako trybunału I instancji dla diecezji opolskiej i gliwickiej w latach 1994- 2004* dr hab. Andrzej Szymański, prof. UO, zajął się problematyką dotyczącą istotnych przymiotów i dóbr małżeństwa. Po wyjaśnieniu, na czym polega jedność i nierozzerwalność, autor wskazał, jak należy rozumieć dobro potomstwa, dobro wierności oraz dobro sakramentu. W ostatniej części opracowania autor scharakteryzował sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa, które

były rozpatrywane w opolskim Sądzie Duchownym w latach 1994-2004 z tytułu wykluczenia jedności, nierozzerwalności lub któregoś z dóbr małżeństwa (symulacji).

Podsumowując powyższe uwagi, należy zauważyć, że staranność i kompetencja, z jaką przywołani wcześniej autorzy przygotowali swoje opracowania, oraz bogactwo i różnorodność zawartego w nich materiału, sprawiają, że recenzowana pozycja, wydana pod naukową redakcją A. Tuni, może być uznana za bardzo wartościową lekturę, która porządkuje zasadnicze problemy dotyczące przesłanek i formy zawarcia małżeństwa cywilnego przed duchownym. Książka zatytułowana *Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa. Próba systematyzacji zagadnienia w aspekcie wymogów formy religijnej* inicjuje interdyscyplinarny dialog między przedstawicielami trzech dyscyplin: prawa cywilnego, prawa wyznaniowego i prawa kanonicznego. Mimo nielicznych zastrzeżeń, zasługuje ona na szczególną uwagę wykładowców i studentów, którzy podejmują refleksję nad rolą i znaczeniem prawa cywilnego i kanonicznego oraz osób zajmujących się jego aplikacją w życiu codziennym. Bez wątpienia monografia może przyczynić się do lepszego poznania zagadnień związanych z przesłankami koniecznymi zawarcia małżeństwa w aspekcie wymogów formy religijnej.

Grzegorz Delmanowicz

***Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, red. L. De Gregorio, Bologna: Il Mulino 2012, ss. 265.**

Proces integracji europejskiej i jego znaczenie dla kościołów i innych związków wyznaniowych są od lat przedmiotem zainteresowania specjalistów z zakresu prawa wyznaniowego. Nowym impulsem dla badaczy stało się podpisanie i wejście w życie Traktatu z Lizbony. W konsekwencji dokonanych na jego mocy zmian, w obowiązującym unijnym prawie pierwotnym znalazł się przepis (art. 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej; dalej: TfUE), który w całości poświęcono statusowi podmiotów wyznaniowych (a obok nich organizacjom światopoglądowym). Ponadto „moc równą traktatom” nadano Karcie Praw Podstawowych, zawiera-

jącej ważne unormowania wyznaniowe oraz zapowiedziano przystąpienie Unii do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Nowe regulacje stanowią przynajmniej częściową odpowiedź na formułowane uprzednio wątpliwości. Wiązą się jednak także z powstaniem nowych problemów badawczych. Recenzowana publikacja jest jedną z pierwszych prób udzielenia kompleksowej odpowiedzi na pytania o miejsce, jakie w Unii Europejskiej po zmianach wprowadzonych Traktatem z Lizbony jest zarezerwowane dla religii i związków wyznaniowych. Stanowi jednocześnie – o czym we *Wprowadzeniu* przypomina Giorgio Feliciani – kontynuację naukowej refleksji, którą zapoczątkowano w trakcie sympozjum zorganizowanego w Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie w 1999 r. (materiały konferencyjne ogłoszono drukiem w pracy pt. *Chiese, associazioni, comunità religiose e organizzazioni non confessionali nell'Unione europea*, red. A. Chizzoniti, Milano: Vita e Pensiero 2002). Również recenzowana publikacja jest owocem sympozjum, które – jak wynika z zamieszczonego w niej przesłania Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej, kard. Tarcisio Bertone – zostało zorganizowane przez Centrum Studiów nad Kościelnymi Jednostkami Organizacyjnymi (*Centro Studi sugli Enti Ecclesiastici*), kierowane przez prof. Felicianiego.

Wyjaśniając we *Wstępie* założenia publikacji, Laura De Gregorio zwraca uwagę, że za podstawowy punkt odniesienia przyjęto przepisy unijnego prawa pierwotnego dotyczące dialogu Unii Europejskiej z kościołami i innymi wspólnotami wyznaniowymi oraz odnoszące się do reguł określających sposób działania tej organizacji międzynarodowej (zasady kompetencji powierzonych, subsydiarności i proporcjonalności). Ważnym celem publikacji uczyniono jednak również odpowiedź na pytanie o pośredni wpływ, jaki przepisy prawa pochodnego i praktyka instytucji unijnych wywierają na prawo poszczególnych państw w obszarach, które nie zostały formalnie włączone w zakres kompetencji Unii.

Trzon opracowania stanowi 15 tekstów poświęconych różnym aspektom problematyki statusu prawnego związków wyznaniowych w prawie Unii Europejskiej i przepisach krajowych jej państw członkowskich. Autorami tych opracowań są w większości włoscy naukowcy oraz przedstawiciele organizacji reprezentujących Kościół katolicki i inne chrześcijańskie wspólnoty religijne wobec instytucji unijnych. Punkt wyjścia rozważań o charakterze merytorycznym stanowi omówienie złożonej kwestii pryma-

tu prawa unijnego. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Autor tego omówienia (Cesare Mirabelli) uwzględnił nie tylko koncepcje prawnoteoretyczne, ale również stanowisko sądów konstytucyjnych niektórych państw europejskich.

Trzy kolejne opracowania poświęcono podstawowym problemom współczesnego unijnego prawa wyznaniowego. Francesco Margiotta Broglio zaprezentował postanowienia Traktatu z Lizbony odnoszące się do wspólnot religijnych i światopoglądowych. Na polemikę zasługiwała by jednak krytyka, jakiej poddał on koncepcję przyjętą przy opracowywaniu tzw. Klauzuli kościelnej (stanowiącej dziś treść art. 17 ust. 1-2 TfUE). Piotr Mazurkiewicz omówił problematykę (braku) kompetencji Unii Europejskiej w sprawach religijnych. W tym kontekście podjął również kwestię teoretycznych i praktycznych problemów dialogu, o którym mowa w art. 17 ust. 3 TfUE, wyciągając wnioski z dotychczasowej działalności Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej. Natomiast Richard Puza zajął się wpływem prawa unijnego na status związków wyznaniowych w państwach członkowskich. Trafnie zwrócił uwagę, że pomimo obowiązywania zasady poszanowania przez Unię Europejską krajowego statusu wspólnot religijnych, istnieje przynajmniej kilka dróg zbliżania prawa wyznaniowego poszczególnych państw.

Autorzy trzech następnych tekstów (Duarte Da Cunha, Gianni Long oraz Aldo Giordano) skoncentrowali się na naturze, działalności i doświadczeniach z prac kościelnych „przedstawicielstw” przy instytucjach europejskich, rozwijając tym samym wątki podjęte wcześniej przez Mazurkiewicza. Przedmiotem tych opracowań uczyniono kolejno działalność Rady Konferencji Biskupów Europy, Konferencji Kościołów Europejskich oraz Stałego Obserwatora Stolicy Apostolskiej przy Radzie Europy. Na szczególną uwagę zasługuje, dokonana przez Longa, prezentacja wspólnego dokumentu, który został przyjęty 27 kwietnia 2010 r. przez Konferencję Kościołów Europejskich i Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, na temat dialogu Unii Europejskiej z podmiotami wyznaniowymi.

Kolejne opracowanie, którego autorką jest Marta Cartabia, poświęcono krytyce multiplikowania „nowych praw człowieka”, czemu sprzyja działalność Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Analizując dwa wyroki wydane przez ten Trybunał w 2010 r. (*S. H. i inni przeciwko Austrii* oraz *Schalk i Kopf przeciwko Austrii*), Autorka zasadnie dostrzegła w nich tendencję do wyodrębnienia z prawa do prywatności (art. 8 Europejskiej Konwencji) szczegółowych „praw”: do posiadania potomstwa oraz do

zawarcia „małżeństwa” homoseksualnego. Zwróciła również uwagę na zagrożenia, które wiążą się z uznawaniem tego rodzaju „praw”. Należy podkreślić, że uwzględnienie tego gruntownego opracowania w publikacji poświęconej sytuacji prawnej związków wyznaniowych w Unii Europejskiej w pełni zasługuje na aprobatę. Znajduje bowiem swoje uzasadnienie w traktatowym postanowieniu o przystąpieniu Unii do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz w przynależności omawianych „praw” do sfery będącej przedmiotem intensywnego zainteresowania związków wyznaniowych.

Pozostałe teksty zawarte w omawianej publikacji są poświęcone wpływowi, jaki przepisy unijne wywierają na unormowania państw członkowskich w odniesieniu do spraw posiadających znaczenie dla związków wyznaniowych. Mauro Rivella skoncentrował się na obowiązujących we Włoszech unormowaniach odnoszących się do kościelnych jednostek organizacyjnych i dóbr kościelnych. Podejmując temat ich opodatkowania, ustosunkował się również do zarzutów dotyczących ich rzekomego uprzywilejowania oraz domniemanej niezgodności zasad tego opodatkowania z unijnymi przepisami o uczciwej konkurencji. Przy uwzględnieniu podobnej perspektywy Andrea Pedrone omówił status organizacji *non profit*. Odnosząc się do właściwie dobranego orzecznictwa luksemburskiego Trybunału Sprawiedliwości (przede wszystkim wyroki w sprawach *Stauffer* oraz *Persche*), trafnie zwrócił uwagę na konsekwencje obowiązku przestrzegania przez państwa członkowskie zasady niedyskryminacji (rozpatrywanej w kontekście swobody przepływu kapitału) oraz reguł uczciwej konkurencji (rozpatrywanych w kontekście zakazu pomocy państwowej, o którym mowa w art. 107 TfUE).

Przedmiotem kolejnego opracowania, którego autorem jest Matteo Corti, uczyniono „wyznaniowe” elementy europejskiego prawa pracy. Szczególną uwagę zwrócono na zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu, analizując go zarówno od strony pracownika (mającego prawo do posiadania określonego światopoglądu i chronionego przez generalny zakaz dyskryminacji z motywów wyznaniowych), jak i od strony pracodawcy (do którego – jeśli za podstawę swej działalności przyjmuje określony zespół przekonań – stosuje się unormowania bazujące na dążeniu do poszanowania tożsamości zakładu pracy, zgodnie z dyrektywą Rady z 27 listopada 2000 r.). W prowadzonych rozważaniach krytycznie odniesiono się również do orzeczeń wydanych przez Europejski Trybunał Praw Człowieka w latach 2009-2010 w sprawach dotyczących zgodności, podjętej przez

kościelnego pracodawcę, decyzji o rozwiązaniu stosunku pracy ze względu na sprzeczność postawy pracownika z doktryną lub etyką danej wspólnoty kościelnej (*Vallauri przeciwko Włochom*, *Obst przeciwko Niemcom* oraz *Schütz przeciwko Niemcom*).

Szczegółowe analizy poświęcono następnie – fragmentarycznie rozważanemu już wcześniej – wpływowi prawa unijnego na status prawno-podatkowy podmiotów wyznaniowych. Podejmując ten temat, Marco Miccinesi skonfrontował przywileje podatkowe przysługujące tym podmiotom we Włoszech z unijnym zakazem pomocy przyznawanej przez państwo. Przeanalizowanie przesłanek stosowania tego zakazu (kwalifikacja podmiotu korzystającego z pomocy jako przedsiębiorcy, selektywność zastosowanych rozwiązań oraz ich zdolność do zakłócenia konkurencji) i odniesienie ich do działalności podmiotów wyznaniowych pozwoliło Autorowi na sformułowanie dobrze uzasadnionego wniosku, że omawiane przywileje nie mogą być kwalifikowane jako niedopuszczalna pomoc państwowa.

W kolejnym artykule Venerando Marano poddał analizie znaczenie prawa unijnego i praktyki instytucji Unii Europejskiej dla prawa poszczególnych państw, odnoszącego się do małżeństwa i rodziny. Autor trafnie zwrócił uwagę na fakt, że formalny brak kompetencji Unii Europejskiej w tym zakresie idzie w parze z podejmowaniem przez instytucje unijne działań, które nie są bez znaczenia dla prawodawców krajowych. Zgodnie z ich charakterem, działania te podzielono na normatywne, polityczne oraz jurysprudenckalne. Natomiast szczegółowej analizie poddano zwłaszcza art. 9 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej (w którym nieprzypadkowo pominięto jakiegokolwiek odniesienie do płci osób zawierających małżeństwo), rezolucje Parlamentu Europejskiego dotyczące realizacji praw podstawowych w Unii Europejskiej (z ich wykorzystaniem na państwach członkowskich wywierana jest od lat rosnąca presja, aby prawa przyznane związkom małżeńskim zostały rozciągnięte również na inne związki formalne, zarówno heteroseksualne, jak i homoseksualne) oraz orzecznictwo Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (zwłaszcza wyrok w sprawie *Tadao Maruko*) i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (wyroki w sprawach *Kozak przeciwko Polsce* oraz *Schalk i Kopf przeciwko Austrii*). Na pełną aprobatę zasługuje przy tym stwierdzenie, że świadomość zachodzących przemian obyczajowych oraz wynikającego z nich napięcia pomiędzy tradycyjnym modelem małżeństwa i nowymi modelami sformalizowanych związków uczuciowych nie mogą prowadzić do osłabiania szacunku dla wzorców utrwalonych w kulturze europejskiej

i sprawdzonych przez wieki. Zgodzić się trzeba również z wezwaniem do pogłębienia rozważań na temat różnic dotyczących zasad, jakie stoją u podstaw małżeństwa i związków, które nie mają takiego charakteru, a także pełnionych przez nie funkcji społecznych. Istotne różnice faktyczne są bowiem oczywistym uzasadnieniem niejednolitego traktowania.

Carlo Cardia uczynił przedmiotem analiz rozwiązania stosowane w różnych państwach europejskich w odniesieniu do problematyki związanej z rolą religii i związków wyznaniowych w kształceniu i wychowaniu młodzieży w ramach systemu oświaty. Skoncentrował się kolejno na prawie kościołów i innych związków wyznaniowych do zakładania i prowadzenia szkół, nauczaniu religii w szkołach publicznych oraz obecności symboli religijnych w tychże szkołach. Szczególnie cenny poznawczo jest fragment dotyczący tzw. szkół europejskich (to jest szkół przeznaczonych – co do zasady – dla dzieci urzędników unijnych), których programy przewidują alternatywne nauczanie religii lub etyki laickiej. Wartościowe jest również zwrócenie uwagi na tendencje rozwojowe, najbardziej dziś charakterystyczne dla przepisów dotyczących nauczania religii w szkołach państw europejskich. Do tych tendencji zaliczono: (1) wzrost liczby państw, w których naucza się religii w szkołach (co jest konsekwencją przywrócenia tego nauczania w państwach postkomunistycznych); (2) coraz skuteczniejsze gwarantowanie uczniom i ich rodzicom prawa swobodnej decyzji co do tego nauczania; (3) zdecydowane zwiększenie liczby nauczanych religii; (4) rozpowszechnianie się rozwiązania polegającego na postawieniu ucznia przed obowiązkowym wyborem religii albo przedmiotu, który nie ma charakteru religijnego, takiego jak etyka, filozofia czy historia religii (do grupy państw, które stosują takie rozwiązanie, niesłusznie jednak zaliczono Polskę; uczeń polskiej szkoły może wszak nie pobierać ani nauki religii, ani etyki); (5) zauważalne w niektórych państwach przekształcanie prowadzonej w szkołach konfesyjnej edukacji religijnej w nauczanie o charakterze wielowyznaniowym. Pogłębione są również analizy, które Cardia prowadzi na temat obecności symboli religijnych w szkołach. Podkreślając niejednolitość rozwiązań, które są stosowane w różnych państwach europejskich, odnosi się również do orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, zdecydowanie krytykując wyrok tegoż Trybunału z dnia 3 listopada 2009 r. w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* (opublikowany tekst nie uwzględnia jeszcze wyroku wydanego w tej sprawie przez Wielką Izbę w dniu 18 marca 2011 r.).

Ostatnie opracowanie, przygotowane przez Manlio Frigo, zostało poświęcone unijnym przepisom odnoszącym się do dóbr kultury (w tym również dóbr o charakterze religijnym). Kompetentne omówienie właściwych norm prawa Unii Europejskiej (przede wszystkim art. 26, 28, 34-36 TfUE oraz rozporządzenia Rady z 18 grudnia 2008 r.) uzasadnia wniosek, że trudno dziś mówić o kompleksowej polityce Unii Europejskiej w zakresie ochrony dóbr kultury. Obowiązujące unormowania unijne są fragmentaryczne i koncentrują się na kwestiach związanych ze swobodą przepływu towarów. Ograniczenia swobody przepływu dóbr kultury mogą znajdować podstawę jedynie w art. 36 TfUE.

Całość recenzowanej publikacji stanowi udaną próbę odpowiedzi na pytanie o aktualny kształt i znaczenie unormowań unijnych, które odnoszą się do religii i podmiotów wyznaniowych. Do jej szczególnych walorów należy aktualność podejmowanych problemów oraz wieloaspektowość prowadzonych analiz. Dzięki temu zasługuje ona na polecenie nie tylko badaczom prawa wyznaniowego, ale również osobom zaangażowanym w stanowienie i stosowanie przepisów z tego zakresu.

Piotr Stanisz

Konferencja naukowa pt. *Układowe metody regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, Lublin, 9-10 grudnia 2011 r.

W dniach 9-10 grudnia 2011 r. w Lublinie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Układowe metody regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)*, zorganizowana przez Katedrę Prawa Wyznaniowego Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Za punkt wyjścia rozważań w ramach konferencji przyjęto określone w Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r. regulacje dotyczące układowego trybu ustalania relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4 i 5). Organizatorzy dostrzegli, iż mimo upływu ponad dziesięciu lat od wejścia w życie ustawy zasadniczej nadal trwają dyskusje zarówno nad teoretycznym znaczeniem wskazanych unormowań, jak i nad trudnościami, jakie przynosi realizacja ich w praktyce. Wprowadzone w ostatnich latach w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego zmiany zrodziły kolejne wątpliwości.

Obrady podzielono na sześć sesji tematycznych: 1) Geneza obowiązujących unormowań konstytucyjnych, 2) Zagadnienia prawno-porównawcze, 3) Prace nad realizacją art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, 4) Umowa z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, 5) Ustawa z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, 6) Układowa forma regulacji stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim (art. 25 ust. 4 Konstytucji RP). Tematyka konfe-

rencji spotkała się z dużym zainteresowaniem, tak przedstawiciele doktryny prawa wyznaniowego z wielu ośrodków naukowych, jak i reprezentantów różnych kościołów i innych związków wyznaniowych funkcjonujących w Polsce, którzy licznie przybyli na obrady.

Konferencję otworzył Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński. W swojej wypowiedzi zauważył, że relacje pomiędzy społecznością świecką a religijną mają swoją długą historię i nadal stanowią problematykę ważną i aktualną. Dotyczą bowiem w różny sposób wielu płaszczyzn naszego życia – mają charakter kulturowy, polityczny, prawnoustrojowy. Wskazał: „[...] dzisiaj, z racji na światopoglądowy pluralizm, procesy ogólne globalizacji, na nowo próbujemy definiować te ważne relacje, bo przecież dotyczące człowieka, jego dobra, określanego z jednej strony jako obywatela, z drugiej jako członka wspólnoty”. Ksiądz Dziekan wyraził satysfakcję z inicjatywy podjętej przez Katedrę Prawa Wyznaniowego we współpracy z Ministerstwem Administracji i Cyfryzacji oraz z przybycia wielu znakomych gości. Przywitanie i podziękowanie za przybycie przedstawicielom wspólnot religijnych złożył na ręce księdza arcybiskupa Abła, reprezentującego wspólnotę Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zaś prelegentom – na ręce prof. Michała Pietrzaka i ks. prof. Wojciecha Góralskiego.

Następnie głos zabrał abp dr hab. Stanisław Budzik, metropolita lubelski, Wielki Kanclerz KUL. Potwierdził, że podjęty temat rozważań jest niezwykle aktualny z uwagi na sytuację polityczną, która „wydaje się stawiać pod znakiem zapytania ogólną zasadę wyrażoną w słowie koncordat”. Wyraził przy tym nadzieję, że konferencja „przyczyni się do głębszej refleksji na temat zarówno Konstytucji, jak i postawy dialogu pomiędzy Kościołem a państwem [...], że przyniesie dobre i głębokie inspiracje do takiego rozwiązania bieżących problemów i takiego budowania przyszłych relacji między państwem i Kościołem, w których słowo *concordia* – zgoda, ugoda – będzie miało wiodące znaczenie dla dobra naszego kraju, dla dobra kościołów i związków wyznaniowych, dla dobra wszystkich obywateli”.

Pan Włodzimierz Karpiński – Minister, Sekretarz Stanu w Ministerstwie Administracji i Cyfryzacji, skierował do uczestników konferencji list, który w jego imieniu odczytał Dyrektor Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych, pan Józef Różański. Pan minister wyraził m.in. przekonanie, że „ustalenia poczynione w trakcie trwania konferencji staną się pomocne w bieżącej pracy urzędu obsługują-

cego Ministra Administracji i Cyfryzacji, i przyczynią się do podniesienia jakości realizowanych przez administrację rządową zadań”.

Ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego, dziękując za przybycie prelegentom oraz reprezentantom działających w Polsce kościołów i innych związków wyznaniowych, wyraził nadzieję, że „to naukowe spotkanie przyczyni się do wypracowania satysfakcjonujących odpowiedzi na pytania stawiane w doktrynie i praktyce oraz pozwoli przezwyciężyć trudności, które pojawiają się przy realizacji artykułu 25 ust. 4 i 5 obowiązującej ustawy zasadniczej”.

Sesji I, mającej na celu ukazanie *Genezy obowiązujących unormowań konstytucyjnych*, przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Misztal (KUL). Jako pierwszy wystąpił prof. dr hab. Michał Pietrzak (UW), wygłaszając referat pt. *Udział związków wyznaniowych w pracach nad ustawodawstwem wyznaniowym z 17 maja 1989 r.* W swoim wystąpieniu ukazał obraz relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w minionym okresie ustrojowym. Wykazał, że także w czasie PRL-u podejmowane były próby nawiązania dialogu w sprawie regulacji statusu prawnego związków wyznaniowych. Na bazie osobistych obserwacji przedstawił proces zmierzający do przyjęcia ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 r.

Następnie referat pt. *Geneza, zawarcie i problem ratyfikacji Konkordatu z 1993 r.* wygłosił ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW). Skupiając się na okresie od podpisania Konkordatu w 1993 r. do jego ratyfikacji w roku 1998 r., szczegółowo wskazał i wyjaśnił problemy, jakie rodziła ówczesna sytuacja polityczna.

Kolejnym prelegentem był dr hab. Ryszard Mojak, prof. UMCS. W swoim wystąpieniu na temat *Kształtowania się konstytucyjnego modelu układowego trybu regulacji stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego w latach 1994-1997* dokonał prezentacji kolejnych projektów, będących przedmiotem prac wskazanej Komisji, w których uwzględniono regulacje dotyczące modelu układowej relacji państwo–kościół.

Sesji II przewodniczył dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prof. ChAT. Ta część obrad poświęcona została *Zagadnieniom prawno-porównawczym*, ukazując regulacje stosunków państwo–związki wyznaniowe obowiązujące w różnych państwach europejskich. Wobec coraz bardziej dostrzegalnej konieczności wprowadzenia zmian w wielu płaszczyznach relacji między

państwem a wspólnotami religijnymi w Polsce, zaprezentowanie doświadczeń i rozwiązań prawnych innych państw okazało się niezwykle pożyteczne. *Układowy charakter regulacji stosunków Państwo–Kościół w Konfederacji Szwajcarskiej* omówił ks. dr hab. Jan Krajczyński, prof. UKSW. Kolejny prelegent, ks. dr hab. Piotr Ryguła, prof. UŚ, przybliżył *Umowy między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w Hiszpanii*. Ks. dr Mirosław Kosek (UKSW) przedstawił referat na temat: *Metody regulacji stosunków Państwo–Kościół w Niemczech. Konsensualne metody regulacji statusu związków wyznaniowych w postsojalistycznych państwach Europy Środkowo-Wschodniej* w swoim wystąpieniu zaprezentował dr Paweł Leszczyński (PWSZ w Gorzowie Wielkop.). Natomiast ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL, omówił *Układowe metody regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi we Włoszech*.

O przewodniczenie sesji III, skupionej na przybliżeniu *Prac nad realizacją art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, organizatorzy poprosili dyrektora Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, pana Józefa Różańskiego. Na bieżąco wzbogacał on swoim komentarzem wystąpienia przemawiających w tej sesji innych pracowników Departamentu. Szczególną wartość tej części obrad stanowiła możliwość zapoznania się z niektórymi aspektami ich pracy w ministerstwie, czyli z praktycznym wymiarem omawianej regulacji konstytucyjnej. Prezentacja ich doświadczeń, spostrzeżeń oraz możliwość zapoznania się za ich pośrednictwem z pozostającą w ich dyspozycji dokumentacją, czynionymi statystykami, dały przyczynek do ożywionej dyskusji na zakończenie sesji. Mgr Mariusz Radajewski (Wydział Rejestru oraz Obsługi Organizacyjno-Administracyjnej DWRMNiE) przedstawił *Charakterystykę wspólnot religijnych, które wystąpiły od 2008 r. o uregulowanie stosunków z Państwem w drodze umów z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*. Mgr Ewa Ignaciuk (Wydział Regulacji Prawnych i Funduszu Kościelnego DWRMNiE) przedstawiła natomiast referat pt. *Realizacja art. 25 ust. 5 Konstytucji RP w praktyce Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA*. Następnie głos zabrała mgr Monika Piszcz-Czapla (Wydział Regulacji Prawnych i Funduszu Kościelnego DWRMNiE), ukazując procedury legislacyjne podjęte w przedmiocie *Uregulowania własności pounickich nieruchomości oraz finansowania Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie w świetle art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*.

Sesję IV, rozpoczynającą drugi dzień obrad, poświęcono rozważaniom nad umową z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Przewodniczył jej ks. dr hab. Krzysztof Warchałowski, prof. UKSW.

Dr Andrzej Czohara (MSW) wygłosił referat pt. *Zakres podmiotowy umowy z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*. Analizowany artykuł dotyczył stosunków między Rzeczpospolitą Polską a innymi niż Kościół katolicki kościołami oraz związkami wyznaniowymi. Autor zauważył, że o ile określenie podmiotów reprezentujących stronę państwową nie nastęrcza większych trudności, o tyle wskazanie kręgu podmiotów wymienionych w artykule jako kościoły i związki wyznaniowe może sprawiać pewne problemy. Zastosowanie różnych metod wykładni przepisów prawnych daje zróżnicowane odpowiedzi. W efekcie wskazanie tych podmiotów następuje każdorazowo w konkretnym procesie stosowania prawa w drodze samodzielnej decyzji podmiotów reprezentujących organy państwowe.

Temat *Zakresu przedmiotowego umowy* podjął kolejny prelegent – ks. dr hab. Dariusz Walencik, prof. UO – wskazując, że w Konstytucji zakres ten jest niedookreślony, szczególnie gdy chodzi o zwrot „każdemu w swoim zakresie”. Powoduje to konieczność odwołania się do orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego, projektów umów wyznaniowych z 2002 r., które nie zostały zrealizowane, dotychczasowej praktyki legislacyjnej oraz wypowiedzi doktryny. W swoim wystąpieniu Autor podkreślił też znaczenie określenia zakresu „spraw własnych” związków wyznaniowych w praktyce polskiej. Reasumując, wskazał, że zazwyczaj zakres przedmiotowy umowy zawartej między Radą Ministrów a przedstawicielami danego związku wyznaniowego pozostawiony jest ostatecznie uznaniu układających się stron.

Referat pt. *Negocjacje i zawarcie* wygłosił dr Paweł Sobczyk (UKSW). Podejmując to zagadnienie, prelegent podkreślił, że nie ma określonej przez ustrojodawcę czy ustawodawcę procedury prelegislacyjnej, dotyczącej negocjacji między Radą Ministrów a właściwymi przedstawicielami kościoła lub innego związku wyznaniowego. Powoduje to konieczność odwołania się do trybu zaproponowanego 16 października 2008 r. przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, zaakceptowanego przez Prezesa Rady Ministrów pismem z dnia 30 czerwca 2009 r. Autor wskazał na problemy związane z negocjacjami i zawieraniem umowy przewidzianej w art. 25 ust. 5 Konstytucji.

Jako ostatni w tej sesji wystąpił mgr Marcin Olszówka (Uczelnia Łazarzkiego, INP PAN, UW). W swoim referacie dokonał analizy *Prawnego*

charakteru umowy z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Wskazał, że umowa ta nie może być zaliczona ani do źródeł prawa powszechnie obowiązującego, ani do źródeł prawa wewnętrznego. W ocenie Autora Konstytucja dopuszcza przyjęcie tezy, że związkom religijnym została przekazana częściowa kompetencja normodawcza.

Zagadnienie ustawy z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP było przedmiotem kolejnej części obrad – sesji V, której przewodniczył dr Zdzisław Zarzycki (UJ).

Pierwszy referat z tego zakresu objął rozważania nad *Implikacjami art. 25 ust. 5 Konstytucji RP dla procedury parlamentarnej*. Zagadnienie to przedstawił dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prof. ChAT. Wskazał, że przewidziane w omawianym artykule ustawy pod względem rangi czy mocy prawnej nie różnią się od innych ustaw zwykłych, a tym, co przesądza o ich swoistości, jest kwalifikowany tryb prac nad takimi ustawami oparty na umowie wyznaniowej. Oceniał, iż w celu zapewnienia materialnej zgodności zawartej umowy i ustawy wymagane jest przyjęcie szczegółowych norm postępowania. Prelegent wskazał, jakie podmioty mogą zainicjować postępowanie legislacyjne dotyczące ustawy wyznaniowej oraz przedstawił etapy procesu przyjęcia takiej ustawy, zaznaczając, jakie mogą się przy tym pojawiać problemy.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski (PRad), w swoim wystąpieniu dokonał analizy *Statusu prawnego nauczyciela religii jako zagadnienia z zakresu stosunków państwowo-kościelnych objętych art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*. Na początku wskazał obowiązujące regulacje w zakresie statusu prawnego nauczycieli religii, jednak głównym przedmiotem wystąpienia było dążenie do zajęcia stanowiska w kwestii: czy problematyka statusu prawnego nauczycieli religii winna być regulowana w trybie układowym, czy też nie? Autor rozważał ponadto, czy – w przypadku odpowiedzi twierdzącej – ewentualne uzgodnienia mają zapadać jedynie w trybie przewidzianym w art. 25 ust. 5 Konstytucji, czy też jako strona tych umów może występować inny naczelny organ władzy państwowej, właściwy ze względu na szczegółową problematykę? Na zakończenie przedstawił rozwiązania *de lege ferenda*.

Rozważania nad możliwością *Zmiany i uchylenia ustawy z art. 25 ust. 5 Konstytucji RP* podjął dr Wojciech Brzozowski (UW). Prelegent podkreślił, że kwestia zmiany lub uchylenia wspomnianej ustawy nie została przewidziana w żadnym akcie normatywnym. Zasadniczo zmiana lub uchylenie ustawy partykularnej w polskim systemie prawnym dokonuje

się przy zachowaniu takich samych wymogów formalnych, jak w przypadku jej uchwalania. Jednak zdaniem Autora byłoby dobrze, gdyby ustawa wyznaniowa przewidywała procedurę rewizyjną – uzasadnione jest to zwłaszcza zmiennością warunków społecznych. Ponadto nie zawsze zaistnieje potrzeba zawarcia odpowiedniego porozumienia między państwem a zainteresowanym związkiem wyznaniowym celem dokonania nowelizacji ustawy wyznaniowej.

Ze względu na niemożność przybycia na konferencję dra Pawła Boreckiego (UW), referat tego Autora pt. *Art. 25 ust. 5 Konstytucji RP a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* został odczytany przez Tadeusza J. Zielińskiego. Związek art. 25 ust. 5 Konstytucji z ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania Autor wystąpienia rozpatrzył w dwóch aspektach. Po pierwsze, przepis Konstytucji może zostać uznany za regulujący zmiany niektórych postanowień wspomnianej ustawy. Po drugie, ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania ocenił Autor jako odpowiedni akt normatywny do uregulowania szczegółowego trybu urzeczywistnienia art. 25 ust. 5 Konstytucji.

Ostatniej sesji (VI), dotyczącej *Układowej formy regulacji stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim (art. 25 ust. 4 Konstytucji RP)*, przewodniczył ks. dr hab. Mirosław Sitarz, prof. KUL.

Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (UKSW, KUL), wygłaszając referat na temat: *Konkordat jako metoda regulacji stosunków Państwo–Kościół. Forma i przedmiot*. W swoim wystąpieniu Autor przypomniał, że Konkordat polski z 1993 r. miał być instrumentem stabilizacji wzajemnych relacji między państwem i Kościołem katolickim. Analizując, czy cel ten został osiągnięty, wskazał między innymi, jakie sprawy stały się przedmiotem tej umowy. Według Autora przyjęcie Konkordatu przyczyniło się do stabilizacji stosunków nie tylko między państwem a Kościołem katolickim, ale również miało pozytywny wpływ na sytuację pozostałych kościołów i innych związków wyznaniowych.

Następnie prof. dr hab. Bartosz Rakoczy (UMK) podjął zagadnienie *Wymogów proceduralnych nowelizacji ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego*. Prelegent zwrócił uwagę, iż w obecnie obowiązującym porządku prawnym przy interpretacji zawartych we wskazanej ustawie rozwiązań prawnych istnieje konieczność odniesienia się do kontekstu historycznego jej uchwalania. Podkreślił konieczność debaty nad ustaleniem kierunków nowelizacyjnych tej ustawy, co będzie determinowało dalsze kroki w zakresie procedury legislacyjnej. Według Autora

należy dostrzec wartość koncyliacji nie tylko na płaszczyźnie prawnomiedzynarodowej, ale także na płaszczyźnie prawa wewnętrznego, zwłaszcza że inne akty normatywne już w tym kierunku zmierzają. Rośnie rola prawa cywilnego, prywatnego i winno to znaleźć odzwierciedlenie także w prawie wyznaniowym.

Zmiana systemu finansowania Kościoła katolickiego w świetle Konstytucji i Konkordatu była przedmiotem ostatniego już w ramach obrad konferencji referatu. Problematykę tę przybliżył słuchaczom dr Michał Zawisłak (KUL). Wskazał, że postanowienia zawarte zarówno w Konkordacie z 1993 r., jak i w obowiązującej Konstytucji RP zobowiązują państwo polskie do współdziałania z Kościołem katolickim w zakresie opracowania nowoczesnego modelu finansowania. Zwrócił ponadto uwagę na możliwość odniesienia się do systemów finansowania przyjętych w innych państwach demokratycznych i skorzystania z ich doświadczeń. Autor podkreślił, że władze publiczne nie mogą spraw finansowych regulować jednostronnie, a w tym kontekście negatywnie ocenił projekt uzasadnienia ustawy o zniesieniu Funduszu kościelnego z 2004 r.

Obradom towarzyszyły ożywione dyskusje prowadzone zarówno w ramach paneli przewidzianych przez organizatorów po każdej z sesji, jak i w trakcie przerw, w kularach. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż w ramach paneli dyskusyjnych głos zabierali nie tylko przedstawiciele doktryny, ale również przedstawiciele różnych wspólnot religijnych – bazujący na swych doświadczeniach z zakresu praktycznej realizacji diskutowanych unormowań. Sygnalizowane przez nich problemy, z jakimi mierzą się w swym funkcjonowaniu na terytorium naszego kraju, niewątpliwie przyczyniły się do wzbogacenia obrad i dowiodły potrzeby kontynuowania spotkań naukowych w duchu zapewnionym przez organizatorów niniejszej konferencji.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL. Podziękował dyrektorowi Józefowi Różańskiemu i wszystkim pracownikom Departamentu Wyznań Religijnych i Mniejszości Narodowych i Etnicznych za inicjatywę i wsparcie w realizacji konferencji. Podziękował także wszystkim prelegentom za przyjęcie zaproszenia i wysoki poziom merytoryczny wygłoszonych referatów.

Aleksandra Bitowt

Konferencja naukowa pt. *Standardy świeckości władzy wykonawczej i sądowniczej*, Sromowce Niżne, 7-9 marca 2012 r.

W dniach 7-9 marca 2012 r. w Sromowcach Niżnych nad Dunajcem (woj. małopolskie) odbyła się konferencja naukowa pt. *Standardy świeckości władzy wykonawczej i sądowniczej*, zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego. Inicjatywa zorganizowania spotkania naukowego o takiej tematyce zrodziła się w odwołaniu do celów statutowych Towarzystwa, którymi są nie tylko integracja środowiska specjalistów z zakresu prawa wyznaniowego, ale również popieranie rozwoju nauki prawa wyznaniowego, m.in. poprzez inicjowanie dyskusji nad węzłowymi zagadnieniami z tego zakresu, a do takich należy niewątpliwie zagadnienie świeckości państwa. W przerwie obrad konferencji odbyło się ponadto coroczne Walne Zgromadzenie Członków Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, tym razem połączone z wyborem władz Towarzystwa na drugą kadencję (lata 2012-2016).

W imieniu organizatora konferencji przybyłych na nią powitał i obrady otworzył Prezes Zarządu PTPW prof. nadzw. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna). Sesja I zatytułowana została: *Państwo świeckie – zagadnienia ogólne*. Rozpoczęło ją wystąpienie prof. nadzw. dr hab. Piotra Stanisza (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) pt. *Pomiędzy prawnym a ideologicznym rozumieniem świeckości państwa*, w którym prelegent zwrócił uwagę, że nie jest właściwym mówienie o prawnym, kompleksowym modelu świeckości państwa sformułowanym abstrakcyjnie, ale należy raczej odnosić się do modelu świeckości *hic et nunc*, to jest modelu wynikającego z całokształtu aktualnie obowiązujących norm konstytucyjnych danego państwa. Podkreślił, że odwołując się do koncepcji świeckości państwa, trzeba mieć świadomość różnicy między koncepcją prawną, to jest opartą na obowiązujących przepisach prawa, a koncepcjami, które choć są często zbiorami zasadnych postulatów, to jednak pozostają jedynie koncepcjami teoretycznymi. W kolejnym przedłożeniu pt. *Trybunał Konstytucyjny wobec kwestii światopoglądowych*, prof. nadzw. dr hab. Jarosław Szymanek (Uniwersytet Warszawski) przybliżył najważniejsze wypowiedzi sądu konstytucyjnego odnoszące się do dziedziny konfesyjnej. Sesję zakończył dr Konrad Walczuk (Akademia Podlaska), który w swoim wystąpieniu postawił pytanie: czy demokratyczne państwo prawne musi być świeckie? Konkludując swoje wywody,

prelegent stwierdził, że nie jest to konieczne, byleby zapewniło każdemu wolność sumienia i wyznania.

Sesję II. pt. *Edukacja i ceremoniał religijny w świeckim państwie* rozpoznał referat prof. nadzw. dr hab. Tadeusza J. Zielińskiego zatytułowany: *Nauczyciel szkoły publicznej a obowiązki z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP*. Prelegent omówił w nim obowiązki nauczycieli wynikające z konstytucyjnej zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonanych religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zobrazowując swoje wywody odwołaniami do kazusów zaczerpniętych z życia. Zjawisko recepcji prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w procedurze zawarcia małżeństwa cywilnego w prawie polskim i jego ocenę pod kątem zgodności z konstytucyjną zasadą bezstronności przybliżyła dr Anna Tunia (KUL). Temat: *Nabożeństwa religijne z ceremoniałem wojskowym* przedstawił dr Piotr Steczkowski (Uniwersytet Rzeszowski). Odnosząc się do „Ceremoniału Wojskowego Sił Zbrojnych RP” wprowadzonego decyzją Ministra Obrony Narodowej w 2009 r., omówił reguły postępowania żołnierzy oraz zasady udziału wojskowej asysty honorowej w nabożeństwach religijnych.

Sesja III. poświęcona została zagadnieniom związanym z majątkiem kościelnym w państwie świeckim. W trakcie jej obrad dr hab. Andrzej Szymański (Uniwersytet Opolski), opierając się w dużej mierze na materiałach archiwalnych, omówił działania aparatu wyznaniowego PRL wobec nierzymskokatolickich związków wyznaniowych na Mazowszu płockim w kontekście deklarowanej wówczas świeckości państwa. Następnie dr Andrzej Rąpała (KUL) przybliżył wybrane problemy wynikające ze stosowania prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w sprawach majątkowych. Z kolei dr Marek Bielecki (KUL) omówił z perspektywy działalności wymiaru sprawiedliwości oraz organów administracji publicznej problem statusu prawnego niektórych obiektów sakralnych o charakterze zabytkowym, leżących na pograniczu polsko-ukraińskim. Sesję zakończyło wystąpienie dra Michała Chajdy (KUL), w którym spojrzął on na zagadnienie wyłączenia egzekucji przedmiotów służących do wykonywania praktyk religijnych jako na przejaw neutralności państwa.

Sesja IV. przebiegająca w drugim dniu obrad toczyła się wokół zagadnień związanych z procedurami sądowymi oraz procesem podejmowania decyzji w państwie świeckim. Standardy świeckości w procesie karnym przedstawił prof. zw. dr hab. Artur Mezglewski (Politechnika Radomska), a problem sprzeciwu sumienia w adwokaturze – dr Michał Skwarzyński (KUL). Kognicja sądów powszechnych (świeckich) w zakresie kanonicznych procesów

mażeńskich z udziałem niekatolików była przedmiotem rozważań podjętych w referacie wygłoszonym przez dr Justynę Krzywkowską oraz mgr Aleksandrę Bitowt (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski). Na zakończenie tej sesji standardy świeckości władzy w kontekście antycypacji zachowań przyszłych zanalizowała mgr Małgorzata Tunia (Uniwersytet Gdański).

Wieńcząca konferencję sesja V. zatytułowana została: *Uzewnętrznianie religii a świeckość państwa*. Pytanie: *Krzyż w budynkach publicznych – tak czy nie?* postawił w swoim wystąpieniu prof. zw. dr hab. Ryszard Małajny (Uniwersytet Śląski), zaś dr Jerzy Nikolajew (KUL), odwołując się do wyroku ETPC w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, podjął temat symboli religijnych w kontekście świeckości państwa. Prawo do milczenia w sprawie światopoglądu i przekonań religijnych w Niemczech i Polsce porównał mgr Jakub Cupriak (Uniwersytet Warszawski), a dr Piotr Michalik (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) przeanalizował zagadnienie: świeckość władzy a *invocatio* i *nominatio Dei* w Stanach Zjednoczonych Ameryki.

Zamykając obrady konferencji, Prezes PTPW w sposób szczególnie podziękował prof. Arturowi Mezglewskiemu, który wziął na siebie ciężar związany z organizacją tego przedsięwzięcia. Zarówno same obrady, jak i spodziewana publikacja materiałów pokonferencyjnych, z pewnością przyczyniły się do zintensyfikowania dyskusji nad tym jednym z najistotniejszych aspektów prawa wyznaniowego Rzeczypospolitej Polskiej. Należy mieć nadzieję, że zaowocuje to przyjęciem przez władze publiczne form i rozwiązań służących pełniejszej realizacji przepisów Konstytucji RP w zakresie stosunków wyznaniowych.

Marta Ordon

Konferencja naukowa pt. *Małżeństwo kanoniczne i skutki cywilne jego zawarcia w państwach Europy środkowo-wschodniej (na przykładzie regulacji prawnych w Polsce, Czechach i Słowacji)*, Katowice, 19 kwietnia 2012 r.

W dniu 19 kwietnia 2012 r. w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyła się międzynarodowa konferen-

cja naukowa pt. *Małżeństwo kanoniczne i skutki cywilne jego zawarcia w państwach Europy środkowo-wschodniej (na przykładzie regulacji prawnych w Polsce, Czechach i Słowacji)*, zorganizowana przez Zakład Prawa Kanonicznego UŚ. Otwarcia konferencji dokonał dziekan Wydziału Teologicznego – ks. dr hab. Antoni Reginek, prof. UŚ, który powitał przybyłych gości. Następnie głos zabrał abp dr Wiktor Skworec – Metropolita katowicki, który wygłosił *Słowo wstępne* do zebranych.

Konferencja składała się z dwóch sesji. Sesji pierwszej, przedpołudniowej przewodniczył ks. dr Marek Górka (Wikariusz Sądu Metropolitalnego w Katowicach). Jako pierwszy głos w niej zabrał ks. prof. dr hab. Andrzej Pastwa (UŚ), który zaprezentował referat pt. *Instytucja małżeństwa kanonicznego. Zarys wersji personalistycznej*. Przedłożenie to składało się z dwóch części. W części pierwszej referent odniósł się do teologicznych źródeł małżeństwa. Stwierdził, iż małżeństwo to przymierze dwojga ludzi, które obejmuje dwa koherentne aspekty: instytucjonalny i osobowy. Są nimi: zrodzenie i wychowanie potomstwa (*bonum prolis*) oraz dobro małżonków (*bonum coniugum*). Podkreślił też, że w historii istniały idee, które oddzielały te aspekty od siebie. Za aspekt instytucjonalny małżeństwa uważano *bonum prolis*, natomiast za aspekt personalistyczny – *bonum coniugum*. Obecnie oba te aspekty uważane są za jednakowo instytucjonalne i personalistyczne. W części drugiej referent przedstawił strukturę małżeństwa kanonicznego, omawiając w kolejnych punktach kwestie dotyczące jego istoty, zgody małżeńskiej, przymiotów oraz celów małżeństwa zawieranego w Kościele katolickim. Następnie swoje przedłożenie pt. *Jurysdykcja Kościoła katolickiego nad małżeństwem kanonicznym* przedstawił ks. prof. dr hab. Edward Górecki (PWT we Wrocławiu). Zwrócił w nim uwagę na kompetencje Kościoła w odniesieniu do małżeństw zawieranych pomiędzy dwojgiem katolików oraz pomiędzy katolikiem i stroną niekatolicką lub nieochrzczonej. W odniesieniu do pierwszych stwierdził, iż kompetencje te Kościół realizuje m.in. poprzez: przygotowywanie narzeczonych do małżeństwa, ustanawianie formy zawarcia tego związku, określanie praw i obowiązków małżonków, sądowe rozpatrywanie wniosków o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Natomiast w odniesieniu do małżeństw zróżnicowanych wyznaniowo lub małżeństwa katolika z osobą niewierzącą stwierdził, iż kompetencje te realizowane są pośrednio i dotyczą m.in.: możliwości badania ważności małżeństwa osoby niekatolickiej, gdy ta chce zawrzeć nowe małżeństwo z katolikiem; rozwiązania małżeństwa niesakramentalnego na korzyść

wiary. W wystąpieniu tym referent przedstawił również genezę kanonicznej formy zawarcia małżeństwa. W następnej kolejności referat wygłosił ks. dr hab. Piotr Majer (UPJPII). Jego tytuł brzmiał: *Zobowiązanie małżonków do uzyskania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego*. W referacie tym dokonał analizy kan. 1071 § 1 n. 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. dotyczącego zakazu asystowania przez duchownego przy zawieraniu małżeństw, które nie mogą być zawarte lub uznane na forum państwowym bez zezwolenia ordynariusza miejsca. Omawiając to zagadnienie, w pierwszej kolejności wyjaśnił znaczenie terminów „małżeństwo uznane” i „małżeństwo zawarte”. Następnie stwierdził, że zakaz określony w kan. 1071 § 1 n. 2 KPK bezpośrednio jest adresowany do duchownych, jednakże pośrednio dotyczy nupturientów. Na marginesie podniósł także, że przed 1989 r. istniała sankcja dla duchownego, który asystowałby przy małżeństwie kanonicznym bez uprzedniego zawarcia przez strony małżeństwa cywilnego. Odnosząc się wprost do zobowiązań małżonków w zakresie uzyskania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego, podniósł, iż obowiązek taki wynika dla nich z Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 1998 r. dotyczącej małżeństwa konkordatowego. Instrukcja ta zabrania im zawarcia małżeństwa, które nie może uzyskać skutków cywilnych w prawie polskim. Wyjaśnił, iż egzekwowanie tego obowiązku polega na przedstawieniu przez narzeczonych zaświadczenia z USC o braku przeszkód do zawarcia małżeństwa, chyba że posiadają oni zgodę ordynariusza miejsca na zawarcie tego związku bez skutków cywilnych. Referent wyjaśnił także, że brak skuteczności cywilnej małżeństwa kanonicznego prowadzi do wyłączenia małżeństwa ze sfery publicznej i sprowadza je wyłącznie do sfery prywatnej, dlatego ważne jest, by małżonkowie zatroszczyli się o uzyskanie skutków cywilnych dla zawieranego przez nich związku. Ostatnim referentem tej sesji był ks. dr hab. Piotr Ryguła (UŚ), który zaprezentował referat pt. *Małżeństwo, które nie może być uznane lub zawarte na forum prawa państwowego*. W pierwszej części tego przedłożenia wyjaśnił, iż mogą istnieć trzy systemy zaistnienia małżeństw cywilnych: system obowiązkowego małżeństwa cywilnego (Francja, Holandia, Belgia, Chile), system małżeństwa cywilnego subsydiarnego (Hiszpania, Grecja, Kolumbia, Cypr) oraz system małżeństwa cywilnego fakultatywnego, który może występować w dwóch wersjach: łacińskiej /konkordatowej/ (Polska, Włochy) oraz anglosaksońskiej (Wielka Brytania, Finlandia, Dania). W części drugiej referatu przybliżył system zawarcia małżeństwa konkordatowego w Hiszpanii, omawiając

przepisy kodeksu cywilnego oraz konkordatu hiszpańskiego. Po zakończeniu tego referatu miała miejsce dyskusja.

Sesja druga poświęcona była skutkom cywilnym małżeństwa kanonicznego w porządku prawnym Polski i Słowacji. Przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Edward Górecki. Pierwszym referentem tej sesji był ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski (Politechnika Radomska), który zaprezentował referat pt. *Skutki cywilne zawarcia małżeństwa kanonicznego w polskim systemie prawnym*. Przedstawiając to zagadnienie, w pierwszej kolejności wyjaśnił kwestie terminologiczne, dotyczące podejmowanego problemu. Następnie przedstawił poglądy doktryny w zakresie brzmienia oraz ilości (liczby) przesłanek koniecznych do zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej (małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi). Wymienił, iż do przesłanek tych należy: odmiennosć płci nupturientów, jednoczesna ich obecność, złożenie zgodnych oświadczeń woli, udział uprawnionego podmiotu urzędowego oraz sporządzenie aktu małżeństwa. Wyjaśnił również, iż w sytuacji zawierania małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej, dwie z tych przesłanek (oświadczenie woli, udział czynnika oficjalnego) różnią się od formy cywilnej, a jedna (sporządzenie aktu małżeństwa) jest dodatkową. Różnica w realizacji wymienionych przesłanek polega na tym, że przy zawieraniu małżeństwa w formie wyznaniowej nupturienti *de facto* nie składają oświadczeń o zawarciu małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi, lecz składają je jedynie w sposób dorozumiany. W odniesieniu do podmiotu urzędowego natomiast różnica dotyczy tego, że podmiotem tym jest duchowny, którego z woli ustawodawcy polskiego określają przepisy prawa wewnętrznego uprawnionych związków wyznaniowych (prawa kanonicznego). Konkludując, stwierdził, że istniejące nieprawidłowości w zakresie realizacji przesłanek koniecznych zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej mogą powodować powództwa o ustalenie nieistnienia małżeństwa z powodu niespełnienia przesłanek jego zawarcia.

Drugim referentem popołudniowej sesji był ks. dr František Čitbaj (Prešovská Univerzita v Prešove), który przedstawił referat pt. *Skutki cywilne zawarcia małżeństwa kanonicznego w słowackim systemie prawnym*. W wystąpieniu tym referent szeroko omówił historię zawierania małżeństw, poczynwszy od cesarstwa rzymskiego, poprzez okres średniowiecza i czasy nowożytne. Wskazał na unormowania w zakresie zawierania małżeństw wprowadzone po II wojnie światowej, w Czechosłowacji, a następnie obecne przepisy regulujące problematykę zawierania małżeństw kanonicz-

nych ze skutkami cywilnymi na Słowacji. Wskazał, iż podstawą prawną uznawania skuteczności małżeństw wyznaniowych w prawie państwowym jest układ podpisany między Stolicą Apostolską i Republiką Słowacką. Po zakończeniu tego referatu miała miejsce dyskusja, w której poruszano m.in. problemy dotyczące sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w formie konkordatowej; charakteru wpisów dokonywanych na formularzu zaświadczenia o zawartym małżeństwie oraz podpisów na nim składanych przez małżonków; problemu co do włączenia do ustawodawstwa zwykłego postanowień konkordatu polskiego z 1993 r. w sprawie instytucji małżeństwa konkordatowego oraz niebezpieczeństw, jakie mogą zaistnieć ze względu na istniejące w prawie polskim braki i nieścisłości dotyczące zawierania małżeństwa konkordatowego. Po zakończeniu dyskusji – w imieniu organizatorów konferencji – ks. dr hab. Piotr Ryguła dokonał jej podsumowania i zamknięcia obrad.

Anna Tunia

Międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Finansowanie związków wyznaniowych w Polsce i w krajach niemieckojęzycznych – stan aktualny oraz perspektywy zmian*, Kamień Śląski, 24-25 kwietnia 2012 r.

W dniach 24-25 kwietnia 2012 r. w Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Kamieniu Śląskim odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Finansowanie związków wyznaniowych w Polsce i w krajach niemieckojęzycznych – stan aktualny oraz perspektywy zmian*. Jej organizatorami były Wydział Prawa i Administracji oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego. Jedną z inspiracji do zorganizowania tego wydarzenia naukowego była toczona aktualnie w Polsce debata na temat istniejącego modelu finansowania związków wyznaniowych i potrzeby wprowadzenia w Polsce nowych rozwiązań w tym zakresie. Celem konferencji było przeanalizowanie przepisów prawnych regulujących finansowanie związków wyznaniowych w krajach niemieckojęzycznych oraz w Polsce, a także wskazanie perspektyw ewentualnych zmian w tym zakresie.

Wprowadzający w obrady referat na temat teologii dóbr doczesnych Kościoła katolickiego wygłosił prof. dr hab. Marcin Worbs (UO), który spróbował w nim odpowiedzieć na pytanie: po co Kościołowi pieniądze? Wskazał na potrzeby Kościoła, które wymagają środków materialnych: sprawowanie kultu Bożego i godne apostołstwo, utrzymanie duchowieństwa, członków zakonów oraz pracowników kościelnych, a także prowadzenie dzieł miłosierdzia. Na koniec zwrócił uwagę na korzyści i problemy, jakie rodzi obracanie dobrami materialnymi w działalności Kościoła.

W sesji I zatytułowanej *Finansowanie związków wyznaniowych w krajach niemieckojęzycznych* przedstawiony został stan i szczegółowa ocena rozwiązań prawnych obowiązujących w tych państwach. Przedmiotem analiz były głównie regulacje prawne i praktyka wypracowana w Niemczech, ale ponieważ rozwiązania niemieckie – z pewnymi modyfikacjami – obowiązują również w innych państwach niemieckojęzycznych, do udziału w obradach zaproszeni zostali także specjaliści z Austrii i Szwajcarii. Prof. dr hab. Alfred Hierold (Uniwersytet w Bambergu) omówił podstawy prawne systemu podatku kościelnego w Niemczech, prof. dr hab. Stephan Haering (Uniwersytet w Monachium) ukazał jego funkcjonowanie, w szczególności odwołując się do doświadczeń Kościoła katolickiego w Bawarii, zaś prof. dr hab. Thomas Schüller (Uniwersytet w Monastyrze) wskazał na prawne i pastoralne zalety i wady tego systemu. Prof. dr hab. Hans Paarhammer (Uniwersytet w Salzburgu) przedstawił specyfikę finansowania związków wyznaniowych w Austrii, a dr hab. Martin Grichting (wikariusz generalny diecezji Chur) objaśnił model finansowania związków wyznaniowych w Szwajcarii.

Sesja II została poświęcona problematyce finansowania związków wyznaniowych w Polsce. Prof. dr hab. Dariusz Walencik (UO) przedstawił podstawy prawne i rozwiązania praktyczne związane z ofiarnością wiernych, która pozostaje podstawową formą finansowania wspólnot religijnych w Polsce. Prof. dr hab. Artur Mezglewski (Politechnika Radomska) w swoim wystąpieniu zajął się problematyką finansowania nauczania religii w placówkach publicznych oraz wynagrodzeń kapelanów z budżetu państwa. Prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie) omówił prawne aspekty finansowania szkolnictwa wyznaniowego ze środków publicznych, zaś prof. dr hab. Piotr Stanisławski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) skoncentrował się na zagadnieniu zwolnień i ulg podatkowych jako formy finansowania związków wyznaniowych ze środków publicznych. Ostatnie wystąpienie

w tej sesji wygłoszone przez prof. dra hab. Piotra Steca (UO) poświęcone było problematyce działalności gospodarczej związków wyznaniowych. Wszystkim wystąpieniom towarzyszyła ciekawa i ożywiona dyskusja. W odbiorze uczestników obrady konferencji były niezwykle owocne, znacząco wzbogaciły ich wiedzę i pozwoliły lepiej poznać problematykę finansowania związków wyznaniowych we współczesnej Europie.

W drugim dniu obrad konferencji, w *Collegium Maius* Uniwersytetu Opolskiego odbyła się z udziałem mediów i publiczności dyskusja panelowa na temat możliwości wprowadzenia podatku kościelnego w Polsce oraz zalet i wad takiego rozwiązania. Dyskusję moderował dr Andrzej Grajewski (tygodnik „Gość Niedzielny”), a udział w niej wzięli prof. dr hab. Stephan Haering, Tomasz Mincer (Instytut Obywatelski, Kościół Ewangelicko-Reformowany), red. Marcin Przeworski (Prezes Katolickiej Agencji Informacyjnej) i prof. dr hab. Piotr Stanisław. Uczestnicy panelu zgodnie przyznali, że dyskusja pt. *Podatek kościelny w Polsce?* prowadzona jest w konkretnym kontekście wynikającym z sytuacji trwających już rozmów między Rządem RP a związkami wyznaniowymi nad zastąpieniem Funduszu Kościelnego możliwością przekazania przez podatników podatku dochodowego od osób fizycznych części płaconej daniny na wybrany przez siebie związek wyznaniowy. Forma finansowania oparta na podatku kościelnym jest co prawda dobrze zakorzeniona w tradycji państw niemieckojęzycznych i sprawdza się tam, jednak mechaniczne przeszczepienie tamtych rozwiązań na grunt polski nie jest racjonalne i mogłoby nie przynieść spodziewanych efektów. W dyskusji nad reformą polskiego modelu finansowania związków wyznaniowych należy wyjść od polskich tradycji, uwarunkowań prawnych, historycznych i socjologicznych. W tym kontekście przychylniej spojrzeć należy na rozwiązania włoskie czy węgierskie a zmiany w polskim modelu finansowania związków wyznaniowych powinny pójść w tym kierunku.

Zbiór publikacji, będących pokłosiem konferencji, ukazał się w szesnastym tomie serii wydawniczej „Colloquia Theologica”, wydanym w grudniu 2012 r. (*Finansowanie związków wyznaniowych w krajach niemieckojęzycznych i w Polsce. Die Finanzierung der Religionsgemeinschaften in den deutschsprachigen Ländern und in Polen*, red. Dariusz Walencik, Marcin Worbs, „Colloquia Theologica” t. 16, Opole 2012, ss. 208).

Marta Ordon

II Międzynarodowa Konferencja Kanonicznego Prawa Procesowego pt. *Problemy z sądową ochroną praw człowieka*, Olsztyn, 7-8 maja 2012 r.

Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie wspólnie z Korpusem Adwokatów Kościelnych w Polsce, Studenckim Kołem Naukowym Prawników Kanonistów UWM (SKNPK), Olsztyńskim Oddziałem Okręgowym Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” oraz Europejskim Stowarzyszeniem Studentów Prawa *Elsa* Olsztyn, zorganizowała w dniach 7-8 maja 2012 r. w Olsztynie II Międzynarodową Konferencję Kanonicznego Prawa Procesowego poświęconą sądowej ochronie praw człowieka.

Przed rozpoczęciem obrad odprawiona została msza św. w kościele akademickim, której przewodniczył biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej, dr Jacek Jezierski. Zamierzeniem organizatorów konferencji było pogłębienie dyskusji na temat działań warunkujących i ułatwiających zainteresowanym osobom dochodzenie swoich uprawnień na forum sądowym.

Patronat honorowy nad konferencją objęło wielu dostojników kościelnych (m.in. abp Zenon kardynał Grocholewski, abp Celestino Migliore, abp Józef Kowalczyk, bp Antoni Stankiewicz), jak również władze UWM oraz władze miasta Olsztyna i województwa warmińsko-mazurskiego. Natomiast w skład komitetu naukowego konferencji weszli profesorowie z UKSW, KUL, UWM oraz UPJPII zajmujący się kanonicznym prawem procesowym.

Obrady podzielono na 5 sesji tematycznych: 1) ochrona praw człowieka w procesach kanonicznych, 2) ochrona praw człowieka w procesach cywilnych, 3) ochrona praw człowieka w Trybunale Konstytucyjnym oraz w postępowaniu i procesie administracyjnym, 4) ochrona praw człowieka w procesach karnych, 5) ochrona praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi.

Uczestników konferencji w imieniu wszystkich organizatorów powitał ks. prof. Ryszard Sztymiler, kierownik Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego UWM, który wyraził głęboką radość z przygotowania tej konferencji oraz przybycia na nią tak wielu dostojnych uczestników, prelegentów, przewodniczących sesji i słuchaczy. Przemówienia na rozpoczę-

cie obrad wygłosili: Janusz Smoliński, sekretarz województwa warmińsko-mazurskiego; dr hab. Piotr Krajewski, prof. UWM, prodziekan WPiA UWM oraz dr Paweł Jaros z Ministerstwa Sprawiedliwości (Departament Współpracy Międzynarodowej i Praw Człowieka).

W sesji I pt. *Ochrona praw człowieka w procesach kanonicznych* wygłoszono 17 referatów. W pierwszej części tej sesji, której przewodniczył ks. prof. Wojciech Góralski (UKSW), jako pierwszy głos zabrał prof. L. Müller z Uniwersytetu Wiedeńskiego, który wygłosił w języku niemieckim referat pt. *Schutz der Menschenrechte durch kirchliche Prozesse? (Ochrona praw człowieka przez kościelne procesy?)*. Ponadto poruszono wiele ciekawych tematów: *Ochrona praw podmiotowych w kościelnym porządku prawnym: w optyce systemowej zasady aequitas canonica* (ks. prof. A. Pastwa z UŚ); *Znaczenie udziału adwokata w kanonicznych procesach małżeńskich* (ks. prof. R. Sztymiler z UWM); *Motywy formalno-merytoryczne odrzucenia skargi powodowej przez sąd kościelny* (ks. prof. T. Rozkrut z UPJPII); *Ochrona praw dziecka w kanonicznych procesach małżeńskich* (ks. prof. J. Krajczyński z UKSW); *Prawa człowieka a przeniesienie proboszcza, który jest członkiem instytutu zakonnego, na inne stanowisko* (o. mgr Dariusz Lebok, doktorant na Uniwersytecie Wiedeńskim). Reasumując wystąpienia wymienionych prelegentów, można przywołać słowa prof. Müllera, który przypomniał, że sens i cel procesów kościelnych wynika z podstawowych funkcji Kościoła. W każdym procesie kościelnym najważniejsze jest zbawienie człowieka; dlatego tak istotne jest, aby wszystkie sprawy kościelne zachowywały prawo człowieka do sprawiedliwego procesu. Żadna decyzja wydana w Kościele – czy na drodze sądowej, czy administracyjnej – nie może łamać praw człowieka.

Części drugiej przewodniczył ks. dr hab. Jan Krajczyński, prof. UKSW. W czasie wystąpień uczestnicy konferencji mieli nie tylko możliwość zapoznania się z ochroną prawną osób nieochrzczonych w procesach i procedurach kanonicznych (dr S. Świaczny); możliwością obrony osób w procesach kanonicznych na Słowacji (ks. dr M. Šimko); ale również przypomniano główne cechy i przebieg ustnego procesu spornego (ks. dr M. Zaborowski). Kolejne wystąpienia dotyczyły już ściśle procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa i były to: *Zasada kolegialności jako wyraz ochrony praw człowieka w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa* (mgr lic. M. Kołbuc); *Mediacja i możliwość jej aplikacji w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa* (mgr lic. M. Nakielska); *Amor veritatis gwarantem pomocy stronom na etapie przed-*

procesowym spraw o nieważność małżeństwa (ks. mgr lic. M. Królik); *Odpowiedź na pozew w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa formą ochrony praw obojga współmałżonków* (mgr A. Bitowt), *Zakres działania stron podczas gromadzenia dokumentów w procesach kanonicznych* (ks. mgr lic. W. Witkowski); *Wymóg pewności moralnej u sędziego orzekającego w sprawach o nieważność małżeństwa* (dr J. Krzywkowska, mgr M. Krzywkowska); *Problem wykorzystania dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa* (E. Reczuch i J. Rybicka-Ziarko, studentki UWM). Ostatni referat w sesji pierwszej wygłosiła mgr lic. Z. Orłowska i był on poświęcony zagadnieniu *Znaczenia prawa do rzetelnego procesu sądowego w prawie państwowym i w prawie Kościoła katolickiego*.

Po dyskusji oraz przerwie obiadowej odbyła się druga sesja, tym razem poświęcona ochronie praw człowieka w procesach cywilnych. Również ze względu na wielość referatów została ona (podobnie jak sesja pierwsza) podzielona na 2 części. Części pierwszej przewodniczył ks. prof. Ryszard Sztynchmiller. Jako pierwszy z referatem pt. *Ochrona praw człowieka w procesie cywilnym na przykładzie prawa świadka do odmowy zeznań i odmowy odpowiedzi* wystąpił dr hab. K. Knoppek, prof. UWM. Według prelegenta, „regulacja cywilnoprosesowa prawa odmowy zeznań lub odpowiedzi jest w prawie polskim bardzo liberalna, gdyż niczego świadkowi nie narzuca i daje mu prawo wyboru pomiędzy złożeniem zeznań przy jednoczesnej rezygnacji z przysługującej mu ochrony wybranych praw człowieka a odmową złożenia zeznań (udzielenia odpowiedzi) przy zachowaniu jego konstytucyjnych praw i wolności”. Następnie głos zabrała dr J. Studzińska (KUL), która wystąpiła z referatem pt. *Prawo do wysłuchania jako jedna z gwarancji ochrony praw człowieka w postępowaniu cywilnym*. Z kolei dr P. Cioch (KUL) w swoim wystąpieniu wskazał podstawy prawne i aksjologiczne przyznania praw ubogich w postępowaniu cywilnym. Prelegent prof. dr hab. B. Rakoczy (UMK) podkreślił, że bez wątplenia w konstrukcji domniemań należy upatrywać ograniczenia prawa do sądu oraz zasady równości wobec prawa, gdyż poprzez domniemania prawne ustawodawca stawia jedną ze stron w uprzywilejowanej sytuacji wobec drugiej strony. Kolejne prelekcje wygłosili: dr A. Arkuszewska, dr A. Kościółek (obie UR) – *Ireniczne zakończenie sporu cywilnego*; dr E. Gapska (KUL) – *Prawo do sprawiedliwego wyroku w postępowaniu cywilnym*; mgr K. Cygan (UWM) – *Sposoby ustalania zadośćuczynienia pieniężnego za naruszenie dóbr osobistych w świetle aktualnego orzec-*

nictwa Sądu Najwyższego oraz doktryny; mgr J. Akińcza (UWM) – *Udział prokuratora w ochronie stosunków o charakterze cywilnoprawnym przed sądem cywilnym*.

Po przerwie nastąpiła druga część sesji poświęconej ochronie praw człowieka w procesach cywilnych; sesji tej przewodniczył prof. K. Knoppek. Jako pierwsi głos zabrali dr M. Rzewuska i dr M. Rzewuski (UWM). Ich wystąpienie dotyczyło istotnego, a zarazem kontrowersyjnego zagadnienia, jakim jest stosowanie prekluzji dowodowej przez sąd cywilny w kontekście realizacji zasady prawdy materialnej. Z kolei mgr H. Frąckowiak (UWM) w referacie pt. *Nierówne wymogi proceduralne stawiane pełnomocnikom profesjonalnym a prawo do sądu* wskazała, że „zastępstwo stron przez profesjonalnych pełnomocników w postępowaniu cywilnym ma na celu przede wszystkim podniesienie standardów procesowych oraz wzmocnienie sytuacji prawnej strony zastępowanej”. Następne wystąpienia wygłosili: mgr P. Snopek (UWM) – *Prawo do rozpoznania sprawy bez nieuzasadnionej zwłoki*; mgr M. Żulewska – *Ochrona prawa do dobrego imienia w sprawach o rozwód*; mgr B. Pawlak (UWM) – *Prawo do rzetelnego procesu sądowego a zakres orzekania Sądu Ochrony Konkurencji i Konsumentów*.

W pierwszym dniu konferencji odbyła się jeszcze jedna sesja (III) poświęcona tym razem ochronie praw człowieka w Trybunale Konstytucyjnym oraz w postępowaniu i procesie administracyjnym. Jako pierwsza wystąpiła dr D. Lis-Staranowicz (UWM) z referatem pt. *Skarga konstytucyjna jako procesowy środek ochrony konstytucyjnych praw i wolności*. Następnie dr P. Piszczek (UWM, NSA) przedstawił poglądy judykatury, zwłaszcza orzecznictwo NSA, które dotyczy kwestii nadawania statusu uchodźcy lub udzielania ochrony uzupełniającej oraz pozbawiania statusu uchodźcy lub ochrony uzupełniającej. Tematem rozważań dra M. Gapskiego (KUL) było prawo do pomocy społecznej, czyli do uzyskania od organów publicznych odpowiedniego wsparcia przez osobę lub rodzinę znajdującą się w trudnej sytuacji życiowej. W kolejnym referacie *Sądowa ochrona jednostki przed bezprawnym działaniem organów gminy* dr E. Wójcicka (Wyższa Szkoła Zarządzania i Prawa, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu) omówiła najważniejsze zagadnienia związane z wykładnią art. 101 ustawy o samorządzie gminnym. Kolejne prelekcje wygłosili: dr M. Konarski (UKSW) – *Jakość wartości sądowej kontroli administracji publicznej*; I. Biedrzycka (SKNPK) – *Odrzucenie w procedurze administracyjnej zasady ignorantia iuris nocet gwarancją ochrony praw*

człowieka; ks. dr R. Piega (Sąd Biskupi Diecezji Sosnowieckiej) – *Prawo człowieka do wolności religijnej w postępowaniu o wpis do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych i jego sądowa ochrona*. Wystąpienie ks. dra Piegi było ostatnim wystąpieniem w pierwszym dniu konferencji. Dalsze dyskusje na temat zagadnień poruszonych w referatach były kontynuowane podczas kolacji zorganizowanej w gospodarstwie agroturystycznym koło Olsztyna.

W drugim dniu konferencji (8 maja) przewidziane zostały 2 sesje tematyczne: sesja IV – *Ochrona praw człowieka w procesach karnych* i sesja V – *Ochrona praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi*.

Jako pierwszy wystąpił bp dr A. Dziemianko (Sekretarz Generalny Konferencji Katolickich Biskupów na Białorusi). Ks. prof. Sztuchmiller w imieniu wszystkich zebranych złożył ks. biskupowi serdeczne gratulacje z racji otrzymania nominacji na biskupa ordynariusza diecezji pińskiej. Bp Dziemianko wygłosił referat pt. *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim na terenie dzisiejszej Białorusi w latach 1939-1989 jako ochrona przed ewentualnymi procesami*. Temat referatu odnosił się do okresu prześladowań Kościoła na Białorusi.

Sesji IV *Ochrona praw człowieka w procesach karnych* przewodniczył dr hab. Jerzy Kasprzak, prof. UWM. Sesję rozpoczął wykład dr K. Kaczmarczyk-Kłak (UR). Wystąpienie dotyczyło problematyki środków prawnych służących ochronie godności człowieka w toku procesu karnego, w szczególności dotyczyło problematyki przeszukania i gwarancji ochrony godności człowieka w jego toku. Następnie głos zabrał dr R. Dziembowski (UWM), który przedstawił regulacje dotyczące ochrony czci człowieka w polskim prawie karnym na tle regulacji międzynarodowych. Z kolei dr M. Wielec (UKSW) starał się odpowiedzieć na pytanie: czy arogancja może mieć miejsce na kanwie obowiązujących przepisów prawa karnego proceduralnego? Następne wystąpienia wygłosili: mgr K. Szczucki (UW) – *Prokonstytucyjna wykładnia prawa karnego jako instrument ochrony praw człowieka*; dr C.P. Kłak (UR) – *Ochrona praw pokrzywdzonego w toku postępowania przygotowawczego w świetle standardów europejskich*; mgr M. Brzezińska, prof. D. Tarnowska (obie z US) – *Ochrona oskarżonego przed niesłusznym tymczasowym aresztowaniem*; mgr M. Górka (UKSW) – *Ochrona praw człowieka w procesach o wydanie dziecka (według prawa krajowego oraz w relacjach międzynarodowych)*; dr B. Orłowska-Zielińska, dr K. Szczechowicz (UWM) – *Regulacje procedury karnej w aspek-*

cie praw zagwarantowanych art. 6 ust. 3 EKPCz; mgr K. Juszka (UJ) – Sądowa ochrona praw człowieka w stosowaniu instytucji warunkowego umorzenia postępowania karnego.

Po przerwie odbyła się druga część sesji poświęconej ochronie praw człowieka w procesach karnych. Funkcję przewodniczącego sesji pełnił ks. dr hab. M. Różański, prof. UWM. Jako pierwsza wystąpiła mgr B. Lubera (UŚ), która zaprezentowała referat pt. *Prawa człowieka a postępowanie nakazowe w polskim procesie karnym*. Następnie głos zabrała mgr K. Syroka (UW), której przedmiotem wystąpienia było przedstawienie tematyki ochrony praw pacjenta w procesach sądowych z perspektywy prawa do wyrażenia zgody na udzielenie świadczeń zdrowotnych oraz prawa do informacji. Kolejnym prelegentem był dr D. Gil (KUL), który wygłosił referat pt. *Prawa uczestników procesu karnego w związku z zaskarżeniem decyzji procesowych bez uruchamiania toku instancji*. Z kolei wystąpienie dr hab. R. Koper (UŚ) dotyczyło kwestii ochrony prawa do prywatności w kontekście wywiadu środowiskowego przeprowadzanego w procesie karnym. Następne prelekcje wygłosili: mgr N. Muszyński (UKSW) – *Zaniechanie ścigania w sprawie karnej skarbowej – dobrodziejstwo ustawy czy kalkulacja organów procesowych*; dr T. Sienkiewicz (KUL) – *Prawo człowieka niepełnosprawnego do obrony w postępowaniu w sprawach o wykroczenia*; B. Rodak (KUL) – *Sprawiedliwy, czyli indywidualny wymiar kary wobec współsprawców przestępstwa*; K. Dryka (KUL) – *Postępowanie przyspieszone a ochrona podstawowych praw pokrzywdzonego i oskarżonego w polskim procesie karnym*.

Ostatnia z sesji została poświęcona ochronie praw człowieka w procesach przed trybunałami międzynarodowymi. Pierwszej części przewodniczył dr hab. Piotr Krajewski, prof. UWM, drugiej zaś części prof. dr hab. Tadeusz Jasudowicz (UWM, UMK). Jako pierwszy wystąpił prelegent z Włoch, ks. mgr lic. M. Kubala (Papieski Uniwersytet św. Krzyża), który wygłosił referat pt. *Wolność sumienia w orzecznictwie europejskim*. Prelegent podkreślił, że „doniosłość ostatnich wyroków ETPCz polega na odniesieniu pojęcia zasad panujących w społeczeństwie demokratycznym do sumienia ludzkiego jako aksjologicznego fundamentu, organizującego wspólną przestrzeń światopoglądowej ekspresji w społeczeństwie”. Następnie dr M. Lubiszewski (UWM) w referacie pt. *Zwiększenie efektywności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w świetle prac nad reformą konwencyjnego systemu kontrolnego* wskazał, że stały wzrost liczby skarg wnoszonych do ETPCz doprowadził do dużych zaległości w ich

rozpatrywaniu. Aktualne statystyki pokazują, że na zbadanie oczekuje ok. 150 000 skarg. Autor wskazywał postulowane lub wdrożone już rozwiązania usprawniające pracę Trybunału. Z kolei dr M. Szuniewicz (Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni) wygłosiła referat pt. *Koncepcja „ofiary pośredniej” przed ETPC – na przykładzie rodzin katyńskich*. Według autorki „pomimo istnienia bogatego orzecznictwa strasburskiego, sprawa katyńska (tj. *Janowiec i inni v. Federacja Rosyjska*) – pod wieloma względami – różni się od tych, jakie były dotychczas przedmiotem rozważań ETPCz. Fundamentalne wątpliwości budzi kwestia właściwości *ratione temporis* Trybunału w zakresie rozstrzygnięcia sprawy, która u swoich podstaw ma wydarzenia poprzedzające o dekadę przyjęcie samego tekstu EKPCz i o blisko 60 lat moment związania się przez Federację Rosyjską powyższym traktatem międzynarodowym i uznania jurysdykcji ETPCz”. Dalsze referaty wygłosili: dr I. Wrońska (UwB) – *Polska przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w latach 2000-2010 – analiza statystyczna, prawna i faktyczna*; dr I. Gawłowicz (US) – *Wbrew pozorom nadal tortury? Uwagi na tle sprawy Kupczak przeciwko Polsce przed ETPCz*; dr J. Czepek (UWM) – *Początkowe zastosowanie przez ETPC procedury wyroku pilotażowego na przykładzie sprawy Broniowski przeciwko Polsce*; mgr K. Ziółkowska (UWM) – *Ochrona praw pracowniczych w orzecznictwie sądów międzynarodowych i Unii Europejskiej*; mgr M. Fałara (UPJPiI) – *Ochrona prawna osób wyznania chrześcijańskiego w procesach sądowych w krajach islamskich*; K. Głuch – *Prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego w świetle orzecznictwa ETPCz*; mgr M. Hucal (ChAT) – *Margines oceny a ochrona wolności sumienia i wyznania w orzecznictwie ETPCz*. Ostatni referat w drugim dniu obrad wygłosił doktorant mgr M. Indan-Pykno (UMK). Dotyczył on polubownego załatwienia sprawy przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka. Zagadnienie omówiono na przykładzie dwóch orzeczeń przeciwko Polsce, w których rozstrzygnięto polubownie spór, tj. sprawa *Broniowski* oraz sprawa *Hutten-Czapska*.

W sumie swoje referaty przedstawiło ponad 70 prelegentów związanych z sądownictwem i różnymi ośrodkami naukowymi w Polsce i za granicą (Austria, Białoruś, Słowacja, Włochy). Owocem każdej sesji były ożywione dyskusje w sprawie zagadnień poruszonych w referatach.

Obrady dwudniowej konferencji podsumował ks. prof. Ryszard Sztymmler (UWM), który podziękował wszystkim za udział w tym naukowym przedsięwzięciu. Ks. prof. Sztymmler podkreślił, że organizacja konferencji o charakterze interdyscyplinarnym to niemałe wyzwanie dla jej

organizatorów, ale radość, że stanowiąc one będące trwałe przyczynki do dalszego rozwoju podjętej tematyki, wynagradza wszelki trud i wysiłek.

Monika Krzywkowska

IX Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego nt. *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu*, Kraków, 17-20 maja 2012 r.

W dniach 17-20 maja 2012 r. na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie odbyło się IX Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu*. Sympozjum zostało zorganizowane przez Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego i połączone z corocznym Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego.

Zaproponowany przez organizatorów temat sympozjum był niezwykle aktualny, bo służba dobru wspólnemu jest sprawą permanentną każdego kościoła i związku wyznaniowego. Program sympozjum obejmował pięć sesji tematycznych. Słowa powitania i wprowadzenia w problematykę obrad wygłosili: Dziekan Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego – prof. dr hab. Krystyna Chojnicka; Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego – dr hab. Tadeusz Zieliński, prof. ChAT (Ogólnopolskie Sympozja Prawa Wyznaniowego organizowane są pod patronatem PTPW); kierownik Zakładu Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego – prof. dr hab. Waclaw Uruszczak.

Sesja I, wprowadzająca, odbyła się w Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewodniczył jej ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW). Pierwszy referat pt. *Pojęcie dobra wspólnego jako celu współdziałania między państwem i Kościołem* wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (UKSW, KUL). Prelegent w swoim wystąpieniu wskazał, że relacja państwo-kościół jest zakorzeniona w naturze przeżyć religijnych oraz w działaniach politycznych. Podkreślił, że istnieją trzy podstawy relacji państwo-kościół: uznawanie religii jako czynnika integrującego społeczeństwo i włączenie kościoła w swoje systemy polityczne (państwa wyznanio-

we); wyłączenie religii i traktowanie jej jako przeszkodę w realizacji dążeń politycznych (państwa świeckie); poszanowanie przez państwo wolności religijnej oraz współdziałanie ze związkami wyznaniowymi dla dobra wspólnego ludzi obu społeczności (religijnej i świeckiej). Ta trzecia podstawa wyrażona jest w art. 25 ust 3 Konstytucji RP. Na zakończenie prelegent wykazał, że pojęcie dobra wspólnego należy pojmować w trzech wymiarach: dobro człowieka (wymiar religijny i indywidualny), dobro rodziny (wymiar społeczny) i dobro narodu (wymiar kulturowy i polityczny).

Ks. dr hab. Piotr Stanisiz, prof. KUL, w referacie nt. *Dialog między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi* ukazał dialog jako stały element stosunków między tymi podmiotami. Jego formy, procedury i efekty różnią się w zależności od czasu i od przyjętego modelu relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Autor w swoim referacie sięgnął do dokumentów Unii Europejskiej, które mówią o obowiązku dialogu w relacjach państwo-kościół. Odwołał się także do praktyki polskiej. Podkreślił ponadto, że dialog winien być permanentny, prowadzony na zasadach partnerskich. Przedmiotem tego dialogu jest dążenie do realizacji dobra wspólnego. Wyraził stanowisko, że współdziałania nie można utożsamiać z dialogiem, są to bowiem zjawiska odrębne, ale współdziałanie wymaga dialogu.

Referat dr. Pawła Sobczyka (UKSW) pt. *Dobro wspólne a dobro człowieka – Art. 25 ust 3 in fine Konstytucji RP* dotyczył analizy współdziałania państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji dobra wspólnego i dobra człowieka. Jak prelegent zauważył, w Konstytucji RP z 1997 r. nie zostało doprecyzowane, co należy rozumieć pod tymi pojęciami. W swoim wystąpieniu podjął próbę odpowiedzi na pytania: Jaką koncepcję dobra wspólnego przyjął polski ustrojodawca? Czy zakresy pojęciowe dobra wspólnego i dobra człowieka nie pokrywają się? Ponadto zwrócił uwagę na historyczne akty prawne, które miały fundamentalny wpływ na zapis pojęć: dobra wspólnego i dobra człowieka w obowiązującej Konstytucji RP.

Ostatni referat w sesji wprowadzającej wygłosił prof. Rhipippe Nèldoff (Université Toulouse). W swoim referacie, zatytułowanym *Qu'est-ce-que la laïcité positive?: approches historique et juridique (Co to jest świeckość pozytywna? Spojrzenie historyczne i prawne)* przedstawił ewolucję pojęcia laickości od rewolucji francuskiej aż do czasów współczesnych. Podkreślił, że nie ma prawnej definicji ani laickości, ani religii. Prof. Nèildoff podkreślił, że we współczesnej Francji współistnieją dwie koncepcje laickości:

jedna otwarta, pozytywnie nastawiona do wielkich religii i uznająca ich wpływ na życie społeczne oraz druga zamknięta, którą charakteryzuje zepchnięcie religii do sfery prywatnej.

Kolejne sesje, ze względu na wieloaspektowość pojęcia „dobra wspólnego” zostały zorganizowane w sposób równoległy. Sesji II pt. *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie rodzinie* przewodniczył dr hab. Tadeusz Zieliński, prof. ChAT. Jako pierwsza wystąpiła mgr Aleksandra Bitowt (UWM) z referatem *Rola kościołów i innych związków wyznaniowych w umacnianiu rodziny na obszarze województwa warmińsko-mazurskiego*. Przedstawiła sytuację współczesnej rodziny oraz podkreśliła wartość rodziny dla Kościoła, społeczeństwa i narodu. Prelegentka omówiła instrumenty prawne chroniące rodzinę ze strony państwa, skupiając w sposób szczególny uwagę na województwie warmińsko-mazurskim.

Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego jako pomoc w realizacji założeń prawa rodzinnego to temat referatu ks. dra hab. Piotra Krocza (UPJPII). Swój referat autor oparł na omówieniu przedstawionej na początku swojego wystąpienia tezy, że w dziedzinie prawa rodzinnego polskie prawo jest wspierane w realizacji własnych dążeń i otrzymuje pomoc w osiągnięciu swoich celów ze strony nauczania kościelnego zawartego w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Normy prawa kanonicznego są wzmacnieniem efektywności norm prawa rodzinnego i mogą być skuteczną pomocą w realizacji celów, jakie stawia w swoim zamiśle prawodawca państwowy. Na zakończenie prelegent wysunął wniosek, że władza państwowa powinna widzieć w Kościele sprzymierzeńca w realizowaniu swoich celów, także tych należących do prawa rodzinnego.

W imieniu nieobecnego ks. prof. dr. hab. Ryszarda Sztuchmilera (UWM) referat na temat *Wkład Kościoła katolickiego w umacnianie rodziny* przedstawiła mgr Aleksandra Bitowt (UMW). Analizując sytuację rodziny w Polsce, autor nakreślił obawy związane z prawidłowym ich funkcjonowaniem oraz ukazał znaczenie rodziny dla życia społecznego, uwzględniając w swoim wystąpieniu dokumenty Kościoła i nauczanie papieży, a także analizę niektórych kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Ks. dr hab. Tomasz Rozkrut, prof. UPJPII wygłosił referat na temat *Ochrona nierozzerwalności małżeństwa w porządku prawnym Kościoła katolickiego*. Rozpoczynając swoje wystąpienie, prelegent odwołał się do art. 11 Konkordatu z 1993 r. oraz do wyroków Roty Rzymskiej. Kolejno przywoływał ustawodawstwo powszechne (Kodeks Prawa Kanonicznego, Kartę Praw Rodziny, dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny nt. przygoto-

wania do małżeństwa z 1996 r. i inne) oraz ustawodawstwo partykularne (m.in. postanowienia II Polskiego Synodu Plenarnego, Instrukcję Episkopatu Polski „O przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim” z 1987 r.). W dalszej części, uwzględniając powyższe dokumenty, autor dokonał analizy ochrony nierozzerwalności małżeństwa.

Ks. dr hab. Jan Krajczyński, prof. UKSW, w swoim referacie nt. *Orzekanie w sprawach o nieważność małżeństwa a dobro wspólne* ukazał współczesną sytuację w stwierdzeniach nieważności małżeństwa, których dokonują sądy kościelne. Analizując proces o nieważność małżeństwa na podstawie prawa kanonicznego, autor stwierdził, że należy je wszczepić w ekonomię zbawienia człowieka, a więc w życie Kościoła. Prawo kanoniczne winno służyć dobru człowieka, a nade wszystko troszczyć się o dobro dusz. W zakończeniu ukazał specyfikę działalności relatora, audytora i obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Ostatnim referatem było wystąpienie prof. dr hab. Bartosza Rakoczego (UMK) nt. *Proboszcz jako funkcjonariusz publiczny według prawa polskiego*. Autor w swoim referacie sięgnął do orzeczenia Sądu Najwyższego, w którym podjęto kwestię cennika wobec opłaty za pochowanie osoby w grobie dwukomorowym. Podjęto tu kwestię prawa do grobu, ochrony dóbr osobistych i opłaty za pochówek. Sąd Najwyższy w tym orzeczeniu wypowiedział się, że proboszcz nie jest funkcjonariuszem publicznym. Natomiast odnosząc się do roli proboszcza w zawieraniu małżeństw w formie wyznaniowej, prelegent stanął na stanowisku, że proboszcz w tym przypadku pełni rolę funkcjonariusza publicznego. Widać to w obowiązku przesłania przez proboszcza w terminie 5 dni odpowiednich dokumentów do właściwego urzędu stanu cywilnego.

Sesja III (równoległa) zatytułowana: *Kościoły i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu w aspekcie historycznym i międzynarodowym*, podzielona została na dwa dni. Cześć pierwsza, której przewodniczyła dr hab. Ewa Waszkiewicz, prof. UWt, składała się z sześciu referatów. Pierwszym było wystąpienie dr hab. Zbigniewa Paska, prof. AGH nt. *Nowe ruchy religijne jako skuteczny środek w przeciwdziałaniu patologiom społecznym*. Na początku podjął próbę definicji, czym są nowe ruchy religijne. Podając przykłady nowych ruchów religijnych, wykazał, że odpowiadają one na duchowe potrzeby konkretnego człowieka. Ponadto wykazał, że nowe ruchy religijne służą przeciwdziałaniu patologiom społecznym, a tym samym służą realizacji dobra wspólnego.

Mgr Rafał Łatka (UJ) w referacie zatytułowanym *Kościół katolicki wobec „Solidarności” – wsparcie idei niezależnych związków zawodowych* wykazał wielką rolę Kościoła wobec wystąpień sierpniowych. W swoim wystąpieniu próbował odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Kościół katolicki wspierał „Solidarność”. Ponadto odniósł się do postaci kard. Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski, ukazując w jego wystąpieniach wielką troskę o sytuację społeczną w Polsce. Na zakończenie prelegent stwierdził, że Kościół katolicki, wspierając „Solidarność”, kierował się troską o dobro wspólne.

Kolejny referat wygłosił mgr Jakub Cupriak (UW). Referat został zatytułowany: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych w Niemczech a wystąpienie ze związku wyznaniowego*. Na wstępie zdefiniował, czym są funkcje publiczne związków wyznaniowych. Wykazał, że związki wyznaniowe w Niemczech spełniają wyraźniej niż w innych państwach swoje funkcje publiczne, co widać w sprawowanej opiece medycznej, prowadzeniu szpitali i szkół. Następnie bazując na aktach prawnych, omówił problem wystąpienia ze związku wyznaniowego w Niemczech.

Kolejno referat wygłosił dr hab. Józef Koredeczuk, prof. UW r. nt. *Sprawa nauczania przedmiotu religioznawstwo jako próba ograniczenia roli Kościoła katolickiego w życiu religijnym w okresie PRL*. Autor wskazał w nim represje ówczesnych władz wobec Kościoła katolickiego. Religioznawstwo było wówczas przedmiotem nadobowiązkowym, lecz musieli wybierać go wszyscy studenci wyższych szkół pedagogicznych. Był to – zdaniem prelegenta – dowód braku zaufania władz państwowych wobec Kościoła. Autor zauważył, że w Polsce religioznawstwo przeciwstawia się nauczaniu religii, stąd na zakończenie stwierdził, że oba przedmioty: religioznawstwo i religia winy się wzajemnie uzupełniać dla dobra wspólnego.

Ostatnim referatem było wystąpienie prof. Christie Mengès–Le Pape (Université Toulouse) nt. *D’une application de la laïcité en France: l’enseignement des religions (O stosowaniu świeckości (laickości) we Francji – nauczanie religii)*. Autorka nakreśliła proces laicyzacji edukacji, zwracając szczególną uwagę na ewolucję regulacji prawnych stopniowo eliminujących religię ze szkół publicznych. Od 2002 r. we Francji wprowadzono interdyscyplinarne nauczanie kultury religijnej. W swoim przedłożeniu prelegentka zwróciła uwagę na potrzebę pilnych rozwiązań prawnych, gdyż nauczanie kultury religijnej bez uwzględnienia religijnej spuścizny

Francji jest niemożliwe. Na zakończenie autorka wskazała na konflikt „ścislej neutralności” szkoły publicznej z nauką kultury religijnej.

W drugim dniu sympozjum ponownie obrady miały miejsce w dwóch równoległych sesjach: Sesji IV – *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie społeczeństwu, kulturze i oświacie* – przewodniczył ks. prof. dr hab. Józef Krukowski. Jako pierwszy z referatem nt. *Duchowni Kościoła katolickiego a obowiązek obrony ojczyzny* wystąpił ks. dr Piotr Steczkowski (URz). We wstępie autor zaznaczył, że inspiracją do jego przedłożenia była opinia publiczna traktująca kapelanów wojskowych w kategorii obciążeń budżetowych. Wobec powyższego autor postawił sobie za cel ukazanie korzyści z istnienia kapelanów wojskowych. Obowiązek obrony ojczyzny jest obowiązkiem konstytucyjnym i jest realizowany zasadniczo przez służbę wojskową. Dopuszczalna jest również jego realizacja poprzez służbę zastępczą. Autor dokonał analizy przepisów państwowych i kościelnych odnośnie do tego obowiązku, ukazując jego ważność wobec dobra wspólnego. Na zakończenie przedstawił doktrynę katolicką, która mówi o miłości ojczyzny. Wskazał, że duchowni Kościoła katolickiego realizują obowiązek obrony ojczyzny przez wykonywanie funkcji kapelanów wojskowych oraz przez służbę zastępczą.

Ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski (PRad) wygłosił referat nt. *Dobra wspólne czy partykularne? (Uwagi na temat celów duszpasterstwa w policji)*. Autor w swoim przedłożeniu ukazał cele duszpasterstwa policji zarówno deklarowane, jak i faktycznie realizowane. Cele te stanowią wyraz dobra wspólnego i dobra partykularnego. Wśród zadań kapelanów policji wskazał m.in. współdziałanie z komendantami różnych szczebli, wspólne organizowanie uroczystości religijnych, organizowanie pielgrzymek na cmentarze i miejsca pamięci. Na zakończenie prelegent ukazał zasadność funkcjonowania duszpasterstwa policji w Polsce, podając konkretne przykłady z życia codziennego.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW). Wygłosił on referat *Archiwa diecezjalne w Polsce w służbie dobra wspólnego (na przykładzie Archiwum Diecezjalnego w Płocku)*. Prelegent dokonał analizy przepisów obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 486-491) wobec założenia i prowadzenia archiwów kościelnych. Ukazując przykładowo Archiwum Diecezjalne w Płocku, wskazał, że archiwa są „kopalnią wiedzy historycznej” i „świątyniami wiedzy o przeszłości”. Archiwa kościelne, a w szczególności diecezjalne, są ponadto przejawem służebności wobec dobra wspólnego.

Działalność turystyczno-pielgrzymkowa związków wyznaniowych jako przejaw swobody wykonywania funkcji religijnych i działania na rzecz dobra wspólnego to temat referatu, który przedłożyła dr Anna Tunia (KUL). Na wstępie swojego wystąpienia autorka ukazała, że działalność turystyczno-pielgrzymkowa polega m.in. na organizowaniu wyjazdów pielgrzymkowych. Kolejno postawiła sobie za zadanie odpowiedź na pytanie dotyczące ochrony prawnej w organizowaniu wszelkich form turystyczno-pielgrzymkowych przez kościoły i związki wyznaniowe w Polsce. Na zakończenie swojego referatu podkreśliła, że związki wyznaniowe, realizując swoje cele w związku z działalnością turystyczno-pielgrzymkową, kierują się zasadą wolności religijnej, lecz w określonych sytuacjach winny respektować przepisy prawa państwowego (m.in. w kwestiach ubezpieczeń).

Kolejnym było wystąpienie dr hab. Ewy Waszkiewicz, prof. UW nt. *Religijno-społeczna działalność Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we współczesnym Wrocławiu*. Na początku prelegentka ukazała historię Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu, by kolejno przejść do działalności tej Gminy we współczesnym Wrocławiu. W swoim przedłożeniu wskazała na konkretną działalność religijno-społeczną polegającą m.in. na prowadzeniu stołówki, szkoły wyznaniowej, akcji „dzieciaki”, pomocy socjalnej dla członków społeczności żydowskiej, wspieranie osób starszych, pomoc osobom niepełnosprawnym i propagowanie kultury żydowskiej.

Dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prof. ChAT wygłosił referat nt. *Dobro wspólne a dobra partykularne w kontekście obecności religii w polskiej oświacie publicznej (aspekty prawne)*. Rozpoczynając swoje wystąpienie, sięgnął do art. 1 Konstytucji RP w celu ukazania pojęcia dobra wspólnego jako różniącego się od dobra partykularnego. Kolejno ukazał dobra partykularne właściwe dla związków wyznaniowych. Podstawą wywodu był art. 25 ust 3 Konstytucji RP, który nakłada na związki wyznaniowe powinność przyczyniania się do dobra wspólnego. W swoim wystąpieniu autor uwzględnił elementy prawa stanowionego i aksjologicznego.

Ostatnim referatem tej sesji było wystąpienie dr Małgorzaty Czuryk (AON), które nosiło tytuł *Dobro wspólne a wspieranie przez kościoły i związki wyznaniowe realizacji prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem*. W swoim referacie ukazała gwarancje rodziców do religijnego wychowania swoich dzieci w korelacji z ochroną tych gwarancji przez kościoły i związki wyznaniowe. Nauczanie religii jest, według autorki, podstawowym przejawem prawa rodziców do wychowa-

nia dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, a zasada pluralizmu realizowana w szkołach publicznych doskonale gwarantuje rodzicom możliwość korzystania z tego prawa.

Sesja V była drugą częścią sesji noszącej temat: *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu w aspekcie historycznym i międzynarodowym*, przewodniczył jej dr hab. Józef Koredczuk, prof. UW. Pierwszy wystąpił ks. dr hab. Mieczysław Różański (UWM) z referatem nt. *Przepisy o aktach stanu cywilnego w Kodeksie Cywilnym Królestwa Polskiego (1825) i Prawie o małżeństwie (1836)*. Autor na wstępie podkreślił, że omawiane przez niego dokumenty stanowią wzorzec dla innych tego typu aktów prawnych. Kolejno autor dokonał wnikliwej analizy przepisów wspomnianego wyżej Kodeksu, by następnie przejść do analizy prawa małżeńskiego z 1836 r. Na zakończenie ukazał, jak dokonywano w księgach cywilnych wpisu urodzenia dziecka na konkretnych przykładach z miejscowości: Łęczycy, Górki i Warszawa.

\Kolejnym referatem było wystąpienie dr. Wojciecha Sławińskiego (KUL) nt. *Prawne, polityczne, ekonomiczne i społeczne aspekty nowelizacji dekretu Prezydenta RP o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 25 XI 1936 r.* Autor odniósł się w nim do kwestii przekształceń własnościowych kościołów ewangelickich działających przed II wojną światową na terenie II Rzeczypospolitej w warunkach powojennych. Na zakończenie swojego wystąpienia ukazał wydarzenia na Górnym Śląsku jako przykład dyskryminacji nie ze względu na narodowość, lecz ze względu na religię wyznawców Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Dr hab. Andrzej Szymański (UO) w swoim referacie nt. *Przejęcie kościelnej organizacji charytatywnej „Caritas” przez władzę ludową w 1950 r.* przedstawił działania władz państwowych, które 23 stycznia 1950 r. przejęły kościelną instytucję charytatywną „Caritas” oraz podjął próbę prawnej oceny niektórych z tych działań. „Caritas” jest największą instytucją charytatywną w Kościele katolickim, a w omawianym czasie trudniła się prowadzeniem domów dziecka, przedszkoli i domów dla ubogich. Autor ukazał, w jaki sposób komuniści, w konkretnych przypadkach, wstrzymywali subwencje wobec instytucji „Caritas”, co doprowadziło do jej likwidacji.

Następny referat wygłosił dr Marek Stus (UJ) nt. *Działalność dobroczynna w kulturze prawnej islamu*. Na wstępie prelegent stwierdził, że w etyce muzułmańskiej ubóstwo zajmuje centralne miejsce, a wspieranie

ubogich stanowi obowiązek religijny i społeczny. W doktrynie islamu istnieje obowiązek dawania jałmużny, co stanowi zrab zasad działalności dobroczynnej. Autor omówił, co może być przedmiotem jałmużny i jaka jest jej wysokość. Na zakończenie wspominał o fundacjach dobroczynnych działających w islamie.

Działalność charytatywna organizacji katolickiej Manos Unidas w Hiszpanii na rzecz dobra wspólnego to temat referatu, który wygłosił ks. dr Tomasz Białobrzeski (UKSW). Rozpoczynając swoje przedłożenie, dokonał ogólnej charakterystyki omawianej organizacji. Podkreślił m.in., że stowarzyszenie powstało w ramach Akcji Katolickiej. Swoją siedzibę ma w Madrycie i posiada cywilną osobowość prawną. W 1981 r. zostało wpisane do rejestru organizacji religijnych Ministerstwa Sprawiedliwości. Celem tej organizacji jest przede wszystkim walka z klęską głodu oraz pomoc ludności w krajach Trzeciego Świata.

W tej sesji referaty wygłosili jeszcze: ks. dr hab. Piotr Ryguła (UŚ) nt. *Współpraca władz publicznych z Kościołem katolickim i innymi wyznaniemami w systemie prawa hiszpańskiego*, mgr Michał Hucal (ChAT) nt. *Służba dobru wspólnemu związków wyznaniowych w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka* oraz mgr Martyna Seroka (UWM) nt. *Działalność Kościoła katolickiego w służbie dobru wspólnemu na terenie województwa warmińsko-mazurskiego*.

Dopełnieniem sympozjum był referat mec. Karola Tatary (Kraków) na temat *Ars Legis Stowarzyszenie im. Św. Iwo – etos współczesnego prawnika*. Prelegent, przybliżając działalność stowarzyszenia, wprowadził uczestników sympozjum w obchody IX Święta Prawników. Obrady Sympozjum podsumował ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL. W swoim wystąpieniu końcowym jeszcze raz podkreślił ważność i wieloaspektowość pojęcia „dobra wspólnego”, którym zajęli się prelegenci IX Sympozjum Prawa Wyznaniowego. Dziękując organizatorom, pogratulował wyboru tematyki i rzetelnie przygotowanej konferencji. Na zakończenie uczestnicy sympozjum wzięli udział w uroczystych obchodach Święta Prawników organizowanego przez Stowarzyszenie *Ars Legis*

Michał Czelny

Spotkanie korespondentów projektu EUREL, Manchester, Wielka Brytania, 25 października 2012 r.

W dniu 25 października 2012 r. na Uniwersytecie w Manchesterze (Wielka Brytania) odbyło się spotkanie korespondentów projektu EUREL. Projekt EUREL (Religions in Europe) jest kierowany przez PRISME – Société, Droit et Religion en Europe¹. Dyrektorem PRISME jest prof. Francis Messner. W spotkaniu udział wzięli: Pasquale Annicchino (Włochy), Julia Martínez Ariño (Hiszpania), Brian Conway (Irlandia), Niall Cunningham (Wielka Brytania), Anne Fornerod (Francja), Ringo Ringvee (Estonia), Piotr Stanisiz (Polska), Ingrid Storm (Wielka Brytania), Michał Zawiślak (Polska), Catherine Zimmerlin (EUREL), Anne-Laure Zwilling (EUREL).

Zespół projektu EUREL tworzą obecnie: Françoise Curtit, która jest odpowiedzialna za dział prawo dla Francji i Europy oraz dział aktualności, Christophe Lemius, która zajmuje się opracowaniem strony internetowej oraz newsletter'a, oraz Catherine Zimmerlin zajmująca się sprawami współpracy z korespondentami. Anne Zwilling jest odpowiedzialna za dział wydarzeń naukowych, zarządzanie i kontakt z korespondentami, dział socjologia dla Francji, a także za tłumaczenie tekstów artykułów na język angielski.

Spotkanie korespondentów skupiło się na trzech zagadnieniach: projekt EUREL – zmiany na stronie internetowej, strona internetowa i sieć, promocja strony internetowej i jej reklama. Pomimo wielu zmian technicznych wprowadzonych na stronie internetowej, nadal będzie ona dostępna pod adresem www.eurel.info. Strona internetowa zmieniła swój wygląd nie tylko poprzez zmianę szaty graficznej, ale również poprzez usprawnienie jej funkcjonalności. Na stronie pojawiło się kilka nowych funkcji, w większości dotyczących możliwości szybkiego przełączenia tekstu z angielskiego na francuski oraz wyświetlania wiadomości i informacji dodawanych na bieżąco. Natomiast pomysł wyświetlania informacji dotyczących dwóch państw na jednej stronie dla celów porównawczych

¹ PRISME jest jednostką naukową CNRS (Narodowe centrum badań naukowych) i Uniwersytetu Roberta Schumana w Strasburgu. Skupia specjalistów prawa, nauk politycznych i socjologii religii. Istotą tego ośrodka jest prowadzenie studiów porównawczych na poziomie europejskim w zakresie statusu prawnego, instytucjonalnego i kulturowego religii.

pozostaje kwestią obiecującą, ale na obecnym etapie jest dopiero w trakcie realizacji.

W ramach drugiego zagadnienia przedstawione zostały informacje odnośnie do funkcjonowania projektu EUREL. W projekt zaangażowanych jest obecnie 26 krajów europejskich, na stronie znajduje się ok. 1860 artykułów. Sieć skupia 23 korespondentów² i 55 współpracowników³.

² Austria: Wolfgang Wieshaider (Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht, Universität Wien), Belgia: Louis-Léon Christians (Law of religions, Catholic University of Louvain), Cypr: Victor Roudometof (Department of Social and Political Sciences, University of Cyprus), Czechy: Zábaj Horák (Faculty of Law, Charles University in Prague), Dania: Niels Valdemar Vinding (Centre for European Islamic Thought, University of Copenhagen), Estonia: Ringo Ringvee (Religious Affairs Department, Estonian Ministry of the Interior), Finlandia: Kimmo Kääriäinen (Kirkon tutkimuskeskus/ Church Research Institute, Tampere), Francja: Françoise Curtit, Anne Fornerod, Anne-Laure Zwilling (SDRE, Strasbourg), Niemcy: Matthias Koenig (Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen), Węgry: Balázs Schanda (Peter Pazmany Catholic University, Faculty of Law and Political Sciences, Budapest), Irlandia: Brian Conway (National University of Ireland, Maynooth), Włochy: Marco Ventura (Facoltà di Giurisprudenza, Università di Siena), Polska: Piotr Stanisz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rumunia: Laurentiu Tanase (Universitatea din Bucuresti), Rosja: Michaił Chakhov (Academy of the public office of Russia for the President of the Federation of Russia, Moscow), Słowenia: Blaž Ivanc (Faculty of Health Sciences – Université de Ljubljana), Hiszpania: Julia Martínez Ariño, (ISOR, Universitat Autònoma de Barcelona), Szwecja: Jonas Bromander (Svenska kyrkan Church of Sweden), Szwajcaria: Laurent Amiotte-Suchet (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), Wielka Brytania: Ingrid Storm (Institute for Social Change, University of Manchester), Europa: Bérengère Massignon (GSRL, Paris).

³ Samim Akgönül (SDRE, Strasbourg), Pasquale Annichino (Facoltà di Giurisprudenza, Università di Siena), Ringolds Balodis (Juridiskajā fakultātē, Latvijas Universitātē, Rīga), Brenda E. Brasher (Department of Sociology, University of Aberdeen), Fernando Bravo Lopez (Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid), Melina Brede (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), Claude Bovay (Ecole d'études sociales et pédagogiques, Lausanne), Emmanuelle Buchard (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), José Carlos Calazans (Universidade Lusófona, Lisboa), Iuliana Conovici (Facultatea de Stiinte Politice, Universitatea din Bucuresti), Constanin Cuciuc (Universitatea din Bucuresti, Bucarest), Patrick de Pooter (Département Eglise-Etat de l'International Institute Canon Triest), Roberto de Vita (Università di Siena), Irene Dietzel (University of Erfurt), Nora Dim (Institut für Rechtsphilosophie, Religions und Kulturrecht, Universität Wien), Achilles Emilianides (Cyprus Institute of State and Church Relations), Simão Daniel Fonseca da Silva (Universidade Lusófona, Lisboa), Stavros Fotiou (Department of Education, University of Cyprus), Katharina Frank (Religionswissenschaft, Universität Zürich), Lars Friedner (Svenska kyrkan), Puerto Garcia Ortiz (Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid), Delphine Gex-Collet (Ecole d'études sociales et pédagogiques, Lausanne), Manuela Gheorghie

Stronę odwiedza 3000 osób miesięcznie, natomiast z newsletter'a korzysta regularnie 260 odbiorców, w tym również instytucje rządowe.

Od ostatniego spotkania korespondentów w Strasburgu (październik 2010), projekt rozszerzył się o czterech nowych korespondentów oraz trzy nowe kraje. Od tego czasu pojawiło się 90 nowych artykułów, które zostały przetłumaczone i opublikowane na stronie internetowej. W trakcie dyskusji zwrócono uwagę na konieczność aktualizacji oraz dostarczenia informacji dla wszystkich działów, w tym także tych, które zostały utworzone niedawno. Korespondenci podjęli decyzję, aby dodać temat „religia w pracy” w dziale „religia i społeczeństwo”, zaś dział „aktualne debaty” ma być aktualizowany przez korespondentów co najmniej cztery razy w roku. Zespół EUREL będzie wspierał korespondentów w tym postanowieniu poprzez żądanie informacji, gdy uzna to za konieczne. Zwrócono szczególną uwagę na usuwanie informacji, które są nieaktualne, a także na potrzebę ich archiwizowania.

Tematem przewodnim ostatniego zagadnienia związanego z funkcjonowaniem strony internetowej była jej promocja i reklama. Koresponden-

(Academia româna, Bucarest), Irene Gonzalez (Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid), Hans Michael Heinig (Juristischen Fakultät, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf), Annika Hvithamar (Université de Copenhague), Iulian Isbasoiu (Universitatea Ovidius, Constanta), Hans Raun Iversen (Faculté de Théologie, Université de Copenhague), Ansgar Jödicke (Chaire de science des religions, University of Fribourg), Martijn de Koning (Vrije Universiteit Amsterdam), Iasonas Lamprianou (University of Cyprus, Nicosie), Nikos Maghioros (Faculté de droit canonique, Université Aristote de Thessalonique), Alessandra Marchi (Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris), Siobhan McAdrew (Institute for Social Change, University of Manchester), David McClean, professeur émérite (School of Law, University of Sheffield), Luís Seabra Melancia (Universidade Lusófona, Lisbonne), Lina Molokotos (Centre for European Studies, University of Exeter), Michaela Moravcikova (Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, Bratislava), Richard O'Leary (School of Sociology, Social Policy and Social Work, Queen's University, Belfast), Paulo Jorge Soares Pinto (Universidade Lusófona, Lisboa), Claude Proeschel (GSRL, Paris), Joëlle Sanchez (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), Miriam Schader (Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen), Mallory Schneuwly Purdie (Science des religions, University of Fribourg), Atallah Siddiqui (Islamic Foundation, Leicester), Harris Stavridis (Kykkos Cultural Foundation), Jörg Stolz (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), Jiri Rajmund Tretera (Spolecnost pro církevni, Prague), Lucretia Vasilescu (Universitatea din Bucuresti, Bucarest), David Voas (Institute for Social Change, University of Manchester), Michael J. Weil (Jewish People Policy Planning Institute, Jérusalem), Jean-Paul Willaime (GSRL, Paris), Carole Wyser (Observatoire des Religions en Suisse, University of Lausanne), Michał Zawiślak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

ci zgodnie stwierdzili, że na stronie internetowej mogą być zamieszczane odnośniki do blogów w ramach działu „więcej informacji”. Ze względu na bardzo duże zainteresowanie tematem konferencji „Religion and Territory” zorganizowanej w dniach 25-26 października 2012 r. na Uniwersytecie w Manchesterze, za słuszne uznano dodanie takiego tematu w ramach działu „geografia religijna”. W miarę możliwości technicznych rozważono potrzebę zilustrowania danych o charakterze statystycznym w formie mapy dla każdego z poszczególnych krajów.

Korespondenci jednomyślnie opowiedzieli się za zorganizowaniem kolejnej konferencji. W wyniku dyskusji podjęto decyzję, aby następna konferencja odbyła się w 2014 r. w Strasburgu, wśród zaproponowanych tematów znalazły się: „religie w miastach” (w mieście) i „symbole religijne w przestrzeni publicznej”. Kolejne spotkanie korespondentów odbędzie się w 2013 r. w Paryżu.

Piotr Stanisław i Michał Zawisłak wyrazili gotowość zorganizowania konferencji na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Za prawdopodobny termin konferencji w Lublinie uznano rok 2016.

Michał Zawisłak

Ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Religia i etyka w edukacji publicznej*, Warszawa, 16 listopada 2012 r.

W dniu 16 listopada 2012 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Religia i etyka w edukacji publicznej*. Organizatorami tego wydarzenia były: Katedra Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW, Katedra Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa i Administracji UKSW oraz Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego. Podjęcie tematyki nauczania religii i etyki w szkole było próbą odpowiedzi na wątpliwości, jakie pojawiły się w związku z prawną regulacją tych zagadnień. Szczególną uwagę zwrócono na rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 lutego 2012 r. w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych. Usunięcie, na jego podstawie, religii z grupy przedmiotów wchodzących w skład

ramowego planu nauczania, których bezpłatność zapewnia art. 7 ust. 1 pkt 1 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, zrodziło poważne wątpliwości co do zgodności rozporządzenia z aktami prawnymi wyższego rzędu, w szczególności z Konstytucją RP, która gwarantuje rodzicom prawo do wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami oraz związane z nim prawo do nauczania religii w szkołach.

Po powitaniu prelegentów i przybyłych gości przez władze uczelni i organizatorów konferencji oraz po wprowadzeniu w omawianą tematykę, głos zabrał, w imieniu nieobecnej z powodów służbowych Minister Edukacji Narodowej Krystyny Szumilas, min. Tadeusz Sławewski, Sekretarz Stanu w MEN. Podkreślając znaczenie szkoły w podtrzymywaniu wartości chrześcijańskich i tradycji narodowych, podzielił opinię o potrzebie ustawowych regulacji wątpliwych kwestii. Jednocześnie zapewniał, że nie ma podstaw do niepokoju o pozycję religii w szkole, jaki wywołuje wspomniane już rozporządzenie, nie jest bowiem intencją ministerstwa pogorszenie istniejącego stanu.

Pierwszej z czterech sesji przewodniczył bp Antoni Dydycz z diecezji drohiczyńskiej. W tematykę szkolnictwa wprowadził Prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego kard. Zenon Grocholewski. Powołując się na dokumenty Kościoła katolickiego, jak również na akty prawa międzynarodowego oraz konstytucje poszczególnych państw, przedstawił referat: *Prawo rodziców do religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami*. Zgodnie z zasadą pomocniczości państwo powinno stwarzać warunki do realizacji omawianego prawa, zarówno poprzez dawanie możliwości wyboru szkoły zgodnie z kierunkami wychowawczymi rodziców, jak również poprzez możliwość otrzymania w szkołach publicznych nauczania religijnego, zgodnego z ich przekonaniami. Prefekt Kongregacji stwierdził, że wolność wychowania i wolność religii to dwa filary, na których należy budować system edukacyjny i szkolny, dbający o integralny rozwój człowieka, a Kościół ze względu na swą misję nie może zrezygnować z posługi w tym obszarze.

Następny prelegent, którym był ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, swój referat zatytułował: *Nauczanie religii i etyki w szkołach publicznych w państwach Unii Europejskiej*. Temat ukazał z uwzględnieniem bogatego kontekstu kulturowego i społeczno-politycznego oraz potrzeby gwarancji prawa wolności sumienia i religii, w tym prawa do wychowania dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi ich rodziców. Oryginalność podejścia do omawianego tematu w rzeczywistości europejskiej polega na poszano-

waniu chrześcijańskiego dziedzictwa duchowego, a jednocześnie ochronie w warunkach pluralizmu wolności sumienia i religii tak w aspekcie negatywnym, jak i pozytywnym. Zasadnicza część referatu poświęcona była charakterystyce pięciu podstawowych modeli nauczania religii w Europie, zróżnicowanych m.in. co do obligatoryjności lekcji religii w szkołach czy też przekazywanych treści. W referacie zasygnalizowane zostały ważniejsze momenty ewolucji stosunku Unii Europejskiej do kościołów i związków wyznaniowych, od stanowiska „neutralnego” w wersji francuskiej, do poszanowania niezależności państw członkowskich w określaniu relacji państwo–kościół, a zatem również w kwestii nauczania religii w szkołach. Na zakończenie ks. prof. J. Krukowski odniósł się do budzącego wątpliwość rozporządzenia MEN z 7 lutego 2012 r., które uznał za sprzeczne zarówno z Konkordatem, jak i Konstytucją RP, ponieważ usunięcie lekcje religii z ramowego planu nauczania daje możliwość zaprzestania finansowania tego przedmiotu z budżetu państwa, co w przypadku braku funduszy w budżetach jednostek samorządu terytorialnego może spowodować wycofanie religii ze szkół. Jednocześnie wyraził nadzieję, że kwestia ta zostanie rozwiązana w drodze porozumienia, bez potrzeby uciekania się do rozstrzygnięć sądowych.

W drugiej sesji obrad pod przewodnictwem mgr. Mariusza Radajewskiego, naczelnika Wydziału Rejestru oraz Obsługi Organizacyjno-Administracyjnej w Departamencie Wyznań oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych w Ministerstwie Administracji i Cyfryzacji, jako pierwszy wystąpił ks. dr hab. Piotr Tomasik, prof. UKSW, Członek Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. W referacie pt. *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie nauczania religii w szkołach publicznych* prelegent stwierdził, że w ciągu minionych 22 lat ewolucja stanowiska KEP w omawianej sprawie dokonywała się pod wpływem zmieniającej się sytuacji prawnej oraz społecznej. Po przedstawieniu najważniejszych dokumentów Kościoła powszechnego i lokalnego, dotyczących prowadzenia katechezy, zauważył, że organizowanie nauczania religii w szkołach skutkuje tym, że katecheta jest zobowiązany do wierności wobec Kościoła oraz lojalności wobec szkoły. W swoim przedłożeniu ks. prof. Tomasik wskazał 6 grup problemów, z którymi borykano się w ostatnich latach. Są nimi: prowadzenie religii w przedszkolach, zaliczanie do stażu pracy nauczycielskiej czasu nauczania religii w salkach parafialnych w latach 1990-1997; przeprowadzania awansu zawodowego przez katechetów, wprowadzenia możliwości zdawania religii na maturze,

wliczania ocen z religii do średniej i poruszane już niejednokrotnie wątpliwości związane z rozporządzeniem MEN z 7 lutego 2012 r.

Kolejny referat pt. *Kompetencje Ministra Edukacji Narodowej dotyczące nauczania religii i etyki w szkołach publicznych* zaprezentował dr hab. Józef Koredczuk, prof. UW. Rozpoczynając od przywołania przepisów prawa polskiego gwarantujących nauczanie religii w szkole, wyraził pogląd, że katecheza w szkołach publicznych jest jednym ze sposobów wywiązywania się państwa z powinności wobec obywateli w zakresie określonych w Konstytucji RP gwarancji wolności religijnej. Ze strony państwa podmiotem odpowiedzialnym za zapewnienie nauczania religii w szkole jest minister właściwy ds. oświaty, a nie, jak można by było sądzić, minister właściwy ds. wyznań religijnych. Podstawowe ramy działalności oświatowej minister określa w wydawanych przez siebie rozporządzeniach, które jeśli dotyczą spraw wyznaniowych, powinny być podpisane po porozumieniu z zainteresowanymi związkami wyznaniowymi. Przykładem jest rozporządzenie z 14 kwietnia 1992 r. „w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”. Mimo braku delegacji ustawowej, na mocy tego rozporządzenia wprowadzono możliwość nauczania w szkołach również etyki, co podtrzymał Trybunał Konstytucyjny. W podsumowaniu prelegent podkreślił, iż nauczanie religii jest sprawą związków wyznaniowych, natomiast minister właściwy ds. oświaty powinien dbać jedynie o stworzenie, zgodnie z prawem, warunków umożliwiających realizację tego nauczania.

Trzeciej sesji przewodniczył dr hab. Zbigniew Cieślak, prof. UKSW, Sędzia Trybunału Konstytucyjnego. W pierwszym referacie zatytułowanym *Nauczanie etyki w szkołach publicznych* dr hab. Tadeusz Zieliński, prof. ChAT, przedstawił podstawy prawne i realizację zajęć z etyki. Stwierdził, że o ile nauczanie religii ma swoje umocowanie w Konstytucji RP, Konkordacie oraz w ustawach, o tyle etyka nauczana jest jedynie na postawie aktu wykonawczego, co należałoby zmienić. Poza tym nauczanie religii i związane z nim kwestie programów czy kwalifikacji nauczycieli należą do kompetencji władz kościelnych, gdy tymczasem w sprawach związanych z etyką decyzje podejmuje władza państwowa. W obecnym stanie prawnym i różnorodnej praktyce wątpliwości budzi rygor uczestnictwa w nauce religii bądź etyki oraz możliwość rezygnacji w trakcie roku szkolnego, co powinno być również, zdaniem prof. T. Zielińskiego, przedmiotem regulacji ustawowej. Kolejna propozycja *de lege ferenda* dotyczy delegacji ustawowych umów państwowo-kościelnych, zawieranych w celu

określenia kwalifikacji nauczycieli religii. W normie pozytywnej powinna również być przesądzona sprawa oceny z religii na świadectwach szkolnych oraz wliczanie ocen do średniej.

Kolejny referat ks. dra hab. Krzysztofa Warchałowskiego, prof. UKSW, poświęcony był wymogom dotyczącym przygotowania oraz prawom i obowiązkom nauczycieli religii i etyki. Prelegent omówił najpierw ogólne kwalifikacje zawodowe dotyczące nauczycieli religii zawarte w prawie oświatowym, a następnie wskazał art. 12 ust. 3 Konkordatu z 1993 r., który odnośnie do kwalifikacji szczegółowych nauczycieli religii odsyła do porozumień zawartych między przedstawicielami władz kościelnych i państwowych. Aktualnie w Polsce istnieją jedynie cztery takie porozumienia i nie obejmują one wszystkich zainteresowanych związków wyznaniowych. Poza tym zauważa się konieczność uregulowania tych kwestii w aktach normatywnych, które byłyby źródłami prawa powszechnie obowiązującego, ponieważ obecnie zawierane porozumienia takimi nie są. Prelegent stwierdził, że wymogi stawiane nauczycielom religii są niższe niż wymogi dotyczące innych nauczycieli, co również powinno być w miarę możliwości zmienione. Jeśli chodzi o kwalifikacje wymagane od nauczycieli etyki, to wynikają one z przepisów ogólnych prawa oświatowego. Prawa i obowiązki pracownicze nauczycieli religii i etyki, co do zasady, nie różnią się od statusu prawnego pozostałych nauczycieli. Wątpliwość może zatem budzić zakaz podejmowania przez nauczyciela religii obowiązków wychowawcy klasy. Ponadto nauczyciele religii podlegają prawu wewnętrznemu związków wyznaniowych, które może nałożyć na nich dodatkowe obowiązki lub przyznać dodatkowe uprawnienia.

Następne wystąpienie zatytułowane *Pozycja prawna religii jako przedmiotu w edukacji publicznej* przedstawił dr Paweł Sobczyk (UKSW). Wychodząc od tzw. ustaw wyznaniowych z dnia 17 maja 1989 r., które stwarzały możliwość organizowania nauki religii w punktach katechetycznych, ale również w innych pomieszczeniach udostępnionych na ten cel przez osobę prawną, prelegent nakreślił ewolucję pozycji prawnej nauczania religii w szkole. Przypomniał instrukcje z 3 i 20 sierpnia 1990 r. dotyczące powrotu nauczania religii do szkół oraz orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 stycznia 1990 r., który uznał to za zgodne z wówczas obowiązującą Konstytucją PRL, co więcej wskazał wiele umów międzynarodowych zobowiązujących państwo polskie do organizacji nauczania religii w szkołach. Na mocy art. 12 ustawy o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 r. nauka religii w publicznych przedszko-

lach i szkołach organizowana jest na życzenie rodziców lub pełnoletnich uczniów, a kwestie szczegółowe mają być uregulowane w rozporządzeniach MEN, po porozumieniu z przedstawicielami kościołów i związków wyznaniowych. Prawo to potwierdzone zostało w art. 12 Konkordatu w 1993 r., jak również w art. 53 ust. 3 i 4 oraz w art. 48 ust. 1 Konstytucji RP z 1997 r. Z przytoczonych przepisów wynika, że nauczanie religii jest takim samym przedmiotem, jak każdy inny, a ewentualne różnice w jego traktowaniu powinny wynikać jedynie z uzasadnionej specyfiki. Prelegent odniósł się również do przywoływanego wielokrotnie rozporządzenia MEN z dnia 7 lutego 2012 r. Podał w wątpliwość zarówno procedurę wydania, jak i jego treść. Prelegent zakwestionował zasadność podejmowania nowelizacji, skoro – zgodnie z wypowiedzią min. Sławeckiego – nie ma intencji naruszania statusu religii w szkole.

Ostatniej sesji przewodniczył ks. dr hab. Józef Wroczeński, prof. UKSW. Pierwszy referat pt. *Symbole religijne w szkole publicznej* wygłosił ks. dr hab. Piotr Stanisz, prof. KUL. Polskie regulacje w tej kwestii prelegent ukazał na tle różnorodnych rozwiązań prawnych przyjmowanych w innych państwach europejskich. Przedstawił zarówno francuski model, w którym obowiązuje zakaz umieszczania symboli religijnych w szkole, jak i diametralnie odmienne rozwiązania włoskie, gdzie krzyżki stanowią obowiązkowe wyposażenie sal lekcyjnych, co zresztą ostatecznie nie zostało zakwestionowane przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Są też państwa europejskie, w których sprawa ta nie została wyraźnie uregulowana. Natomiast w Polsce istnieje jedynie możliwość, a nie obowiązek umieszczania krzyża w pomieszczeniach szkolnych. Obecność krzyży w polskich szkołach ks. prof. P. Stanisz skonfrontował z zasadą wolności sumienia i religii, prawem rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami oraz z zasadą bezstronności światopoglądowej władz publicznych, omawiając przy tym dopuszczalne ograniczenia tych wolności. Prelegent podkreślił, że zawieszenie krzyża nikogo do niczego nie przymusza, nikomu też nie przeszkadza w realizowaniu jego praw. Ponadto krzyż w salach szkolnych nie powinien budzić sprzeciwu, gdyż bardzo mocno wpisuje się w polską tożsamość, a zadaniem szkoły jest wychowywanie w duchu narodowej tożsamości.

W kolejnym wystąpieniu dr Michał Poniąkowski (UKSW) podjął temat *Finansowanie nauczania religii w szkołach publicznych z budżetu państwa*. Przeprowadzona analiza źródeł o charakterze aksjologicznym oraz źródeł prawnych pozwoliła na potwierdzenie zasadności finansowania lekcji

religii przez państwo, które w ten sposób realizuje zawarty w Konstytucji obowiązek. Prelegent podkreślał, iż wynikająca z art. 53 ust. 4 Konstytucji RP fakultatywność odnośnie do nauczania religii w szkole dotyczy jedynie rodziców lub pełnoletnich uczniów, którzy mogą zdecydować o wyborze tego przedmiotu, nie zaś władz państwowych, które wobec życzenia rodziców są zobowiązane to nauczanie zorganizować. W podsumowaniu stwierdził, że skoro nauczanie religii gwarantują przepisy Konstytucji RP, nie ma podstaw do odmowy przeznaczania z budżetu państwa środków na wynagrodzenia dla katechetów

Ostatni referat pt. *Prawa rodziców i uczniów dotyczące nauczania religii w szkole publicznej w prawie polskim* wygłosiła dr Małgorzata Czuryk (AON). W swoim wystąpieniu zasadniczo skoncentrowała się na wątpliwościach pojawiających się co do oświadczeń składanych przez rodziców bądź uczniów, na podstawie których prowadzone mają być lekcje religii ewentualnie etyki. Prelegentka zwróciła uwagę na to, iż są to oświadczenia wyrażające wolę uczestnictwa w zajęciach, a nie, jak zarzucają niektórzy, sprzeczne z Konstytucją RP domaganie się ujawniania przekonań religijnych. Poza tym Trybunał w Strasburgu nie zarzucił nieprawidłowości przepisów prawa polskiego w kwestiach nauczania religii i etyki, a tylko niewłaściwe ich zastosowanie w pojedynczych przypadkach.

Każdą sesję kończyła ożywiona dyskusja, co potwierdziło trafność w wyborze tematu i duże zainteresowanie uczestników. Na podkreślenie zasługuje fakt przybycia na konferencję przedstawicieli wielu ośrodków naukowych, władz państwowych, samorządowych oraz kościelnych. Konferencję zakończył ks. prof. Józef Krukowski, który dziękując wszystkim za udział, wyraził nadzieję, że budzące wiele uzasadnionych wątpliwości rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 lutego 2012 r. „w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych”, zostanie jak najszybciej poprawione.

Katarzyna Więcek

NOTY O AUTORACH

- Abramowicz Aneta Maria – dr, asystent Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Bitowt Aleksandra – mgr, asystent Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie
- Borecki Paweł – dr, adiunkt Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego
- Czelny Michał ks. – mgr lic., asystent Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Delmanowicz Grzegorz ks. – mgr lic., doktorant, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Duda Michalina – dr, adiunkt Katedry Finansów i Prawa Finansowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Hrdina Ignác Antonín ks. – prof. dr hab. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Prawnych, Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Karola w Pradze
- Kaleta Paweł ks. – dr, asystent Katedry Kościelnego Prawa Majątkowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Krzywkowska Monika – mgr, doktorant, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie
- Leszczyński Paweł A. – dr, docent Instytutu Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wlkp.
- Lis Wojciech – dr, adiunkt Katedry Prawa Administracyjnego, Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim
- Madej Michał – mgr, Wydział Humanistyczny Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie
- Materniak Magdalena – mgr, doktorant, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Michalik Piotr – dr, adiunkt Katedry Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
- Mirek Agata s. – dr hab., prof. KUL, Ośrodek Badań nad Geografią Historyczną Kościoła w Polsce, Wydział Nauk Humanistycznych KUL

- Nikołajew Jerzy – dr, adiunkt Katedry Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych i Ekonomii Publicznej, Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim
- Ordon Marta – dr, asystent Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Pasek Zbigniew – dr hab. prof. AGH, Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii, Wydział Humanistyczny Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie
- Pietrzak Michał – prof. dr hab., Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego
- Seweryn Andrzej ks. – dr n. teolog., Rektor Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie
- Sobczyk Paweł – dr, adiunkt Katedry Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
- Stanisz Piotr ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Szymanek Jarosław – dr hab., prof. UW, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego
- Tunia Anna – dr, adiunkt Katedry Prawa Technologii Informacyjnych i Komunikacyjnych, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Więcek Katarzyna s. – mgr lic., doktorant, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL
- Zawiślak Michał – dr, adiunkt Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

PIOTR MICHALIK, <i>Zwolnienia podatkowe dla związków wyznaniowych w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA</i>	5
<i>Tax Exemptions for Churches in the United States Supreme Court Decisions (summary)</i>	28
MICHALINA DUDA, <i>Zasady finansowania uczelni kościelnych z budżetu państwa</i>	29
<i>The rules of financing church higher education institutions from the government budget (summary)</i>	51
JAROSŁAW SZYMANEK, <i>Trybunał Konstytucyjny wobec religii w szkole publicznej (kwestie wybrane)</i>	53
<i>The Constitutional Tribunal on the Teaching of Religion in a State School (Selected Problems) (summary)</i>	84
PAWEŁ BORECKI, <i>Autonomia kościołów i innych związków wyznaniowych we współczesnym prawie polskim</i>	85
<i>The Autonomy of Churches and Other Religious Organizations in Contemporary Polish Law (summary)</i>	108
PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI, <i>Zalety oraz mankamenty układowej regulacji stosunku państwa do nierzymskokatolickich kościołów i innych związków wyznaniowych określonych w art. 25 ust. 5 Konstytucji RP</i>	111
<i>Advantages and Disadvantages of the Bilateral Regulation of the Relations Between the State and Non-Roman Catholic Churches and Other Religious Organizations Referred to in Article 25(5) of the Constitution of the Republic of Poland (summary)</i>	136

PAWEŁ SOBCZYK,	
<i>Kilka uwag o bezstronności władz publicznych na kanwie wniosku o usunięcie krzyża z sali posiedzeń Sejmu RP</i>	137
<i>Some Remarks on Impartiality of the Public Authorities: the Motion for the Removal of the Cross from the Sessions Chamber of the Polish Sejm (summary)</i>	154
JERZY NIKOŁAJEW,	
<i>Wolność sumienia i religii nieletnich przestępców w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich</i>	157
<i>Freedom of Conscience and Religion of Juvenile Delinquents Residing in Correctional Facilities and Juvenile Shelters (summary)</i>	183
MICHAŁ MADEJ, ZBIGNIEW PASEK,	
<i>Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzułmańskiej we Francji</i>	185
<i>Cultural and Legal Aspects of the Controversy Over the Islamic Headscarf in France (summary)</i>	215
AGATA MIREK,	
<i>Przystosowanie i opór żeńskich zgromadzeń zakonnych wobec władz komunistycznych w Polsce. Zarys problemu</i>	217
<i>Nuns' participation and their role in creating an anti-communism attitude of resistance in People's Republic of Poland (summary)</i>	232
ANETA ABRAMOWICZ,	
<i>Prawo do nauki religii w publicznych szkołach i przedszkolach a zasada równouprawnienia związków wyznaniowych</i>	235
<i>The right to organize lessons of religion in kindergartens and public schools and principle of equality of religious denominations (summary)</i>	254
PAWEŁ KALETA,	
<i>Problemy prawne likwidacji Funduszu Kościelnego</i>	255
<i>Liquidation of the Church Fund: Selected Legal Problems (summary)</i>	274
WOJCIECH LIS,	
<i>Działalność katolickich środków masowego przekazu przejawem pluralizmu i gwarancją demokracji</i>	275
<i>The activities of the Catholic mass media as manifestation of pluralism and guarantee of democracy (summary)</i>	290
MATERIAŁY	
MICHAŁ PIETRZAK, PAWEŁ BORECKI,	
<i>Opinia prawna w sprawie wniosku grupy kościołów do Rady Ministrów z dnia 15 lutego 2010 r.</i>	291

<i>A Legal Opinion on the Application of a Group of Churches Submitted to the Council of Ministers on 15 February 2010 (summary)</i>	308
--	-----

RECENZJE

Wojciech Janyga, <i>Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania</i> , Warszawa 2010, ss. 331 (Magdalena Materniak)	309
Stanislav Příbyl, <i>Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989 (Czech Ecclesiastical Law after 1989)</i> , Brno 2010, ss. 168 (Ignác Antonín Hrdina)	314
Jarosław Kłaczko, <i>Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975</i> , Toruń 2010, ss. 514 (Andrzej Seweryn)	318
<i>Przesłanki konieczne zawarcia małżeństwa. Próba systematyzacji zagadnienia w aspekcie wymogów formy religijnej</i> , red. A. Tunia, Lublin 2011, ss. 247 (Grzegorz Delmanowicz)	322
<i>Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea</i> , red. L. De Gregorio, Bologna: Il Mulino 2012, ss. 265 (Piotr Stanisław)	335

SPRAWOZDANIA

Konferencja naukowa pt. <i>Układowe metody regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP)</i> , Lublin, 9-10 grudnia 2011 r. (Aleksandra Bitowt)	343
Konferencja naukowa pt. <i>Standardy świeckości władzy wykonawczej i sądowniczej</i> , Sromowce Niżne, 7-9 marca 2012 r. (Marta Ordon)	351
Konferencja naukowa pt. <i>Małżeństwo kanoniczne i skutki cywilne jego zawarcia w państwach Europy środkowo-wschodniej (na przykładzie regulacji prawnych w Polsce, Czechach i Słowacji)</i> , Katowice, 19 kwietnia 2012 r. (Anna Tunia)	353
Międzynarodowa konferencja naukowa pt. <i>Finansowanie związków wyznaniowych w Polsce i w krajach niemieckojęzycznych – stan aktualny oraz perspektywy zmian</i> , Kamień Śląski, 24-25 kwietnia 2012 r. (Marta Ordon)	357
II Międzynarodowa Konferencja Kanonicznego Prawa Procesowego pt. <i>Problemy z sądową ochroną praw człowieka</i> , Olsztyn, 7-8 maja 2012 r. (Monika Krzywkowska)	360
IX Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego nt. <i>Kościóły i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu</i> , Kraków, 17-20 maja 2012 r. (Michał Czelný)	367

Spotkanie korespondentów projektu EUREL, Manchester, Wielka Brytania, 25 października 2012 r. (Michał Zawisłak)	376
Ogólnopolska konferencja naukowa pt. <i>Religia i etyka w edukacji publicznej</i> , Warszawa, 16 listopada 2012 r. (Katarzyna Więcek)	379
Noty o autorach	387

