

# **STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO**

**5**

**Pod redakcją  
Artura Mezglewskiego  
Piotra Stanisza  
Marty Ordon**

**opracowano w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL**

**LUBLIN 2002**

*Recenzja naukowa:  
Prof. dr hab. Stanisław Wrzosek*

*Opracowanie graficzne okładki:  
Dariusz Pawłowski*

*Redakcja techniczna:  
Leokadia Wilk*

ISBN 83-7300-220-0

© Copyright Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002



WYDAWNICTWO DIECEZJALNE W SANDOMIERZU

---

Drukarnia Diecezjalna, 27-600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 4,  
tel. (0-15) 832 31 92; fax 832 77 87. Zam. 45/2002.  
e-mail: [marketing@wds.pl](mailto:marketing@wds.pl)      [www.wds.pl](http://www.wds.pl)

**Antoni Kość**  
**Lublin**

## **Państwo a religia w prawodawstwie japońskim**

### **Wprowadzenie**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie relacji państwa do religii w Japonii w perspektywie historycznej. Problemem tutaj nie jest samo pojęcie *państwa*, lecz pojęcie *religii*. Na pewno żadnych problemów nie będzie z podaniem definicji chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jednak odgrywa nieznaczną rolę w życiu społecznym i politycznym Japonii. Natomiast w historii tradycyjnej myśli japońskiej trudno jest wyraźnie oddzielić filozofię od religii. Filozofia (światopogląd), religia i kultura są jednoznaczne z „filozofią życia”. Chodzi zarówno o filozofię, jak i religijność, która jest filozofią życia. Klasycznym przykładem jest shintoizm, który nie jest ani wyłącznie filozofią, ani wyłącznie religią. Trudno jest też jasno oddzielić filozoficzny konfucjanizm od konfucjanizmu religijnego. Metodologicznie jednak można rozróżnić pomiędzy filozofią, religią a religijnością ludową. Religijność ludowa bowiem zawsze odgrywała i odgrywa nadal istotną rolę w życiu społecznym Japończyka. Jeśli chodzi o rodzimą religię japońską, na pewno jest nią shintoizm. Oprócz shintoizmu w historii myśli japońskiej ważne znaczenie miał również konfucjanizm i buddyzm. Dlatego też najpierw przedstawię religie japońskie w ich historycznym rozwoju i wpływie ich na życie społeczne i polityczne, a następnie relację państwa do religii w historii Japonii, a w szczególności relację państwa do religii w Konstytucji

Meiji (11 lutego 1890 r.) i w obecnie obowiązującej Konstytucji Showa (3 maja 1947 r.).

## 1. Religie Japonii

### 1.1. Shintoizm

Podobnie jak inne narody świata wcześni mieszkańcy wysp japońskich posiadali swoją oryginalną filozofię rozumienia świata i życia ludzkiego. Mieli też swoje charakterystyczne rytuały regulowane prawem zwyczajowym dla celebrowania różnych wydarzeń z ich życia indywidualnego i społecznego. Ich filozofia życia była połączona z religią i z mitami. Starożytni Japończycy nie mieli własnej nazwy na określenie swej rodzimej religii. Dopiero w VI wieku po Chr., gdy buddyzm został oficjalnie przyjęty z Chin i Korei, słowo *shintō* (droga bogów)<sup>1</sup> zostało użyte celem odróżnienia rodzimej tradycyjnej religii japońskiej od buddyzmu (*butsudō*, droga Buddy). *Shintō* jest zarówno tradycyjną rodzimą religią Japończyków, jak i światopoglądem (filozofią) bazującym na idei *kami* (bóstwa)<sup>2</sup>. Shintoistyczna koncepcja *kami* jest zasadniczo koncepcją politeistyczną. *Shintō* zawiera modlitwy skierowane do bóstw, święta (*matsuri*), praktyki ascetyczne i świadczenia służby bliźniemu. W shintoizmie można znaleźć stałe charakterystyczne elementy religijne, ale nie ma w nim ściśle określonych dogmatów czy ksiąg świętych w naszym rozumieniu religii. Shintoizm przeniknął życie Japończyków nie tyle przez ściśle określoną „teologię”, co przez pewien system wartości, wzorów zachowania i drogę myślenia. Z perspektywy historii społecznej shintoizm jest przede wszystkim religią klanu, wioski i narodu, a więc religią naturalnie istniejących grup społecznych.

---

<sup>1</sup> Znak chiński *shin* (bóstwo) w wymowie japońskiej brzmi *kami*, natomiast *tō*, *dō* (droga) w wymowie japońskiej brzmi *michi*, stąd *shintō* dosłownie oznacza: drogę bogów.

<sup>2</sup> Na temat shintoizmu w języku japońskim por. S. Ono, *Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, Tokyo 1963; w języku angielskim: N. Hirai, *Shintō*, w: ER, t. 13, s. 290-294; tenże, *Japanese Shintō*, Tokyo 1966; H. P. Varley, *Japanese Religion*, w: ER, t. 7, s. 520-557; J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

W historii shintoizmu można wyróżnić kilka okresów. Okres starożytny shintoizmu trwał od początków historii Japonii do czasu przyjęcia przez Japonię buddyzmu i konfucjanizmu, w więc do VI wieku po Chr. W starożytnym języku japońskim słowo *kami*<sup>3</sup> było używane na oznaczenie czegoś tajemniczego, nadprzyrodzonego czy świętego, a więc tego, co nie jest zwyczajne, posiada siłę wyższą i godne jest szacunku. Starożytne *kami* są dzielone na trzy kategorie: 1) naturalne bóstwa przebywające w naturalnych przedmiotach i naturalnych zjawiskach albo bóstwa kontrolujące te przedmioty i zjawiska; 2) bóstwa antropomorficzne, jak wielkie osobowości, bohaterowie i ubóstwiani przodkowie; 3) bóstwa konceptualne będące symbolami ideałów czy symbolizujące abstrakcyjną siłę. Starożytni Japończycy wierzyli, że dusze zmarłych krewnych stawały się duchami po okresie oczyszczenia i łączyły się z przodkami, a następnie raz w roku wracały do miejsca swojego zamieszkania na ziemi ofiarując swoim krewnym na ziemi szczęście i ochronę. Jednak najważniejszym bóstwem shintoistycznym było bóstwo klanowe (*ujigami*), mające chronić życie i funkcje społeczne podstawowej jednostki społecznej, którą był wówczas klan (*uji*). *Ujigami* nie zawsze było uważane za bóstwo przodków, ale raczej za bóstwo ściśle związane ze sposobem życia klanu, z jego sytuacją geograficzną i polityczną.

*Shintō* pierwotnie nie miało świątyń. Jego rytuały były sprawowane w miejscach uważanych za święte, takich jak piękna góra, brzeg czystej rzeki czy tajemniczy gaj. Stopniowo uczestnicy takich rytów zaczęli budować małe, przejściowe szałas, aby chronić siebie samych, a także ołtarz przed deszczem i wiatrem. Później zostawiano te szałas nawet po zakończeniu ceremonii. To były początki późniejszych świątyń shintoistycznych. Zgodnie z tym rozwojem koncepcja *kami* zmieniła się z tej, gdzie bóstwo nawiedzało rodzaj ludzki wówczas, gdy były sprawowane ceremonie, na tę, gdzie uważano, że bóstwo było obecne stale w świątyni i chroniło rodzaj ludzki.

---

<sup>3</sup> Na temat wieloznaczności pojęcia *kami* por. K. Ueda, *Kami*, w: ER, t. 8, s. 243-244.

Do końca XIX wieku głównym sposobem egzystencji materialnej Japończyków było rolnictwo, stąd też główne ryty starożytnego *shintō* były związane z rolnictwem. Wśród nich szczególnie ważna była wiosenna modlitwa o dobre zbiory i jesienne dziękczynienie za zbiory. W czasie tych obrzędów oddawano cześć bóstwom przez zapewnienie im żywności i napojów, przedstawiano muzykę, pieśni i tańce, aby uśmierzyć ich gniew, wznoszono modlitwy o ich opiekę i składano dziękczynienie za błogosławieństwa. Oprócz publicznych modłów o pokój i błogosławieństwo dla grupy wznoszono także modlitwy rodzinne i indywidualne.

Starożytni Japończycy stosowali wiele metod, aby poznać wolę bóstwa odnośnie ich życia i oceny ich przedsięwzięć. W praktyce sądowej strony sporu były zmuszane do zanurzenia rąk we wrzącej wodzie celem potwierdzenia i wydania świętego wyroku w sądzie religijnym. Stosowano obmycia wodą przed uczestnictwem w ceremoniach albo jako sposób do osiągnięcia pokoju ducha. Były też specjalne typy obmyć, do których zmuszani byli przestępcy po odbyciu kary celem ich duchowego oczyszczenia.

Pod wpływem kultury chińskiej starożytny shintoizm przybrał różne drogi rozwoju. Jedną z nich jest droga świadomości etycznej, która rozwinęła się w VI wieku po Chr. Ludzie zaczęli szukać wzorów swojego życia w mitach i kształtować je według woli i działania bóstw. W starożytnym shintoizmie bardzo wysoko ceniona była szczerłość i czystość serca (*magokoro*). Z biegiem czasu cnota ta nabierała coraz większego znaczenia w życiu indywidualnym i społecznym.

Nowym rozwojem w historii shintoizmu była unifikacja mitów. Zostały one skompilowane i wydane jako zbiór mitów dworu cesarskiego, co przyczyniło się do systematyzacji mitów narodu japońskiego. Przyjmuje się, że czas kompilacji mitów japońskich przypada na czasy panowania cesarza Temmu (662-687). Należą do nich dwa zbiory, a mianowicie *Kojiki* (Kronika spraw starożytnych) i *Nihonshoki* (Kroniki Japonii), które są uważane za święte księgi shintoizmu.

Unifikacja mitów przyczyniła się do unifikacji narodu; wielka bogini słońca (*Amaterasu Ōmikami*)<sup>4</sup>, dotychczas tytułarna bogini

---

<sup>4</sup> Por. F. Kakubayashi, *Amaterasu Ōmikami*, w: ER, t. 1, s. 228-229. *Amaterasu Ōmikami* dosłownie oznacza: wielką boginię świecą na niebie.

klanu cesarskiego, zaczęła być czczona również na zewnątrz dworu cesarskiego jako bóstwo opiekuńcze całego narodu. W tym samym czasie bóstwa klanowe wielkich i wpływowych klanów, oprócz swoich pierwotnych funkcji, stawały się bóstwami opiekuńczymi całego narodu i co roku były składane im ofiary przez rząd centralny. Potężne klany, które podporządkowały się rządowi centralnemu, nie były zmuszane siłą do oddawania czci bóstwom centralnym, ale za to lokalne bóstwa w poszczególnych częściach kraju otrzymywały hołd składany przez rząd centralny, co niewątpliwie przyczyniło się do unifikacji narodu.

Systematyzacja narodowych rytuałów zbiegła się z wprowadzeniem na szeroką skalę chińskiego systemu politycznego w czasie reform Taika w 646 roku, zwanego *ritsu-ryo*. W rządzie centralnym powstało specjalne biuro do spraw bóstw (*jingikan*) odpowiedzialne za rytuały, natomiast w poszczególnych prowincjach odpowiedzialnymi byli lokalni władcy. Specjalne ceremonie przewidziano na czas intronizacji cesarza. Ważne były również modlitwy i ceremonie mające na celu odsunięcie groźby zarazy, wojny i trzęsienia ziemi. System *ritsu-ryo* oparty był na wzorach dynastii chińskich Sui i Tang<sup>5</sup>, ale miał też elementy różniące go od chińskiego kodeksu rytów, np. zakaz jedzenia mięsa przed ceremoniami, czego nie stosowano w Chinach.

Od czasu reform Taika (646) do początków epoki Heian (794-1192) widoczny był silny wpływ myśli chińskiej na japońską etykę, prawo, literaturę i technologię, natomiast w religii zauważa się znaczny wpływ buddyzmu od czasu jego wprowadzenia w Japonii w 552 roku. Początkowo Budda był uważany jako *kami* sąsiedniego kraju (Chin) i nie był rygorystycznie odróżniany od shintoistycznych bóstw japońskich. W epoce Nara (710-794) buddyzm przeniknął shintoistyczne rytuały państwowe i szybko stał się częścią japońskiej religijności ludowej.

We wczesnym okresie epoki Edo (1603-1867) japońscy uczeni konfucjańscy zaczęli interpretować shintoizm w kategoriach neo-konfucjanizmu i doszli do wniosku, że shintoizm i konfucjanizm mają więcej elementów wspólnych niż różniących je. W szczegól-

---

<sup>5</sup> Por. A. Kość, *Prawo a etyka konfucjańska w historii myśli prawnej Chin*, Lublin 1998 s. 111-129.

ności zgodni byli co do tego, że shintoizm jest przydatną filozofią w rządzeniu cesarstwem. Zarówno w konfucjanizmie, jak i w shintoizmie odkryli „trzy święte skarby”, które miały symbolizować drogę królewską człowieka, a mianowicie: zycżliwość, wierność i posłuszeństwo. Zycżliwość miała być główną cnotą władcy, natomiast wierność i posłuszeństwo wobec dworu cesarskiego były uważane za najwyższy ideał moralny poddanych<sup>6</sup>. Ideały te stały się później źródłem ruchu politycznego w Japonii, który obalił rządy shogunatu (samurajów) i przywrócił rzeczywistą władzę polityczną cesarzowi w 1868 roku.

W epoce *Meiji* (1868-1912) w celu oczyszczenia świątyń shintoistycznych z elementów buddyjskich rząd wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu. Ziemia nadana świątyniom buddyjskim przez shogunat i lokalnych władców została skonfiskowana. W tym samym czasie została wszczęta kampania na rzecz odrodzenia shintoizmu i uczynienia go duchowym fundamentem zjednoczenia narodu japońskiego. Po klęsce tej kampanii rząd wyróżnił shintoizm spośród „zwykłych” religii, ochraniał go i promował jako system etyczny i kodeks rytów w celu zjednoczenia społeczeństwa wiejskiego z resztą narodu. Ścisła relacja pomiędzy państwem a shintoizmem została zerwana dopiero po II wojnie światowej przez władze okupacyjne<sup>7</sup>. W związku z tym ustała publiczna pomoc rządu i publicznych organizacji lokalnych na rzecz shintoizmu. Sytuacja ta wzmocniła jednak solidarność lokalnych wspólnot z shintoizmem.

## 1.2. Konfucjanizm

Według najstarszych kronik japońskich konfucjanizm<sup>8</sup> dotarł do Japonii pod koniec III wieku po Chr. Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*)<sup>9</sup> na dwór cesarza Ōjin przywiózł człowiek imieniem Wani z Paekche w Korei. Konfucjanizm, z którym zetknęli się Japończycy,

---

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 51-57.

<sup>7</sup> Na temat relacji państwa i shintoizmu por. E. Lokowandt, *Zum Verhältnis von Staat und Shintō im heutigen Japan*, Wiesbaden 1981.

<sup>8</sup> Zob. *Sources of Japanese Tradition*, red. R. Tsunoda, t. 1-2, New York 1958; P. Nosco, *Confucianism in Japan*, w: ER, t. 4, s. 7-10.

<sup>9</sup> Wybór pism Konfucjusza (*Lunyu*) po japońsku brzmi *Rongo*.



nie był czystą nauką moralną pokory Konfucjusza, ale pozostawał już pod silnym wpływem taoizmu<sup>10</sup>. Mając poparcie sił politycznych, które dążyły do centralizacji rodzącego się państwa japońskiego, filozofia konfucjańska osiągnęła szczyt swojego rozkwitu w Japonii za rządów księcia Shōtoku Taishi (574-622)<sup>11</sup>, który służył jako regent za czasów panowania cesarzowej Suiko (592-629). W roku 604 książę Shōtoku napisał i promulgował „konstytucję”, która miała na celu centralizację administracji japońskiej na wzór chiński. Konstytucja ta była odbiciem kosmologii konfucjańskiej, która wszechświat uważała za triadę złożoną z nieba, ziemi i człowieka, gdzie każdy z tych trzech elementów miał wzajemną odpowiedzialność. Silny wpływ konfucjanizmu, jako przyczyny unifikacji i centralizacji państwa, widoczny był również w czasie reform *Taika* (646). Za wzór posłużył tutaj konfucjański system prawny i administracyjny chińskiej dynastii Tang (618-907)<sup>12</sup>.

Etyczne poglądy konfucjanizmu były w istocie racjonalizacją i poszerzeniem chińskiej „religii rodzinnej”, tzn. podstawy etyki rodzinnej zostały zbudowane na naturalnych relacjach, a nie były wyprowadzane z abstrakcyjnych teorii filozoficznych czy z wiary religijnej. Już we wczesnym okresie dynastii Chou w Księdze Dokumentów (*Shu-ching*) XIII,24 jest mowa o pięciu grupach, tzn. o ojcach, matkach, o starszych braciach, młodszych braciach i o synach. Jest też mowa o obowiązkach poszczególnych grup. Podobną klasyfikację znajdujemy w księdze *Mengzi*, którą filozof Mencjusz przypisuje legendarnemu „cesarzowi-mędrcom” Shun: „On pouczył lud o jego obowiązkach, że pomiędzy ojcem a synem powinna panować miłość, pomiędzy panem a sługą obowiązek, pomiędzy mężczyzną a kobietą różnica pól działania, pomiędzy starszym a młodszym dystans, pomiędzy przyjacielem a przyjacielem wierność”<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Na temat taoizmu zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 47-51.

<sup>11</sup> Por. S. Hanayama, Shōtoku Taishi, w: ER, t. 13, s. 298-299; R. E. Morrell, *Shōtoku Taishi*, w: I. P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997, s. 373-377.

<sup>12</sup> A. Kość, *dz. cyt.*, s. 111-129.

<sup>13</sup> *Mong Dsi (Mong Ko, Mengzi)*, tłumaczył R. Wilhelm, Jena 1921, s. 57.

Ta etyka rodzinna, głoszona przez Konfucjusza i jego uczniów, zapisana w licznych pismach konfucjańskich, przepoiła całe społeczeństwo chińskie. Za wzorem Chin poszła Japonia. Nawet sami buddyjscy i taoistyczni mnisi, a w Japonii kapłani shinta oistyczni, byli pod silnym wpływem konfucjańskiej etyki rodzinnej<sup>14</sup>.

Oprócz przepisów regulujących ogólne relacje rodzinne istniał system zasad etycznych przeznaczony dla elity, która po otrzymaniu klasycznego, literackiego wykształcenia mogła osiągnąć status urzędnika państwowego. Ta etyka była bezpośrednio inspirowana przez życie i nauczanie Konfucjusza, będącego ucieleśnieniem tych ideałów, według których wykształceni mężczyźni powinni regulować swoje zachowanie. Konfucjusz był człowiekiem, dla którego prawda, honor i popieranie sprawiedliwego panowania oznaczało sens życia. Konfucjusz opowiadał się za słusznymi drogami starych mędrców. Przez całe swoje życie szukał księcia, u którego na służbie mógłby wcielić w życie swoje zasady. Gdy jednak księżę wyżej cenił oportunistę niż wierność zasadom, Konfucjusz opuszczał swojego pana. Ten konfucjański ideał człowieka został określony terminem *junzi*. Przed Konfucjuszem *junzi* oznaczał człowieka arystokratycznego pochodzenia, po Konfucjusz – człowieka, który posiadał charakter, jaki powinien posiadać człowiek szlachetny, niezależnie od pochodzenia. Podkreślenie ważności charakteru i cech moralnych człowieka było wkładem konfucjanizmu w etykę chińską, a następnie koreańską i japońską<sup>15</sup>.

Człowiek szlachetny powinien kultywować swój własny charakter. Równie ważną rzeczą było, by człowiek szlachetny oddał swój charakter w służbę państwa. Wykształceni, tj. ci, którzy opanowali kanon konfucjański, po złożeniu egzaminów państwowych służyli jako urzędnicy państwowi i kierowali „niewykształconymi”. Przy sprawowaniu tej funkcji ważniejszy niż przymus był przykład

---

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat: R. Malek, *Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus*, w: *Das Ethos der Weltreligionen*, red. A. T. Khoury Freiburg i. Br. 1993, s. 75-117.

<sup>15</sup> Por. J. Ching, *What is Confucian Spirituality?*, w: *Confucianism. The Dynamics of Tradition*, red. J. Eber, New York 1986, s. 78-101; R. L. Taylor, *The Way of Heaven. An Introduction to the Confucian Religious Life*, Leiden 1986.

moralny. Dlatego też elita konfucjańska w Chinach i innych krajach, które były pod wpływem kultury chińskiej, była zobowiązana do samodoskonalenia. Etyczna doskonałość elity konfucjańskiej zawierała się w pojęciu *ren*. Pojęcie to obejmuje elementy dobroci, miłości, łagodności i hojności. Jednym słowem można je określić jako humanitarność.

Inne cnoty poza *ren*, ważne dla etyki konfucjańskiej, są bardzo bliskie człowiekowi i łatwe przez wszystkich do zrozumienia. Do nich należą sprawiedliwość, prawość (*yi*), lojalność (*zhong*), uczciwość (*xin*), pilność (*xue*), umiarkowanie, oszczędność, skromność. Prawość, sprawiedliwość (*yi*) należą do kardynalnych cnót etyki konfucjańskiej. Etyka konfucjańska nie zna jednak pojęcia sprawiedliwości transcendentalnej w życiu pozagrobowym. W jej miejsce już na tym świecie człowiek za praktykowanie cnót otrzymuje sławę i honor.

Podstawowy ideał życia społecznego w Chinach nosił nazwę *xiao* (pietyzm, szacunek dla rodziców). *Xiao* jest etyczną podstawą kultu przodków, fundamentem porządku rodzinnego, cnotą kardynalną dobrego człowieka i najpotężniejszą siłą służącą do utrzymania wymaganego przez państwo porządku społecznego. Sam Konfucjusz wymienia trzy elementy pojęcia *xiao*: a) jeśli rodzice żyją, należy im służyć; po śmierci należy ich pogrzebać i składać im ofiary; b) poza chorobą rodzicom nie należy przysparzać żadnego zmartwienia; c) rodziców należy żywić z szacunkiem<sup>16</sup>.

W kontekście pietyzmu Chińczycy, a za nimi Japończycy, uważali małżeństwo za najważniejszą potrzebę celem utrzymania starszego pokolenia i podtrzymania ciągłości kultu przodków. Małżeństwo więc nie oznaczało zjednoczenia mężczyzny i kobiety w miłości, lecz było sprawą całej rodziny, a jego głównym celem było powiększenie „drzewa rodzinnego”. Pietyzm stanowił korzeń wszystkich cnót i nie było większego przestępstwa niż zachowanie niezgodne z *xiao*. Mencjusz mówi o „pięciu sprawach”, które określa jako *bu xiao* (brak pietyzmu, czyny przeciwko pietyzmowi), a mianowicie: 1) zaniedbanie troski o rodziców z lenistwa; 2) zaniedbanie troski o rodziców z powodu pijaństwa i beztroskiego trybu życia syna; 3) zaniedbanie troski o rodziców z powodu egoizmu i przesadnej

---

<sup>16</sup> Konfucjusz, Lun-yu II, 5-7, w: J. Legge, *dz. cyt.*, t. 1, s. 255.

troski o żonę i własne dzieci; 4) kierowanie się przyjemnościami i żądzą zmysłów i przez to ściągnięcie wstydu na rodziców; 5) oddawanie się hazardowi i kłótniom i przez to wystawienie rodziców na niebezpieczeństwo<sup>17</sup>.

Istotą *xiao* było zachowanie pełne respektu i gotowości do służby w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie. Zachowanie to miała cechować opieka, posłuszeństwo i moralna czujność wobec rodziców. Z filozofii konfucjańskiej, a w szczególności z pietyzmu, wynikało tradycyjne zachowanie młodszych w stosunku do rodziców i starszych w rodzinie i do starszych w ogóle. W etyce konfucjańskiej właściwe zachowanie wobec starszych miało w ramach samodoskonalenia charakter „religijny”. W klasycznym dziele *Zhongyong* (umiar i środek) II,1 czytamy: „Jeśli ktoś chce wychowywać człowieka, nie może zaniedbać, aby służyć swoim rodzicom. Jeśli ktoś chce służyć swoim rodzicom, nie może zaniedbać, aby rozpoznać człowieka. Jeśli ktoś chce rozpoznać człowieka, nie może zaniedbać, aby rozpoznać niebo”.

Ponieważ jednak rodzina, a w dalszej konsekwencji także społeczeństwo i państwo miały swoje „ludzkie” granice, moralność rodzinna musiała zostać podbudowana poprzez zasady nadrzędne. W etyce konfucjańskiej panowało podstawowe przekonanie, że moralność bazuje na dobrej ludzkiej naturze, danej człowiekowi z nieba (*tien*)<sup>18</sup>. W niej leży miara ludzkiego działania, bowiem już sam Konfucjusz uczy, że tylko od nas samych zależy, czy osiągniemy *ren*<sup>19</sup> (humanitarność), tzn. prawdziwą, doskonałą ludzką istotowość. Dalej Konfucjusz poucza, że to, co niebo zarządzi, nazywa się naturą. To, co zgadza się z naturą, nazywa się słuszną drogą (*tao*), a to, co wskazuje na słuszną drogę, nazywa się wskazówką (pouczeniem<sup>20</sup>).

W tym samym duchu również filozof Mo Ti (Mo Di) w swojej etyce poucza o konieczności zasady nadrzędnej, bazującej na *tien*, a mianowicie: „Jeśli ktoś na tym świecie chce czegoś dokonać, nie może tego uczynić bez jakiejś miary: Jeśli bowiem nie ma żadnej

---

<sup>17</sup> *Mong Dsi*, dz.m cyt. s. 95.

<sup>18</sup> Więcej na temat pojęcia *tien* zob. L. G. Thompson, *Tien*, w: ER, t. 14, s. 508-510.

<sup>19</sup> Por. Daxue (Wielka nauka), XI, w: J. Legge, *dz. cyt.*, t. 1, s. 267.

<sup>20</sup> Tamże.

miary, nie jest w stanie swego przedsięwzięcia urzeczywistnić. Najlepszym przykładem jest niebo. Drogi nieba są uniwersalne i bezinteresowne. Światło nieba jest wieczne i nie kończy się nigdy. Dlatego też święci królowie wzięli sobie niebo za przykład. Jeśli więc człowiek bierze sobie niebo za przykład, musi w całym swoim działaniu kierować się zasadami nieba i czynić to, czego niebo wymaga, a zaniechać tego, czego sobie niebo nie życzy<sup>21</sup>.

Niebo (*tien*) i droga (*tao*) były więc w etyce konfucjańskiej podstawowymi zasadami życia, którymi powinien kierować się człowiek w całym swoim działaniu. Zasada postępowania zgodnie z zasadami *tien* i *tao* oznaczała zawsze *in concreto* samodoskonalenie i samoopanowanie. Chodziło przede wszystkim o oczyszczający i wyzwalaający moralny rozwój człowieka, który miał go uwolnić od pożądania zmysłowego. Celem tego procesu było osiągnięcie moralnej doskonałości. Ideał doskonałości zaś zawarty był w pojęciu *ren* (humanitarność). *Ren* jest cnotą uniwersalną, jest podstawą wszystkich innych cnót i podstawą „pięciu relacji” (*wu lun*). Kto raz urzeczywistnił *ren*, ten odznacza się także innymi cnotami, takimi jak: mądrość (*zhi*), dzielność (*gong*) i prawość (*yi*), które z kolei są niezbędne przy realizacji „pięciu relacji”. *Ren* zawiera w sobie elementy troski, miłości, szacunku, ustepliwości bez kłótni i dotrzymania słowa w relacjach międzyludzkich. *Ren* podkreśla czystość myśli, jasność woli, działanie bez podstępów, spokój serca, harmonię woli i działania celem stworzenia harmonijnego porządku. I ten stan rzeczy nazywa się właśnie *ren*. Człowiek reguluje swoje sumienie, swój sposób myślenia i przekonania poprzez odniesienie się do *ren*. Idea *ren* spoczywa w niebie, samo niebo bowiem jest *ren*.

W swoim życiu codziennym człowiek kieruje się cnotą (*te*), a cnota jest moralnym zachowaniem, które jest zgodne z *li*. *Li* jest pojęciem bardzo szerokim i oznacza ryt (rytuał), obyczaj, normę, regułę i miarę ludzkiego zachowania w różnych sytuacjach społecznych. Dla przeciętnego Chińczyka *li* oznacza wszystko to, czego od dzieciństwa nauczył się, aby przestrzegać, i to, co dalej ma formować jego moralne zachowanie. Pojęcie *li* w kulturze chińskiej istniało już przed

---

<sup>21</sup> Mo Ti (Mo Di), *Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer, München 1992, s. 67-70.

Konfucjuszem. Konfucjusz przyjął je do swego systemu etycznego i kładł wielki nacisk na jego przestrzeganie<sup>22</sup>.

W swoim zachowaniu moralnym człowiek powinien urzeczywistniać ideę *zhong shu* (złotej reguły), według której człowiek wobec innych powinien postępować tak, jakby postępował w stosunku do siebie. W *Lunyu* XIV,36 czytamy: „Odplacaj sprawiedliwością za zło, a dobro nagradzaj dobrem”. A w dziele *Zhongyong* (miara i środek) II,13 znajdujemy następującą myśl: „Nie czyni innym tego, czego nie chcesz, aby inni tobie czynili”. Tak więc złoty środek jest fundamentem, na którym jest oparte życie społeczne człowieka, a harmonia jest drogą, którą świat (społeczeństwo) jest w stanie osiągnąć. Jeśli środek i harmonia będą mogły swobodnie się rozwijać, wówczas i niebo, i ziemia znajdą swoje od wieków im przypisane miejsce, a człowiekowi i wszystkim innym stworzeniom wyjdzie to na korzyść.

Jeśli zaś zachowanie człowieka będzie niezgodne z *li*, wówczas człowiek straci doskonałość, a wynikiem tego będzie cierpienie i zło. W filozofii chińskiej nie ma jednak pojęcia zła transcendentalnego. Ponieważ człowiek jest odpowiedzialny za harmonię w rodzinie, społeczeństwie i we wszechświecie, musi przestrzegać odpowiedzialności na obszarze, jaki jest mu powierzony. Jeśli jej zaniecha, wówczas powstaje dysharmonia, tj. zło. W konfucjanizmie zło nie ma charakteru personalnej winy, są to raczej okoliczności, które powodują dysharmonię, jako odchylenie od złotego środka. W Księdze Dokumentów (*Shujing*) XIII,27 czytamy: „Dobro i zło nie spadają na człowieka niesłusznie, bowiem niebo zsyła szczęście albo nieszczęście zgodnie z ludzkim zachowaniem”. Dysharmonię można usunąć poprzez samodoskonalenie, wychowanie, przestrzeganie *li* i powrót do pierwotnie dobrej ludzkiej natury.

Ważnym elementem w moralności konfucjańskiej jest koncepcja „twarzy” (*lian, mian*). W kulturze chińskiej panuje powszechne przekonanie, że człowiek postępuje dobrze, aby nie „stracić twarzy” (*shi lian*). Gdy człowiek stracił twarz, pozostaje wstydy, natomiast nie

---

<sup>22</sup> Na temat *li* zob. monografię: N. E. Fehl, *Li. Rites and Propriety in Literature and Life. A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong 1971; L. S. Hsu, dz. cyt., rozdział V: *The Principle of Li*, s. 90-104; D. S. Nivison, *Li*, w: ER, t. 8, s. 535-536.

ma żadnego poczucia winy. Jednak w klasycznych tekstach konfucjańskich znajdujemy także świadectwa, że królowie-mędrcy prosili niebo o miłosierdzie dla swojego ludu, aby zgładził „winy ich poddanych”<sup>23</sup>. Sprawami winy, grzechu i sądu po śmierci człowieka „z urzędu” zajmuje się buddyzm.

### 1.3. Buddyzm

Buddyzm<sup>24</sup> z Indii poprzez Chiny i Koreę w 552 roku po Chr. dotarł do Japonii. Od momentu recepcji w ciągu całej historii Japonii odegrał ważną rolę nie tylko w życiu religijnym Japończyków, ale również w życiu kulturalnym i społecznym. Japonia jednak nigdy nie stała się krajem całkowicie buddyjskim; buddyzm w Japonii współistniał z tradycją shintoistyczną i konfucjańską. Rodzima kultura japońska w znacznym stopniu wpłynęła na modyfikację buddyzmu. Z dwóch postaci buddyzmu, hinajany i mahajany, w Japonii – idącej za przykładem chińskim – ostatecznie przyjęła się ta druga<sup>25</sup>. Pozostając w cieniu kultury i cywilizacji chińskiej Japonia przyjęła z Chin nie tylko buddyzm<sup>26</sup>, lecz także konfucjanizm, system polityczny i prawny oraz system znaków chińskich.

Okres świetności i rozkwitu buddyzmu w Japonii przypada na epokę *Nara* (710-794), kiedy buddyzm stał się elementem unifikacji państwa japońskiego. W tym czasie buddyzm został przyjęty najpierw przez wpływowe klany i arystokrację, a następnie stopniowo przenikał całe społeczeństwo japońskie, kładąc fundamenty pod rozwój społeczeństwa i państwa.

W czasie epoki *Heian* (794-1192) system biurokracji centralnej powoli chylił się ku upadkowi i następowała nowa era feudalizmu. Chociaż władza polityczna nominalnie pozostawała dalej w rękach cesarskich, władza faktyczna przechodziła stopniowo w ręce nieli-

---

<sup>23</sup> Por. J. Ching, *Der religiöse Sinn der Chinesen*, [Concilium] 15(1979), s. 358-361.

<sup>24</sup> Por. N. Tamaru, *Buddhism in Japan*, w: ER, t. 2, s. 426-435.

<sup>25</sup> Szczegółowo na temat buddyzmu mahajana zob. H. Nakamura, *Mahayana Buddhism*, w: ER, t. 2, s. 457-472.

<sup>26</sup> S. Hanayama, *Prince Shōtoku and Japanese Buddhism. Philosophical Studies of Japan*, t. 4, Tokyo 1963, s. 23-48.

cznych rodów arystokratycznych. W tym procesie dezintegracji instytucje buddyjskie uzyskały pewien stopień autonomii w stosunku do państwa, jednak *nolens volens* musiały się podporządkowywać interesom rządzącej arystokracji.

Wraz z ustabilizowaniem się shogunatu w okresie *Kamakura* (1192-1338) władza polityczna przeszła z rąk arystokratów żyjących na dworze cesarskim w Kyōto w ręce nowo powstałej klasy wojskowej (shogunat), rozpoczynającej nowy okres feudalizmu, który przetrwał aż do 1868 roku. Okres *Kamakura* był czasem odrodzenia buddyzmu w Japonii. Powstały wtedy trzy ważne szkoły buddyzmu: jōdo, zen i nichiren. Wszystkie te trzy szkoły wyrosły z tradycji Tendai, która jest japońską formą chińskiej Tientai<sup>27</sup>. Tradycja Tientai zaś jest chińską formą buddyzmu mahajana. Jōdo buddyzm głosił drogę zbawienia poprzez wiarę w miłosierdzie Buddy Amidy<sup>28</sup>, zen wybrał drogę medytacji<sup>29</sup>, a nichiren skoncentrował swoją uwagę na szukaniu drogi do prawdy objawionej w Lotus Sutra<sup>30</sup>.

W okresie *Tokugawa* (1603-1867) instytucje buddyjskie zostały poddane procesowi konsolidacji niespotykanej dotychczas w historii buddyzmu. Wszystkie szkoły buddyjskie cieszyły się oficjalnym uznaniem ze strony państwa, ale jednocześnie zostały podporządkowane politycznym i administracyjnym celom rządu Tokugawa. Na początku XVII wieku wszystkie świątynie buddyjskie, wraz ze świątyniami shintoistycznymi, poddano kontroli komisarzy państwowych zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym. W związku z zakazem chrześcijaństwa rząd polecił, aby każdy Japończyk przynależał do konkretnej świątyni buddyjskiej czy shintoistycznej. Kontrolowano w ten sposób, czy dana osoba nie była członkiem

---

<sup>27</sup> Szerzej na temat Tientai patrz: L. M. Pruden, *Tientai*, w: ER, t. 14, s. 510-519; T. Andō, *Tendai-gaku ronshū*, Kyōto 1975; P. L. Swanson, *Foundations of Tien Tai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley 1989.

<sup>28</sup> Na temat jōdo buddyzmu zob. J. Fujiyoshi, *Jōdoshū*, w: ER, t. 8, s. 104-107; Tenze, *Jōdokyō shisō no kenkyū*, Kyōto 1983; S. Tsuboi, *Hōnen jōdokyō no kenkyū*, Tōkyō 1982; S. Hase, *Jōdo shinshu*, w: ER, t. 8, s. 100-104.

<sup>29</sup> Na temat zen zob. H. Dumoulin, *Zen*, w: ER, t. 15, s. 561-568 wraz z bibliografią.

<sup>30</sup> Szerzej na temat *nichiren* zob. S. Murano, *Nichirenshū*, w: ER, t. 10, s. 427-430.



zakazanej religii. Te pociągnięcia rządu wzmocniły struktury organizacji świątyń buddyjskich, ponieważ każda rodzina musiała, przynajmniej nominalnie, przynależać do jednej ze świątyń buddyjskich.

W epoce *Meiji* (1868-1912) nastąpiła zmiana na szczeblu instytucjonalnym w zakresie relacji państwa do buddyzmu. W celu zjednoczenia narodu wokół osoby cesarza rząd Meiji wydał dekret o separacji shintoizmu i buddyzmu, dając pierwszeństwo shintoizmowi jako rodzimej „religii” i czyniąc go duchowym fundamentem jedności narodu. Decyzja rządu nie zmieniła jednak praktyk i wierzeń „prostych” ludzi, którzy obie tradycje do dzisiejszych czasów uważają za harmonijnie zjednoczone. Prawnie jednak buddyzm nie posiada już statusu religii uprzywilejowanej; stał się jedną z wielu tradycji w religijnie pluralistycznym społeczeństwie japońskim.

Buddyzm, jako religia, odnosi się przede wszystkim do relacji człowieka do bóstwa. Zawiera jednak także pewne egzystencjalne nakazy i zakazy, które dotyczą moralnego zachowania człowieka. Centralnym pojęciem etyki buddyjskiej jest związek pomiędzy wniknięciem (*insight*) w rzeczywistość jako bezinteresowność (*anatman*) albo w nicość (*sunya*) z jednej strony a autentyczną moralną aktywnością z drugiej. Wniknięcie w bezinteresowność formuje moralną aktywność, podczas gdy moralna aktywność wspiera wnikanie w bezinteresowność.

Druga powszechna charakterystyka etyki buddyjskiej mówi, że moralny charakter czynu ludzkiego jest ściśle związany z intencją, która go tworzy. Przyjmuje się, że czyny powodowane przez wolę dobrych intencji, przez cnotę powszechnego porządku, który tworzy rzeczywistość, prowadzą do dobrych i przyjemnych rezultatów dla jednostki i społeczeństwa, tworzą bowiem harmonię społeczną. Natomiast czyny tworzone przez wolę złych intencji, prowadzą do złych i nieprzyjemnych rezultatów dla jednostki i dla społeczeństwa.

Trzecia powszechna charakterystyka etyki buddyjskiej zwraca uwagę na przywiązanie do zasad moralnych i odpowiedzialność za wykorzenie złych nałogów i kultywowanie cnot. Z tym łączy się odpowiedzialność moralna, która jest wprost proporcjonalna do zajmowanej pozycji społecznej.

Podstawowe zasady etyki buddyjskiej są zawarte w pięciu „przykazaniach”, które są identyczne z przykazaniami etyki taoistycznej, a mianowicie:

1. Nie pozbawiaj nikogo życia;
2. Nie kradnij;
3. Nie mów fałszywie;
4. Nie prowadź się źle seksualnie;
5. Nie używaj napojów odurzających.

Te pięć przykazań stanowi wskazówki ustanowione przez Buddę dla społecznego i indywidualnego dobra swoich zwolenników (wyznawców). Ich nieprzestrzeganie powoduje negatywne sankcje dla człowieka. Tradycja buddyzmu jest przepełniona przykładami okropnych skutków, jakie po śmierci czekają tych, którzy lekceważą te podstawowe nakazy moralne. Według nauki buddyjskiej, człowiek po ziemskiej egzystencji wchodzi w przyszłą lepszą egzystencję albo spada w gorszą, w zależności od zasług i win.

#### 1.4. Religijność ludowa

Religijność ludowa<sup>31</sup> miała nie tylko aspekt religijny, ale odgrywała ponadto ważną rolę w życiu społecznym. Ona w dużej mierze, bardziej niż prawo czy oficjalny shintoizm państwowy, regulowała codzienne życie nie tylko „prostego” ludu. Religijność ludowa była luźnym zbiorem wierzeń, praktyk, kultu różnych bóstw, mitów i wartości. Zawierała elementy kultu przodków, kultu zmarłych, czci natury, elementy animistyczne, kultury lokalne, shintoizm ludowy, taoizm ludowy, buddyzm ludowy i konfucjanizm. Była więc pod silnym wpływem chińskiej religijności ludowej. W japońskiej religijności ludowej możemy znaleźć również wpływy chrześcijaństwa i nowych religii. Ponadto należy zaznaczyć, że oficjalny shintoizm państwowy swoje źródło ma w nieskończonych zasobach ludowych praktyk religijnych, które od czasów niepamiętnych regulowały nie tylko życie religijne Japończyków. Stąd też mówi się, że Japończyk

---

<sup>31</sup> Na ten temat patrz: A. L. Miller, *Japanese Religion. Popular Religion*, w: ER, t. 7, s. 538-545; I. Hori, *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968.

rodzi się i żeni w shintoizmie, umiera w buddyzmie, a żyje według zasad konfucjanizmu.

W przeciwieństwie do ortodoksyjnego taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, religijność ludowa nie miała skomplikowanych struktur organizacyjnych. Religijność ludowa uwidaczniała się w kultach lokalnych, w wierzeniach i praktykach skoncentrowanych wokół kultu lokalnych bóstw. Religijność ludowa przenikała wszystkie grupy społeczeństwa japońskiego i dlatego błędem byłoby uważać ją wyłącznie za religię mieszkańców wsi, ludzi biednych czy niewykształconych. Trzeba jednak zaznaczyć, że ludzie wykształceni, w szczególności urzędnicy państwowi, kierowali się zasadami filozofii konfucjańskiej i taoistycznej. Dlatego też można mówić o pewnej niechęci administracji państwowej do różnych objawów religijności ludowej. Z tego powodu często różne grupy religijne działały w ukryciu. Były one niejednokrotnie reakcją biednego ludu na ciężką sytuację ekonomiczną i inspirowały chłopów do powstań antyrządowych.

Podstawowe wierzenia i wartości religijności ludowej przenikają całą japońską kulturę i całe życie społeczne człowieka. Odnoszą się one do jednostki, rodziny, do wspólnoty, państwa i do całego wszechświata. W religijności ludowej ważne było zachowanie życia, zdrowia, zachowanie ciągłości rodziny i klanu. Istotą religijności ludowej było przekonanie, że człowiek żyjący na tym świecie i byty duchowe mają te same potrzeby życiowe, dlatego też wzajemność musi być podstawą interakcji pomiędzy ludźmi a duchami. Ofiary i przyrzeczenia były składane bóstwom w celu otrzymania od nich wzajemnej pomocy. Niezłożenie ofiary i niewypełnienie przyrzeczenia mogło ściągnąć na człowieka zemstę bóstwa.

Wspólna wszystkim objawom religijności ludowej jest wiara w istnienie nieba. Niebo (*tien*) jest uważane zarówno za miejsce zamieszkania bóstw i dusz przodków, jak i za najwyższy autorytet moralny kontrolujący moralne zachowanie człowieka. Wpływ na życie człowieka mają dwie przeciwne, ale mające na siebie wzajemny wpływ aktywne siły, a mianowicie *yang* i *yin*<sup>32</sup>. *Yang* jest siłą

---

<sup>32</sup> Szerzej na temat *yang-yin* zob. W. M. Tu, *Soul. Chinese Concepts*, w: ER, t. 13, s. 447-450 wraz z bibliografią. Odpowiednikiem chińskiego *yang-yin* jest japońskie *onmyōji*.

pozytywną, jej symbolem jest światło; jest ona cechą słońca i mężczyzn, reflektującą dominującą pozycję mężczyzny w rodzinie i społeczeństwie. *Yin* jest siłą negatywną, cechą księżyca i kobiety. Wzajemna relacja *yang* i *yin* jest taka, jak relacja światła do cienia. One obie działają we wszechświecie i w człowieku. One wyznaczają „jasną” i „ciemną” stronę życia ludzkiego. One tworzą „jasną” i „ciemną” stronę duszy ludzkiej.

Długość każdego życia ludzkiego jest wyznaczana przez „kontrolera przeznaczenia” (*ssu-ming*), który zapisuje ją w księdze trzymanej przez władcę piekła (czyścica). Po wypełnieniu się dni życia człowieka jest on wzywany do piekła (czyścica) celem osądzenia jego grzechów i ukarania go słuszną karą.

Główne wartości religijności ludowej można podzielić na sześć głównych kategorii; cztery z nich odnoszą się do świata żyjących, a dwie z nich do życia po śmierci, a mianowicie:

1. Troska o życie i własność;
2. Dostosowanie się do porządku natury;
3. Pokój i harmonia w życiu rodzinnym;
4. Sukces w walce o byt doczesny;
5. Wybawienie od potępienia w piekle;
6. Pomyślne odrodzenie się w procesie reinkarnacji.

Najważniejsze wierzenia i wartości są zawsze łączone z kultem przodków. Zachowanie i przedłużenie linii genealogicznej jest głównym przedmiotem we wszystkich aktywnościach religijności ludowej. Linia genealogiczna łączy przeszłość przodków z teraźniejszością potomnych i przyszłością tych, którzy przyjdą później. Rytuály, sprawowane w ważnych dla rodziny momentach życia, mają zapewnić powodzenie i szczęście wcześniejszym członkom rodziny i wyprosić synów celem kontynuowania wzrostu drzewa genealogicznego. Ze szczególną troską należy więc grzebać zmarłych<sup>33</sup>.

Wierzenia i praktyki religijności ludowej tradycyjnie dzieli się na wierzenia „królestwa światła” (*yang chieh*) i na wierzenia „królestwa cienia” (*yin-chieh*). Królestwo światła odnosi się do bóstw, natomiast królestwo cienia odnosi się do zmarłych. Nie są to kategorie eksklu-

---

<sup>33</sup> Na temat kultu przodków zob. H. Hardacre, *Ancestors*, w: ER, t. 1, s. 266-267.

zywne; są one czymś w rodzaju „pomostu”, poprzez który ludzie, bóstwa i zmarli mogą się komunikować pomiędzy sobą. Królestwo światła zawiera wszystkie wierzenia, które odnoszą się do ludzi i ich relacji do bóstw (*shen*)<sup>34</sup>. Każdy obszar życia ludzkiego, zarówno prywatny, jak i publiczny, miał swoje bóstwo opiekuńcze. Bóg miasta na przykład był boskim stróżem prawa, który sprawował pieczę nad duchowymi sprawami w dystrykcie ludzkiego magistratu. Ważną funkcją boga miasta było reprezentowanie biurokracji piekła w królestwie światła. Jeśli ktoś miał umrzeć, wówczas wysłannik boga miasta przyprowadzał go do świątyni, gdzie jego grzechy zostały zapisane, następnie wysłano go do piekła celem osądzenia i ukarania. W ten sposób bóg miasta pomagał miejscowej administracji w egzekwowaniu prawa.

W religijności ludowej panowało przekonanie, że dobre czyny ludzkie są nagradzane, natomiast złe czyny przynoszą cierpienie. Przekonanie to było oparte na zasadzie odpłaty (*yin-kuo*) za dobre i złe czyny ludzkie. Zasada ta była także jedną z głównych reguł ludowego buddyzmu.

Nauczanie moralne religijności ludowej kładło wielki nacisk na respektowanie nieba, bóstw, na posłuszeństwo przełożonym, na szacunek dla rodziców i starszych, na dyscyplinę w wychowaniu dzieci, ostrożność w wyborze przyjaciół i uprzejmość w stosunku do sąsiadów. W nauczaniu moralnym religijności ludowej możemy znaleźć zakaz zabijania, zakaz kradzieży, kłamstwa, oszczerstwa, cudzołóstwa, pożądlivości, złości, lenistwa, hipokryzji, nieszczerości, narzekania, ekstrawagancji, zaniedbania, pijaństwa i prostytucji.

„Ciemna” strona religijności ludowej dotyczy śmierci, dlatego też przodkowie, zmarli i ich duchy muszą być „obsłużeni” we właściwej formie. Ideałem, zarówno w kulturze chińskiej, jak i japońskiej, była, i nadal jest, śmierć po długim życiu, po urodzeniu licznych synów, wnuków i prawnuków, i po zgromadzeniu wystarczających dóbr na zabezpieczenie godnego pogrzebu dla całej rodziny i dla siebie. Z pogrzebem wiązały się różnego rodzaju przepisy „prawne”, które dokładnie określały ceremonie pogrzebowe i miejsce wiecznego spoczynku. Najlepszym miejscem na wyznaczenie grobu były zbocza

---

<sup>34</sup> Bóstwo (*shen*) w języku japońskim to *shin* (*kami*).

gór i rzek, a więc miejsca największego naturalnego piękna, które według geomantyki chińskiej określa się jako *feng shui* (dosłownie: wiatr i woda)<sup>35</sup>.

Po śmierci człowieka „ciemny” aspekt duszy ludzkiej (*yin*) musi zstąpić do piekła (czyścica) celem osądzenia i ukarania za złe czyny popełnione w czasie życia człowieka. Piekło było tutaj rozumiane jako „nasz” czyściciel, ponieważ jego celem było zbadanie czynów całego życia człowieka, wyznaczenie kary i określenie stopnia reinkarnacji do następnego życia. Idea dziesięciu rodzajów sądów piekielnych została wzięta z ludowego buddyizmu. Każdy z tych dziesięciu sądów był imitacją biurokracji ziemskiej i każdy z nich miał do osądzenia jeden rodzaj czynów ludzkich. Ludzie doskonałej cnoty byli posyłani bezpośrednio do najwyższego sądu dziesiątego, który był rodzajem sądu ostatecznego i wyznaczał stopień reinkarnacji do przyszłego życia<sup>36</sup>.

## 2. Relacja państwa do religii od początków państwowości

Pierwsze źródła pisane dotyczące Japonii spotykamy w kronikach chińskich. W dokumentach dynastii Han<sup>37</sup> znajdujemy zapis, że społeczeństwo japońskie w I wieku po Chr. podzielone było na kilkadziesiąt klanów, które walczyły pomiędzy sobą. Chińska „Historia trzech królestw” (*San-kuo chih*) mówi, że początki państwowości japońskiej przypadają na początek III wieku po Chr., źródła chińskie nie są jednak zgodne z shintoistyczną tradycją japońską, zawartą w *Kojiki* i *Nihonshoki*<sup>38</sup>, która głosi, iż początek państwa japońskiego datuje się na rok 660<sup>39</sup> przed Chr. Wówczas to pierwszy cesarz japoński Jimmu miał wstąpić na tron. Jest to jednak tradycja oparta na mitologii spisanej dopiero w VII wieku po Chr. Bardziej wiarygodne więc dla nas pozostają źródła chińskie.

---

<sup>35</sup> Zob. W. M. Tu, *dz. cyt.*, s. 447-449.

<sup>36</sup> Zob. A. Seidel, *Afterlife. Chinese Concepts*, w: ER, t. 1, s. 124-127.

<sup>37</sup> Dynastia Han rządziła Chinami w latach 206 przed Chr. 220 po Chr. Na ten temat zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 94-111.

<sup>38</sup> Na temat *Kojiki* i *Nihonshoki* zob. Rozdział 2.1. Shintoizm.

<sup>39</sup> Dzień założenia państwa japońskiego obchodzony jest 11 lutego.

Życie społeczne w Japonii w III wieku po Chr. pozostawało pod silnym wpływem shintoizmu. Normy prawne na tym poziomie nie były odróżniane od innych norm społecznych; utożsamiano je z normami religijnymi. Według *San-kuo chih* cesarzowa Himiko była traktowana jak *pontifex maximus* – pomost pomiędzy bogami a poddanymi. Służyła bogom, sprawowała kult przodków, wywierała charyzmatyczny wpływ na cały naród. Była ona osobą starszą i niezamężną. Cesarzowa Himiko panowała, natomiast rządził w jej imieniu młodszy brat.

Zgodnie z tradycją shintoizmu przodkowie byli uważani za bogów; cesarzowa Himiko służyła bogom, więc podstawą jej władzy politycznej była religia (shintoizm). Poprzez modlitwę poznawała wolę bogów i ogłaszała wyrocznie, które dla poddanych miały być wiążącym prawem. Dowodem na to są starożytne terminy japońskie określające sprawy polityczne bardzo ściśle związane z religią. Jako przykład niech posłuży słowo „rządzić”, które po japońsku brzmi *shirasu* i *shiroshimesu*. Oba te słowa w pierwotnym znaczeniu oznaczają: „wiedzieć”, „znać”, gdyż głównym zajęciem władcy było poznawanie woli bogów. Sprawy polityczne w starożytnym języku japońskim są określone jako *matsurigoto*, co dosłownie oznacza: sprawy świąt, sprawy kultu religijnego. Prawo w starożytnym języku japońskim: *nori*<sup>40</sup> lub *noru*, a *nori* znaczy: „deklarować”, „ogłaszać”. Prawo było więc wolą bogów, ogłaszaną przez osobę pośredniczącą pomiędzy bogami a ludźmi.

Osobą pośredniczącą prawie zawsze była kobieta, dlatego też należy stwierdzić, że w tym czasie „kobieta-król” była raczej zasadą niż wyjątkiem. Opinię tę potwierdza fakt, iż najważniejszym bóstwem w shintoizmie jest nie bóg, ale bogini słońca *Amaterasu Ōmikami*. Jednak trzeba zauważyć, że Himiko, mimo iż ogłaszała wolę bogów, to jednak nigdy sama jej nie wykonywała. Czynił to w jej imieniu młodszy brat. Himiko więc panowała, lecz nie rządziła. Ta fundamentalna zasada dotycząca panowania cesarzy japońskich (tylko z małymi wyjątkami) była i jest przestrzegana do dziś.

---

<sup>40</sup> Na temat *nori* w języku japońskim zob. Y. Sanada, *Hōgaku nyūmon*, wyd. 3, Tōkyō 1999, s. 32-33.

Instytucje prawne i państwowe tego okresu nie były pod wpływem żadnej obcej cywilizacji, dlatego można w nich odczytać sposób myślenia właściwy mentalności japońskiej. Starożytni Japończycy tamtych czasów przestępstwa uważali za plamy czy skazy, których bogowie wprawdzie nienawidzili, ale przestępstwa te mogły być oczyszczone przez ceremonie religijne. Z tego powodu uroczysty akt *harai*, przez który kapłan shintoistyczny wypędza złe duchy, jest istotną częścią shintoizmu. Osoby skazane musiały złożyć ofiary bogom. Kapłan odmawiał modlitwy oczyszczenia i często odbywały się obmycia wodą ciał osób skazanych. Przestępstwa były określone nazwą *tsumi*<sup>41</sup>, a ta odnosiła się również do plag i chorób. Sposób myślenia starożytnych Japończyków był prostolinijny; moralność znaczyła więcej niż prawo, przestępstw było niewiele, a jeszcze mniej procesów sądowych<sup>42</sup>.

Na przełomie VI i VII wieku następowała stopniowa laicyzacja władzy cesarskiej i związany z tym upadek jej autorytetu. Umacniała się natomiast pozycja arystokracji, która groziła zamachem stanu i obaleniem cesarza. Stronnicy rodziny cesarskiej podjęli jednak udaną próbę stabilizacji sytuacji politycznej w kraju, koncentrując całą władzę państwową w ręku cesarza. Takie postępowanie miało też swoje uzasadnienie w zewnętrznej sytuacji politycznej, a mianowicie pozycji Chin, które w tym czasie były państwem z silnym rządem centralnym. W celu obrony przed możliwą inwazją chińską zjednoczenie wszystkich sił w kraju pod przewodnictwem cesarza stało się sprawą najważniejszą. Na początku VII wieku Japonia posiadała już silną organizację państwową opartą na centralistycznym modelu chińskim. Pomimo sprzeciwu wpływowych klanów w 646 roku zostały zapoczątkowane reformy *Taika*. Stały się one podstawą silnego rządu cesarskiego, scentralizowanego i biurokratycznego

---

<sup>41</sup> We współczesnym języku japońskim *tsumi* oznacza [grzech] lub [przestępstwo], dla starożytnych Japończyków *tsumi* było jedynie plamą, którą można było usunąć przez obmycie. Na ten temat zob. J. Widacki, *Spots on the rising sun. Essays on Japanese Crime and Punishment*, Lublin 1998, s. 130-131.

<sup>42</sup> Również i dzisiaj Japończycy niechętnie udają się do sądów, a sprawy sporne rozwiązują pomiędzy sobą na drodze mediacji i koncyliacji. Proces sądowy jest rzeczą ostateczną.



państwa. Cesarz rządził osobiście, biorąc za wzór despotycznych cesarzy chińskich, a wszystkie chińskie instytucje państwowe i prawne zostały przeniesione na grunt japoński<sup>43</sup>.

### 3. Relacja państwa do religii w Konstytucji Meiji

Nowa karta historii Japonii rozpoczęła się wraz z restauracją czy rewolucją *Meiji* (1868-1912)<sup>44</sup>, zwaną *Meiji Ishin*<sup>45</sup>. Konstytucja owa była wzorowana na Konstytucji Pruskiej z 1851 roku. Projekt został ukończony w roku 1888, a 11 lutego 1889 roku Konstytucja została uroczystie promulgowana i „podarowana” przez cesarza jego poddanym<sup>46</sup>. W tym dniu cesarz poinformował swoich przodków o konstytucji i „raczył” wydać reskrypt cesarski, w którym uroczystie ogłosił „swoim umiłowanym poddanym” ustanowienie monarchii konstytucyjnej. Miał to być „wiecznie trwający dar dla jego obecnych i przyszłych poddanych”<sup>47</sup>. Konstytucja weszła w życie 29 listopada 1890 r.<sup>48</sup>

Konstytucja ta, zwana potocznie Konstytucją Meiji, była kompromisem pomiędzy teokratycznym absolutyzmem a nowoczesnym konstytucjonalizmem. Z jednej strony był cesarz (*tennō*) jako absolutny monarcha, a z drugiej zwolennicy liberalnych idei demokratycznych, którzy proponowali ograniczenie absolutnej władzy cesarza. Był to więc produkt eklektyczny zawierający elementy absolutyzmu i demokracji. Przewodnią zasadą tej konstytucji może być określona jako połączenie zasady monarchii konstytucyjnej, która

---

<sup>43</sup> Por. Y. Sanada, *dz. cyt.*, s. 187. Więcej na ten temat patrz: R. Nagao, *Nihon hōshisōshi kenkyū*, Tōkyō 1981; R. Ishii, *Nihon hōseishi gaisetsu*, Tōkyō 1960; I. Niida, *Nihon chūsei no shakai to hō*, Tōkyō 1995.

<sup>44</sup> Na ten temat zob. R. Hartmann, *Geschichte des modernen Japan. Von Meiji bis Heisei*, Berlin 1996, s. 11-78; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 33-36.

<sup>45</sup> *Meiji Ishin* oznacza dosłownie: nowe rzeczy oświeconych rządów.

<sup>46</sup> Legenda mówi, że Jimmu, pierwszy cesarz Japonii, wstąpił na tron 11 lutego.

<sup>47</sup> Por. *Imperial Rescript on the Promulgation of the Constitution*, w: *The Japanese System*, red. H. Tanaka, s. 16-17.

<sup>48</sup> Por. N. Ashibe, Kempō, wyd. 5, Tōkyō 2000, s. 18-21.

była charakterystyczna dla konstytucji niemieckich XIX wieku, i teorii prawa boskiego w jego ekstremalnej formie<sup>49</sup>.

Wraz z promulgacją Konstytucji Meiji została ogłoszona również ustawa dotycząca dworu cesarskiego (*kōshitsu tempan*). Dotyczyła ona spraw rodziny cesarskiej (m.in. sukcesji tronu), tzn. spraw, które normalnie są umieszczone w konstytucji państwa. Oba akty prawne, tzn. Konstytucja i ustawa dotycząca dworu cesarskiego, były uważane za ustawy najwyższej i równej sobie rangi. Innymi słowy, konstytucja japońska *sensu lato* epoki Meiji miała dwie równe sobie rangą części, a więc konstytucję *sensu stricto* i ustawę dotyczącą dworu cesarskiego. Celem tej dualistycznej struktury było powstrzymanie parlamentu od ingerowania w sprawy dotyczące rodziny cesarskiej, ponieważ ustawa dotycząca dworu cesarskiego mogła być zmieniona jedynie przez cesarza. Parlament bowiem nie miał żadnego wpływu na zmianę tej ustawy<sup>50</sup>.

Konstytucja Meiji została zbudowana na zasadzie, że suwerenność państwa spoczywa w ręku cesarza<sup>51</sup>. Zasada ta została wyprowadzona z „filozofii” japońskiej, gdzie istniało przekonanie, iż pełnię suwerennej władzy posiada Amaterasu Ōmikami, legendarna bogini słońca, „matka” narodu japońskiego, stąd też suwerenność państwa spoczywa w linii cesarzy, którzy bezpośrednio pochodzą od Amaterasu Ōmikami. Skoro praprzodek cesarzy japońskich uważany był za bóstwo, to suwerenność cesarzy swoje źródło miała w bóstwie. System cesarski był boski w swoim źródle; nikt więc, nawet sam cesarz, nie mógł go zmienić. System cesarski łączył „niebo z ziemią”<sup>52</sup>. Cesarz był wcieleniem boga na ziemi.

Według Konstytucji Meiji cesarz posiadał również status najwyższego kapłana shintoizmu. Shintoizm został narzucony poddanym jako pewien rodzaj ustabilizowanej rodzimej religii<sup>53</sup>. Należy to rozumieć w ten sposób, że każdy poddany, niezależnie od wyznawanej przez

---

<sup>49</sup> Zob. T. Miyasawa, Kempō, w: *Imperial Rescript...*, s. 630.

<sup>50</sup> Tamże, s. 631.

<sup>51</sup> Zob. Constitution of the Empire of Japan, Preamble, w: tamże, s. 17.

<sup>52</sup> Zob. A. Kość, *dz. cyt.*, s. 217-221.

<sup>53</sup> Do dziś niezakończony jest spór, czy shintoizm jest religią, czy filozofią życia, czy też tylko tradycją. Na ten temat patrz: Rozdział 1.1. Shintoizm.

siebie religii, był zobowiązany brać udział w ceremoniach religijnych shintoizmu i powstrzymać się od publicznego deklarowania swojej niewiary w niego. Skoro więc suwerenność cesarza była wyprawiana z woli bóstw shintoizmu, wiara w te bóstwa nie mogła być przedmiotem wolnego wyboru poddanych. Gwarancja wolności religijnej zawarta w Konstytucji Meiji<sup>54</sup> była zatem jedynie fikcją.

#### 4. Relacja państwa do religii w Konstytucji Showa

Obowiązująca obecnie Konstytucja japońska z 3 maja 1947 roku została narzucona Japonii siłą przez Amerykanów. Konstytucja ta oparta została na zasadach demokratycznych, europejskich i amerykańskich. Dlatego też nie pasowała do mentalności, sytuacji politycznej i społecznej Japonii.

W Konstytucji Meiji cesarz był uważany za „wcielone bóstwo”. Jednak od momentu bezwarunkowej kapitulacji w 1945 roku pozycja cesarza w państwie japońskim zmieniła się diametralnie. Według Deklaracji Poczdamskiej z 26 lipca 1945 roku forma rządu Japonii powinna być określona przez naród japoński. Stary reżim cesarski musiał więc ustąpić miejsca nowemu porządkowi demokratycznemu. Dnia 1 stycznia 1946 roku sam cesarz w reskrypcie cesarskiej stwierdził, że został on pozbawiony swojego boskiego charakteru. Chociaż w nowej Konstytucji tytuł *tennō* (cesarz) jest dalej używany, to jednak natura tej instytucji jest całkowicie odmienna<sup>55</sup>.

W nowej Konstytucji istotna rola cesarza polega na tym, że jest on symbolem państwa japońskiego i jedności narodu. Jego pozycja jest określona przez powszechną wolę narodu, który jest podmiotem suwerennej władzy<sup>56</sup>. Określenie cesarza jako „symbol państwa” japońskiego nie jest niczym nowym. Takie określenie bowiem było i jest nadal przypisywane prawie wszystkim monarchom świata, ale w

---

<sup>54</sup> Zob. Constitution of the Empire of Japan, art. 28, w: *Imperial Rescript...*, s. 19.

<sup>55</sup> H. Tanaka, *The Constitutional System of Japan*, w: *Imperial Rescript...*, s. 36-37; L. Leszczyński, *Gyoseishido w japońskiej kulturze prawnej. Nieformalne działania administracji a prawo*, Lublin 1996, s. 49-50.

<sup>56</sup> Por. *The Constitution of Japan, 1946*, art. 1, w: *Imperial Rescript...*, s. 3.

Konstytucji Meiji *tennō* posiadał całą pełnię władzy rządowej i pod płaszczem „symbolu państwa” ukrywał się wszechmocny dyktator. Nowa Konstytucja japońska zaś nie obdarzyła cesarza żadnym nowym atrybutem władzy, wręcz przeciwnie, odebrała mu całą władzę, którą miał zgodnie z poprzednią Konstytucją i jego rola rzeczywiście jest ograniczona do symbolu państwa. Podobnie jak w Konstytucji Meiji, również i w nowej Konstytucji tron cesarski jest dynastyczny, a następstwo tronu odbywa się zgodnie z prawem dworu cesarskiego, ustanowionym przez parlament<sup>57</sup>, tzn. zgodnie z prawem primogenitury w linii męskiej.

Konstytucja japońska zakazuje naruszania wolności myśli i sumienia<sup>58</sup>. Wolność ta wyraża się przede wszystkim w poszanowaniu wolności religijnej. Konstytucja gwarantuje wolność religijną dla wszystkich. Dlatego też żadna organizacja religijna nie może otrzymać przywilejów od państwa ani sprawować jakiegokolwiek władzy politycznej. Nikt nie może być zmuszany do brania udziału w żadnym akcie religijnym, celebracji, rytuale czy praktyce. Państwo i jego organy powinny powstrzymać się od religijnego wychowania czy innych czynności religijnych<sup>59</sup>.

W praktyce jednak państwo w stosunku do religii nie zawsze pozostaje neutralne. W roku 1971 miasto Tsu zorganizowało ceremonię „oczyszczenia” gruntu<sup>60</sup> zgodnie z rytuałem shintoistycznym pod budowę miejskiej hali sportowej pokrywając wszystkie wydatki, w tym honorarium dla kapłanów shintoistycznych, z funduszy publicznych. Mieszkańcy miasta Tsu wnieśli sprawę do sądu żądając, aby burmistrz miasta zwrócił pieniądze do kasy miejskiej, gdyż postąpił wbrew artykułowi 20 Konstytucji, który mówi, że państwo i jego organy powinny powstrzymać się od jakichkolwiek czynności religijnych<sup>61</sup>. Sąd rejonowy miasta Tsu rozstrzygnął na korzyść burmistrza, twierdząc, że ceremonia była zwyczajowym rytuałem i nie miała na celu propagowania shintoizmu.

---

<sup>57</sup> Tamże, art. 2.

<sup>58</sup> Art. 19.

<sup>59</sup> Por. Art. 20.

<sup>60</sup> Ceremonia [oczyszczenia] gruntu po japońsku to *jichin-sai* i odpowiada katolickiemu poświęceniu gruntu pod budowę.

<sup>61</sup> Por. Art. 20, par. 3.

Sąd drugiej instancji stwierdził jednak, że ceremonia ta była aktem religijnym, a więc była naruszeniem artykułu 20 Konstytucji. Argumentacja sądu drugiej instancji była następująca. Skoro ceremonia ta była wykonywana ściśle według rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych dotyczącego świątyń shintoistycznych z 1907 roku (wraz z późniejszymi poprawkami), to powinna być uważana za religijną ceremonię shintoistyczną. Natomiast burmistrz miasta Tsu argumentował, że shintoizm nie jest religią w sensie teologicznym. Sąd jednak uznał, że chociaż shintoizm jest formą religii naturalnej czy też formą religijności ludowej, to jednak jest to religia, ponieważ bóstwa shintoistyczne są przedmiotem kultu religijnego a shintoizm zajmuje się relacją pomiędzy istotą ludzką a istotą nadprzyrodzoną. Zdaniem sądu ceremonia *jichin-sai* nie była jedynie natury czysto zwyczajowej, ponieważ spełniała wszystkie warunki ceremonii religijnej, tj. sprawował ją kapłan shintoistyczny, według zasad i przepisów kultu shintoistycznego, a przez wyznawców shintoizmu była odbierana jako akt religijny. Dlatego też sąd, stosując powyższe kryteria, uznał, że ceremonia ta nie była jedynie ceremonią natury zwyczajowej. Był to rytuał religijny oparty na zasadach shintoizmu, a zatem nie może być on porównywany z takimi aktami jak ustawianie gałęzi sosny przy wejściu do domu (*kadomatsu*) w czasie Nowego Roku czy stawianie choinek w domach handlowych przed Bożym Narodzeniem, które to akty straciły w Japonii całkowicie charakter religijny<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Zob. *Imperial Rescript...*, s. 735-736; N. Ashibe, *dz. cyt.*, s. 141-154.



**Jarosław Matwiejuk**  
**Białystok - Warszawa**

**Pozycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich  
w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 roku  
o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich  
w Rzeczypospolitej Polskiej**

Na terenach Rzeczypospolitej ludność żydowska zamieszkiwała od średniowiecza stanowiąc przez większą część dziejów największy niechrześcijański związek religijny.

Ze względu na regulacje dotyczące położenia prawnego Żydów na ziemiach polskich można dokonać periodyzacji na następujące okresy: I Rzeczypospolitej, rozbiorów, międzywojenny, okupacji hitlerowskiej i sowieckiej, PRL oraz III RP.

Jednak dopiero okres ostatni – Polski odrodzonej po transformacji ustrojowej w 1989 roku – charakteryzuje się wprowadzeniem do naszego systemu prawnego nowych regulacji normatywnych dla wyznawców wyznania mojżeszowego, niewątpliwie najbardziej korzystnych z dotychczas obowiązujących. Umożliwiają one spełnienie współczesnych standardów regulacji stosunków demokratycznego państwa prawnego z kościołami i związkami wyznaniowymi.

Pozycje prawną gmin wyznaniowych żydowskich regulują obecnie następujące źródła powszechnie obowiązującego prawa: Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 roku<sup>1</sup>, umowy międzynarodowe podpisane i ratyfikowane przez właściwe organy RP, ustawa z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych*

---

<sup>1</sup> Dz. U. Nr 78, poz. 483.

żydowskich w RP<sup>2</sup>, ustawy normujące określone przejawy działalności związków wyznaniowych, rozporządzenia dotyczące wszystkich związków wyznaniowych, rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 14 czerwca 1999 roku w sprawie określenia państwowych jednostek organizacyjnych oraz samorządu terytorialnego, z których mienia mogą być wyłączone nieruchomości zamienne, oraz określenia państwowej jednostki organizacyjnej, na którą może być nałożony obowiązek zapłaty odszkodowania na rzecz gmin wyznaniowych żydowskich lub Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich<sup>3</sup> oraz zarządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 10 października 1997 roku w sprawie szczegółowego trybu działania Komisji Regulacyjnej do spraw gmin wyznaniowych żydowskich<sup>4</sup>.

W systemie źródeł prawa wyznaniowego szczególną rolę odgrywają źródła statutowe, czyli prawo wewnętrzne<sup>5</sup>. Generalnie największe i najstarsze kościoły i związki wyznaniowe działające w Polsce charakteryzuje rozbudowane prawo wewnętrzne. Nie inaczej jest w przypadku Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich, który w dniu 6 grudnia 1992 roku na walnym zebraniu Związku Gmin w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin uchwalił obowiązujący do dzisiaj Statut Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>6</sup>.

Zasadnicze znaczenie dla położenia prawnego gmin wyznaniowych żydowskich ma akt indywidualnej regulacji, czyli ustawa z ustawą z dnia 20 lutego 1997 roku o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich.

Akt ten kontynuuje trwający od 1919 roku proces tworzenia indywidualnych regulacji prawnych dla mniejszości żydowskiej zamieszkującej w Polsce.

Pierwszym aktem normatywnym odrodzonej Rzeczypospolitej, który dotyczył ludności żydowskiej, był dekret Naczelnika Państwa

---

<sup>2</sup> Dz. U. Nr 41, poz. 251, z póź. zm.

<sup>3</sup> Dz. U. Nr 53, poz. 553.

<sup>4</sup> Dz. U. Nr 77, poz. 730.

<sup>5</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa, 1999, s. 248.

<sup>6</sup> Tekst Statutu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej znajduje się w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa, 1997, s. 369-380.



z dnia 7 lutego 1919 roku *o zmianach w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze byłego Królestwa Kongresowego*<sup>7</sup>. W latach 1925-28 na podstawie rozporządzeń Rady Ministrów oraz rozporządzeń Prezydenta<sup>8</sup> jego moc obowiązująca została rozciągnięta na obszar całej II RP z wyjątkiem autonomicznego Śląska.

Dekret sprowadzał kompetencje gmin wyznaniowych żydowskich do zadań wyłącznie religijnych. Zwiększał zakres ingerencji organów państwowych w ich funkcjonowanie. Wprowadzał także zasadę bezwzględnego związania przynależności narodowej z religijną nadając Żydowskiemu Związkowi Religijnemu charakter korporacji przymusowej, do której z mocy prawa musieli należeć wszyscy Żydzi<sup>9</sup>.

Przyjęte w dekreście rozwiązania normatywne były krytykowane i wzbudzały liczne kontrowersje w środowiskach żydowskich. Po uchwaleniu Konstytucji RP z dnia 17 marca 1921 roku<sup>10</sup> zarzucano im także niezgodność i sprzeczność z konstytucją<sup>11</sup>.

Po drugiej wojnie światowej na skutek holokaustu oraz emigracji gminy żydowskie skupione w Żydowskim Związku Religijnym nie reaktywowały swojej działalności.

Częściowe odejście od przepisów przedwojennych nastąpiło w dniu 6 lutego 1945 roku, kiedy to na wniosek środowisk żydowskich Minister Administracji Publicznej wydał okólnik *w sprawie tymczasowego uregulowania spraw wyznaniowych ludności żydowskiej*<sup>12</sup>.

Całkowite zerwanie z zasadami przedwojennej regulacji prawnej dotyczącej mniejszości żydowskiej nastąpiło w momencie powstania na podstawie dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 roku *o zmianie nie-*

---

<sup>7</sup> DPPP Nr 14, poz. 175.

<sup>8</sup> Szczególne istotne jest rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 14 października 1927 *o uporządkowaniu stanu prawnego organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze RP z wyjątkiem województwa śląskiego*, Dz. U. Nr 52, poz. 500.

<sup>9</sup> K. Krasowski, *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historyczno-prawne*, Warszawa - Poznań, 1988, s.187.

<sup>10</sup> DzURP Nr 44, poz. 267.

<sup>11</sup> Szerzej na temat położenia prawnego Żydowskiego Związku Religijnego także J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa, 1937, s. 161-170.

<sup>12</sup> Dz. Urz. M.A.P. nr 1.

których przepisów prawa o stowarzyszeniach<sup>13</sup> Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w Polsce. W 1961 roku na podstawie Statutu z dnia 19 czerwca 1961 roku Związek uzyskał wpis do Rejestru Stowarzyszeń i Związków Wyznaniowych prowadzonego przez Urząd do Spraw Wyznań.

Na podstawie tego Statutu w skład Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego wchodziłoby obywateli polscy wyznania mojżeszowego obojga płci zamieszkali w PRL. Przyjęto także zasadę swobodnego członkostwa lub nienależenia do Związku<sup>14</sup>.

Taki stan prawny obowiązywał do dnia 19 listopada 1991 roku, kiedy to na zjeździe Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego przekształcono go w Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Utworzone wówczas gminy wyznaniowe otrzymały szeroki zakres autonomii wewnętrznej i organizacyjnej. Nadal jednak gminy, wbrew tradycji żydowskiej, nie były samodzielnymi organizacjami, lecz częścią scentralizowanego Związku<sup>15</sup>.

W świetle nowego Statutu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich z dnia 6 grudnia 1992 roku organami Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich ustanowiono: Walne Zebranie, Zarząd, Komisję Rewizyjną, Radę Religijną i Sąd Polubowny. Utrzymano zasadę dobrowolnego członkostwa jednostki należącej do mniejszości żydowskiej w Związku, z tym że każdy członek musiał należeć do właściwej ze względu na swoje miejsce zamieszkiwania gminy wyznaniowej. Cały obszar Polski podzielono w tym celu na 9 gmin wyznaniowych<sup>16</sup>, które obejmują swoją jurysdykcją cały obszar administracyjny RP.

Rozpoczęty w czerwcu 1989 roku proces budowy w Polsce demokratycznego państwa prawnego, przywracanie pełni praw i wolności obywatelskich, a także przyjęta na początku lat dziewięćdziesiątych koncepcja indywidualnych aktów normatywnych rangi

---

<sup>13</sup> Dz. U. Nr 45, poz. 335.

<sup>14</sup> W. Wysoczański, *Prawo wewnętrzne kościołów i związków wyznaniowych w PRL*, Warszawa 1971, s. 342.

<sup>15</sup> M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa, 1999, s. 80.

<sup>16</sup> Gminy wyznaniowe żydowskie powstały w: Bielsku-Białej, Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Legnicy, Łodzi, Szczecinie, Warszawie, Wrocławiu.

ustawowej jako metody regulacji stosunków między RP a największymi kościołami i związkami wyznaniowymi legły u podstaw starań władz Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich o ustawową regulację jego pozycji prawnej.

Niewątpliwie na starania Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich wpłynęło także stałe pogłębianie się regulacji wyznaniowych w polskim systemie prawnym i palący problem rewindykacji majątkowych.

Prace nad ustawą o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich rozpoczęły się w polskim parlamencie w 1994 roku. Prace trwały prawie trzy lata. W toku procedury ustawodawczej uczestniczyli przedstawiciele Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Najwięcej rozbieżności i sporów wywołała sprawa mienia po żydowskich gminach wyznaniowych funkcjonujących w okresie międzywojennym na ziemiach polskich.

Ustawa została uchwalona 20 lutego 1997 roku, a jej tekst został opublikowany w Dzienniku Ustaw z dnia 26 kwietnia 1997 roku.

Jest to jeden z najkrótszych indywidualnych aktów normatywnych spośród aktów określających stosunek państwa do kościołów i związków wyznaniowych wydanych w latach 1989-1997<sup>17</sup>. Zawiera podobny układ i zakres regulacji merytorycznej do tego, jaki znajduje się w innych indywidualnych ustawach wyznaniowych.

Można powiedzieć, oczywiście uwzględniając specyfikę wyznania mojżeszowego, że jest wręcz wzorowany na klasycznym układzie pierwszych ustaw wyznaniowych, na przykład na ustawie z dnia 17 maja 1989 roku *o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego*<sup>18</sup> czy też ustawie z dnia 4 lipca 1991 roku *o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*<sup>19</sup>.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich* składa się z pięciu rozdziałów. Znajdują się w nich regulacje dotyczące: zasad ogólnych, osób prawnych i ich organów, działalności gmin żydowskich, spraw majątkowych, postępowania regulacyjnego oraz innych materii.

---

<sup>17</sup> Ustawa z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich* zawiera tylko 37 artykułów.

<sup>18</sup> Dz. U. Nr 29, poz. 154.

<sup>19</sup> Dz. U. Nr 66, poz. 287.

Znacząca część tej problematyki znajduje swoje uszczegółowienie w Statucie Gmin Wyznaniowych Żydowskich z 6 grudnia 1992 roku. Statutowe poszerzenie materii ustawowych obejmuje w szczególności: zasady generalne; cele, zadania, członkostwo oraz organizację, tryb powoływania i kompetencje organów Związku Gmin; zadania oraz organizację gmin terenowych; majątek oraz dochody Związku Gmin i gmin terenowych.

Ustawa z 20 lutego 1997 roku określa stosunki między Państwem a gminami wyznaniowymi żydowskimi w RP oraz ich sytuację prawną i majątkową<sup>20</sup>. Przewodnią myślą regulacji jest samodzielność gmin żydowskich, które z mocy ustawy tworzą obligatoryjny Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich oraz dobrowolność członkostwa w gminach.

Autorzy ustawy odeszli od istoty przedwojennej regulacji, czyli zasady, zgodnie z którą każdy Żyd musiał być członkiem gminy wyznaniowej, bez względu na to, czy był wyznania mojżeszowego, czy też nie. Zgodnie zatem z artykułem 2 ustawy z 1997 roku gminy żydowskie zrzeszają pełnoletnie osoby wyznania mojżeszowego, posiadające obywatelstwo polskie, zamieszkałe na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej.

Ustawodawca określając pozycję prawną gmin wyznaniowych żydowskich wprowadził kilka zasad generalnych regulacji znanych z wcześniej uchwalanych indywidualnych ustaw wyznaniowych. Zaliczyć do nich należy następujące zasady: autonomii, statutowej regulacji, niezależności zewnętrznej, informowania organów państwa, swobody działalności, preferencji podatkowych i celnych, regulacji majątkowej, *status quo* w zakresie własności, rewindykacji majątkowych, kontynuacji oraz derogacji.

Pierwszą generalną zasadą przedstawianej regulacji wyznaniowej jest zasada autonomii. Znajduje ona swoją podstawę w art. 25 ust. 3 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku<sup>21</sup>, który stanowi: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wza-

---

<sup>20</sup> Jest to klasyczne sformułowanie celu regulacji ustawodawczej i występuje we wszystkich indywidualnych ustawach wyznaniowych.

<sup>21</sup> S. Bożyk, J. Matwiejuk, *Prawo konstytucyjne i administracyjne. Podstawowe akty normatywne*, Białystok, 1999, s. 8.

jemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

Konstytucyjne uznanie przez państwo autonomii kościołów i związków wyznaniowych oznacza, że w niektórych sprawach należy się tym podmiotom prawo do samodzielnego decydowania. Normy konstytucyjne nie precyzują obszaru autonomii pozostawiając ten problem do rozwiązania ustawom. Wydaje się, że autonomia kościołów i związków wyznaniowych powinna być ujęta jak najszerszej, albowiem jest niezbędnym warunkiem realizacji wolności religijnej<sup>22</sup>.

Zasada autonomii widoczna jest w przede wszystkim w artykule 3 ustawy z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich*, który przyznał gminom żydowskim prawa do: swobodnego wykonywania zasad wyznania mojżeszowego, zarządzania swoimi sprawami oraz rządzenia się w swoich sprawach własnym prawem wewnętrznym.

Prawo wewnętrzne powinno być zgodne z systemem powszechnie obowiązującego prawa w Polsce i w szczególności określać organizację gmin wyznaniowych. Ustawodawca postanowił, że prawo wewnętrzne uchwalane może być jedynie przez Walne Zebranie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Z zasadą autonomii ściśle jest zatem związana zasada statutowej regulacji służąca rozwinięciu głównych postanowień ustawy. Statut Gmin Wyznaniowych Żydowskich z 6 grudnia 1992 roku w różnym stopniu uszczegóławia w zasadzie wszystkie materie ustawy z wyjątkiem materii majątkowych<sup>23</sup> i rewindykacji majątkowych. Wprowadza także materie, których ustawodawca nie ujął w ustawie.

Przykładem jest art. 6 Statutu, w którym znajduje się szczegółowa regulacja normatywna dotycząca celów i zadań Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Zgodnie z brzmieniem tego artykułu

---

<sup>22</sup> J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin 2000, s. 285.

<sup>23</sup> W części VI statutu noszącej tytuł „Majątek Związku i majątek gmin” mowa jest przede wszystkim o dochodach oraz częściach składowych majątku Związku Gmin Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej oraz gmin żydowskich.

Związek Gmin realizuje swoje cele poprzez wykonywanie między innymi następujących zadań: organizowanie życia religijnego (także publicznego), wdrażanie członkom zasad miłości bliźniego i miłosierdzia zgodnie z zasadami religii mojżeszowej, zakładanie i utrzymywanie: gmin, synagog, domów modlitwy, stołówek, łaźni, cmentarzy, oraz przeciwstawianie się wszelkim przejawom antysemityzmu i rasizmu.

W ścisłym związku z zasadą autonomii pozostaje także trzecia zasada generalna omawianej regulacji ustawowej, zasada niezależności zewnętrznej. Wydaje się za możliwe do przyjęcia stwierdzenie, że jej istota polega na autonomii skierowanej na zewnątrz państwa w stosunku do zagranicznych jednostek organizacyjnych wyznania mojżeszowego.

Zasada niezależności zewnętrznej wyartykułowana jest w art. 4 ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich. Zgodnie z jego brzmieniem gminy żydowskie oraz Związek Gmin są niezależne organizacyjnie od jakiegokolwiek zagranicznej władzy religijnej i świeckiej<sup>24</sup>. Niezależność ta zgodnie z wolą ustawodawcy obejmuje tylko i wyłącznie niezależność organizacyjną. Takie rozwiązanie oznacza zatem, że dopuszczalne są związki i zależności w innych obszarach regulacji, na przykład pomocy materialnej ze strony zagranicznych podmiotów władzy religijnej i świeckiej.

Takie intencje regulacji ustawowej potwierdza art. 5 Statutu Gmin Wyznaniowych Żydowskich, który stanowi, że „Związek ma prawo utrzymania kontaktów w zakresie swojej działalności z instytucjami oraz osobami fizycznymi w kraju i zagranicą”<sup>25</sup>.

Kolejną zasadą generalną ustawy z dnia 20 lutego 1997 roku jest zasada informowania organów państwa. Zasada ta wydaje się być jedną z dopuszczalnych form nadzoru organów państwowych nad

---

<sup>24</sup> Podobne rozwiązania są standardem w innych polskich ustawowych regulacjach wyznaniowych dotyczących kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich. Reguluje dotyczące tego problemu podyktowane są przez fakt, że kościoły i związki wyznaniowe skupiające mniejszości wyznaniowe w Polsce należy zaliczyć do tzw. zdecentralizowanych. Patrz także M. Pietrzak, *dz. cyt.*, s. 13.

<sup>25</sup> Oczywiście chodzi o Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich. W związku z tym, że Związek składa się z gmin wyznaniowych żydowskich, wydaje się, że i one mogą takie kontakty prowadzić i utrzymywać.

Związkiem Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej oraz gmin żydowskich<sup>26</sup>.

Zasada informowania organów państwowych polega na obowiązku Zarządu Związku Gmin<sup>27</sup> niezwłocznego powiadomienia wojewody, który jest organem administracji rządowej i przedstawicielem Rady Ministrów w województwie, o fakcie utworzenia nowych gmin wyznaniowych żydowskich<sup>28</sup>, ich znoszeniu i przekształcaniu oraz w przypadku powołania lub odwołania osoby wchodzącej w skład zarządu gminy.

Właściwym do przyjęcia powiadomienia jest wojewoda na którego terenie działalności ma siedzibę gmina żydowska. Powiadomienie powinno być dokonane wyłącznie w formie pisemnej i zawierać co najmniej informację o: siedzibie gminy, jej zasięgu terytorialnym oraz wskazanie osób wchodzących w skład zarządu gminy. Uprawnionymi do złożenia powiadomienia są działający łącznie dwaj członkowie Zarządu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, w tym jego przewodniczący<sup>29</sup>.

Zasada informowania organów państwowych polega także na obowiązku powiadomienia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji jako właściwego ministra do spraw wyznaniowych o przypadku powołania lub odwołania osoby wchodzącej w skład Zarządu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Do grupy zasad generalnych charakteryzujących indywidualną regulację ustawową obejmującą gminy wyznaniowe żydowskie należy zaliczyć także zasadę swobody działalności. Wydaje się za

---

<sup>26</sup> W demokratycznym państwie prawnym nadzór dotyczy głównie tworzenia nowych jednostek organizacyjnych przez kościoły i związki wyznaniowe. Wśród form nadzoru nad kościołami i związkami wyznaniowymi dominuje informowanie.

<sup>27</sup> Zgodnie z postanowieniami art. 19 Statutu Zarząd Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej jest wybierany zwykłą większością głosów w tajnym głosowaniu przez Walne Zebranie Członków. Zarząd składa się od 7 do 9 członków.

<sup>28</sup> Ustawodawca uzależnił od powiadomienia nabycie osobowości prawnej przez nowo tworzone gminy żydowskie. Dowodem uzyskania osobowości prawnej przez nowo powstałą gminę jest odpis powiadomienia z umieszczonym na nim potwierdzeniem odbioru.

<sup>29</sup> Na podstawie art. 20 Statutu uprawnionymi do składania powiadomień są łącznie przewodniczący Zarządu Związku oraz główny księgowy.

konieczne rozpatrywanie jej w dwóch aspektach, indywidualnym oraz kolektywnym.

Indywidualny wymiar zasady swobody działalności polega na wyposażeniu osób należących do gmin wyznaniowych żydowskich w konkretne uprawnienia. W rozdziale 3 ustawy obywatel polski wyznania mojżeszowego, zamieszkały na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, otrzymał następujące prawa: zwolnienia od pracy i nauki na czas obejmujący siedem głównych enumeratywnie wyliczonych świąt religijnych<sup>30</sup> i na czas szabasu<sup>31</sup>, uczestniczenia w kulcie i obrzędach, pomocy i posług religijnych w miejscach, w których się znajdują, małżeństwa religijnego, uroczystości pogrzebowych i pochówku.

Do grupy wyżej wymienionych w ustawie uprawnień indywidualnych należy dodać trzy dodatkowe, które są ściśle związane z pełnioną lub wykonywaną funkcją. Ustawodawca zalicza do nich prawa: ucznia i studenta wyznania mojżeszowego do odraczania zasadniczej służby wojskowej ze względu na odbywanie nauki także w polskich i zagranicznych szkołach rabinackich, prawo żołnierza wyznania mojżeszowego, pełniącego czynną służbę wojskową, do uczestniczenia poza terenem jednostek wojskowych w nabożeństwach i czynnościach religijnych w dni świąteczne<sup>32</sup> oraz prawo rabinów (podrabinów) do przenoszenia do rezerwy i nie powoływania do odbywania ćwiczeń wojskowych w czasie pokoju. Jedynym

---

<sup>30</sup> Zwolnienie od pracy i nauki obejmuje następujące święta religijne: Nowy Rok – 2 dni, Dzień Pojednania – 1 dzień, Święto Szałasów – 2 dni, Zgromadzenie Ósmego Dnia – 1 dzień, Radość Tory – 1 dzień, Pesach – 4 dni, Szawuot – 2 dni. Szczegółowy tryb zwolnień reguluje rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z dnia 11 marca 1999 roku w *sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy*, Dz. U. Nr 26, poz. 235.

<sup>31</sup> Czas szabasu trwa od zachodu słońca w piątek do zachodu słońca w sobotę.

<sup>32</sup> Pod warunkiem, że w miejscowości stacjonowania jednostki wojskowej lub w jej pobliżu znajduje się synagoga lub dom modlitwy i jeżeli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi. Unormowanie to jest dość nieprecyzyjne i może wywoływać problemy w praktycznym stosowaniu. Ustawodawca nie wyjaśnia bowiem, co to są ważne obowiązki służbowe oraz co to znaczy w pobliżu jednostki wojskowej. W przypadku realizowania tego uprawnienia wiele będzie zależało od wysokiej kultury osobistej kadry dowódczej.



wyjątkiem od tego jest przeszkolenie do pełnienia funkcji kapelana wojskowego dokonywane każdorazowo za zgodą zarządu właściwej gminy żydowskiej.

Zasada swobody działalności występuje także w aspekcie kolektywnym. Na ten aspekt składają się prawa Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej oraz gmin wyznaniowych. Oba podmioty są osobami prawnymi w rozumieniu ustawy z 20 lutego 1997 roku. Ich organami są odpowiednio Zarząd Związku Gmin oraz zarząd gminy wyznaniowej<sup>33</sup>.

Ustawodawca gwarantując swobodę działalności wyposażył Związek Gmin w dwa uprawnienia. Pierwszym z nich jest prawo do tworzenia, uchylania uchwał i występowania z wnioskiem o rozwiązanie organizacji wyznaniowych żydowskich. Organizacje te działają w oparciu o prawo o stowarzyszeniach. W przypadku likwidacji tego typu organizacji jej majątek przechodzi zawsze na własność Związku Gmin lub konkretnej gminy żydowskiej.

Drugie uprawnienie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej polega na prawie do emitowania w publicznych środkach masowego przekazu nabożeństw oraz programów religijno-społecznych, religijno-moralnych i kulturalnych.

W ujęciu ustawowym zdecydowanie dominują prawa gmin wyznaniowych, co potwierdza istnienie kolejnej zasady samodzielności gmin<sup>34</sup>. Ustawodawca potwierdził gminom następujące prawa: organizowania kultu publicznego, udzielania posług religijnych, sprawowania obrzędów, zaopatrzenia w kosztowną żywność, posiadania stołówek i łaźni rytualnych, uboju rytualnego, udzielania ślubów wyznaniowych, prowadzenia katechezy, zakładania i prowadzenia szkół oraz placówek oświatowo-wychowawczych i opiekuńczo-wychowawczych, prowadzenia działalności charytatywnej oraz w zakresie opieki zdrowotnej, zakładania organizacji wyznaniowych.

Oczywiście uprawnienia indywidualne oraz kolektywne zawarte w ustawie *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich* należy uzupełnić o prawa jednostki i prawa związków wyznaniowych zawarte w ustawie z dnia 17 maja 1989 roku *o gwarancjach*

---

<sup>33</sup> Art. 5 ustawy *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich*.

<sup>34</sup> Zasada ta będzie przedstawiona w dalszej części niniejszego artykułu.

*wolności sumienia i wyznania*<sup>35</sup>. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zajmuje wśród źródeł prawa wyznaniowego szczególne miejsce i jest swoistą ustawą wykonawczą do konstytucyjnych przepisów wyznaniowych<sup>36</sup>.

W ścisłym związku z problematyką swobody działalności pozostają dwie kolejne zasady indywidualnej regulacji ustawowej, tj. zasada preferencji podatkowych i celnych oraz zasada regulacji majątkowej.

Zasada preferencji podatkowych i celnych oznacza, że pomimo wprowadzenia zasady podlegania majątku i przychodów gmin żydowskich oraz Związku Gmin ogólnym przepisom podatkowym ustawodawca wprowadził cały szereg wyjątków. Wyjątki te mają charakter ulg i ułatwiają funkcjonowanie określonych w ustawie z 1997 roku osób prawnych. Preferencje te są dokładnie takie same jak i obowiązujące w stosunku do innych kościołów i związków wyznaniowych. Jest to oczywiście zgodne z zasadą konstytucyjnego równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych.

Preferencje dotyczą: podatku dochodowego, podatku od nieruchomości, podatku od spadków i darowizn, opłaty skarbowej, opłat sądowych oraz ceł. Z tym, że ulgi i zwolnienia gmin wyznaniowych żydowskich oraz Związku Gmin dotyczące podatku dochodowego, podatku od spadków i darowizn wynikają z przepisów ustawy *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*<sup>37</sup>.

W związku z zasadą swobody działalności pozostaje także zasada regulacji majątkowej. Charakteryzuje się ona tym, że wyznaniowym żydowskim osobom prawnym przysługuje prawo nabywania,

---

<sup>35</sup> Dz. U. Nr 29, poz. 155.

<sup>36</sup> M. Pietrzak, *dz. cyt.*, s. 245.

<sup>37</sup> Warto odnotować, że w tym zakresie obserwujemy pewną ewolucję w prawie wyznaniowym. W pierwszych indywidualnych regulacjach wyznaniowych, na przykład ustawie *o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego* oraz *o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, znajduje się pełna regulacja zwolnień podatkowych. Natomiast w ostatnich regulacjach wyznaniowych, na przykład dotyczących stosunku państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Zielonoświątkowego czy też Kościoła Katolickiego Mariawitów, ustawodawca odszedł od tej praktyki, odsyłając do rozwiązań normatywnych zawartych w ustawie *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*.

posiadania i zbywania mienia ruchomego i nieruchomości, nabywania i zbywania innych praw.

Celem, któremu te dobra materialne i uprawnienia majątkowe mają służyć, jest organizowanie kultu, utrzymanie duchownych i innych pracowników instytucji, prowadzenie dzieł miłosierdzia, jak również prowadzenie działalności instytucji służących nauczaniu i wychowaniu, rozwojowi nauki i kultury<sup>38</sup>.

Nieodłącznym elementem tej zasady jest też prawo do swobodnego zarządzania swoim majątkiem przez osoby prawne wymienione w ustawie oraz nie wymienione w ustawie, jeżeli zostaną powołane do istnienia zgodnie z przewidzianym dla osób prawnych trybem.

Gminy żydowskie i Związek Gmin mają prawo do realizowania praw majątkowych nie tylko samodzielnie, ale i przez utworzoną w tym celu fundację. Warty uwagi jest w tym miejscu unikalny w polskim systemie prawnym przepis, który nie występuje w innych indywidualnych ustawach wyznaniowych. Daje on prawo udziału w fundacji innym krajowym osobom prawnym i fizycznym oraz – co jest godne szczególnego podkreślenia – zagranicznym organizacjom Żydów pochodzących z Polski i Światowej Żydowskiej Organizacji Restytucji<sup>39</sup>.

Ustawodawca przyjął takie rozwiązanie na prośbę środowisk żydowskich w Polsce, które sygnalizowały trudności organizacyjne i kadrowe gmin oraz ich Związku<sup>40</sup>.

Regulacje majątkowe zawarte w ustawie określającej stosunki między Państwem a gminami wyznaniowymi żydowskimi w RP charakteryzują się ponadto zakazem wywłaszczenia cmentarzy żydowskich i zasadą, zgodnie z którą majątek zlikwidowanej osoby prawnej przechodzi zawsze na własność Związku Gmin.

Nieodzownym elementem polskich regulacji prawnych odnoszących się do konkretnych kościołów i związków wyznaniowych jest

---

<sup>38</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa, 2000, s. 217.

<sup>39</sup> World Jewish Restitution Organisation zrzesza dziewięć organizacji żydowskich o zasięgu ogólnoswiatowym.

<sup>40</sup> M. Winiarczyk-Kossakowska, *dz. cyt.*, s. 83.

zasada *status quo* w zakresie własności<sup>41</sup>. Istota tej zasady polega na tym, że nieruchomości lub ich części pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu gmin wyznaniowych żydowskich lub Związku Gmin stają się z mocy praw ich własnością.

Celem zasady *status quo* w zakresie własności jest szybkie i bezkonfliktowe uporządkowanie spraw własności oraz zapewnienie bezpieczeństwa obrotu prawnego.

Stwierdzenie przejścia własności nieruchomości lub ich części następuje w drodze decyzji administracyjnej właściwego miejscowo wojewody. Decyzja wydawana jest na wniosek gminy żydowskiej lub Związku Gmin.

Ustawa z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich*, wzorując się na rozwiązaniach innych ustaw określających stosunek RP do kościołów i związków wyznaniowych, reguluje także problem rewindykacji majątkowych.

Przepisy rewindykacyjne ustawy stanowią, że na wniosek gminy żydowskiej lub Związku Gmin wszczynane jest postępowanie regulacyjne w przedmiocie przeniesienia na rzecz gminy żydowskiej lub Związku Gmin własności nieruchomości lub ich części przejętych przez Państwo, a które w dniu 1 września 1939 roku były własnością gmin żydowskich lub innych wyznaniowych żydowskich osób prawnych, działających na terytorium RP.

Na obszarach przedwojennej RP, które obecnie wchodzą w skład naszego państwa, możliwa jest rewindykacja dwóch rodzajów nieruchomości lub ich części.

Pierwsza kategoria obejmuje nieruchomości lub ich części, na których w dniu wybuchu drugiej wojny światowej znajdowały się synagogi lub cmentarze żydowskie.

---

<sup>41</sup> W przypadku ustawy z dnia 4 lipca 1991 roku *o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* występuje jedyny w polskim systemie regulacji wyznaniowych wyjątek od zasady *status quo* w zakresie własności. Dotyczy on nieruchomości, a także ich części, które pozostają we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych, ale przeszły na własność Państwa na podstawie dekretu z dnia 5 września 1947 roku *o przejściu na własność Państwa mienia pozostającego po osobach przesiedlonych do ZSRR*, a były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji grecko-katolickich (unickich) Diecezji Przemyskiej obrządku grecko-katolickiego oraz Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny. Uregulowanie stanu prawnego tych nieruchomości oraz ich części ma nastąpić w drodze odrębnej ustawy.

Druąa kategoria obejmuje nieruchomości lub ich części, na których w dniu wejścia w życie ustawy *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich*<sup>42</sup> znajdują się budynki stanowiące wcześniej siedziby gmin żydowskich lub budynki służące wcześniej kultowi religijnemu, działalności oświatowo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej.

Ustawodawca dopuszcza możliwość wszczęcia postępowania regulacyjnego również w przedmiocie przekazania własności nieruchomości lub ich części, stanowiących na Ziemiach Zachodnich i Północnych w dniu 30 stycznia 1933 roku<sup>43</sup> własność gmin synagogałnych<sup>44</sup> i innych wyznaniowych żydowskich osób prawnych, lub nieruchomości lub ich części, których stan prawny nie jest ustalony: jeżeli w dniu 30 stycznia 1933 roku znajdowały się na nich cmentarze żydowskie lub synagogi, jeżeli były siedzibami gmin synagogałnych<sup>45</sup> oraz w celu przywrócenia kultu religijnego, działalności oświatowo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej.

Z brzmienia przepisów regulacyjnych ustawy wynika wyraźnie, że nie jest przedmiotem rewindykacji majątkowych mienie prywatne należące do Żydów, którzy w przeszłości zamieszkiwali obszar dzisiejszej Polski.

Zasadniczym celem postępowania regulacyjnego jest przeniesienie na rzecz gminy żydowskiej lub Związku Gmin własności nieruchomości lub ich części przejętych przez państwo lub samorząd terytorialny. Gdyby przeniesienie własności natrafiało na trudne do przezwyciężenia przeszkody, ustawa dopuszcza przyznanie odpowiedniej nieruchomości zamiennej, a gdyby i taka regulacja byłaby

---

<sup>42</sup> Ustawa weszła w życie w dniu 11 maja 1997 roku. Prawo wyznaniowe, opr. K. Warchałowski, Warszawa, 2000, s. 400.

<sup>43</sup> Jest to dzień wręczenia przez Prezydenta Republiki Weimarskiej Paula Hindenburga aktu powołania na kanclerza dla Adolfa Hitlera. W zasadzie także od tego dnia rozpoczęły się pierwsze represje wymierzone w społeczność żydowską żyjącą w Niemczech.

<sup>44</sup> Tak zgodnie z pruskim systemem prawnym nazywały się gminy wyznaniowe żydowskie. Patrz ustawa pruska z dnia 23 lipca 1847 roku *o stosunkach do Żydów*. Zbiór ustaw pruskich nr 30.

<sup>45</sup> Postępowanie rewindykacyjne może dotyczyć siedziby gmin synagogałnych wyłącznie znajdujących się w miejscowościach będących w dniu wejścia w życie niniejszej ustawy siedzibami gmin żydowskich. W istocie chodzi o Gdańsk, Legnicę, Szczecin oraz Wrocław.

niemożliwa, możliwe jest przyznanie odszkodowania. Odszkodowanie ustala się według przepisów o wywłaszczaniu nieruchomości. Regulacje majątkowe nie mogą naruszać praw nabytych przez osoby trzecie.

Postępowanie regulacyjne przeprowadza Komisja Regulacyjna do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich, złożona z przedstawicieli wyznaczonych w równej liczbie przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz Zarząd Związku Gmin.

Na podstawie zarządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 10 października 1997 roku w *sprawie szczegółowego trybu działania Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich*<sup>46</sup> Komisja Regulacyjna składa się z 12 stałych członków<sup>47</sup>.

Warto w tym miejscu odnotować, że polski system regulacji wyznaniowych określa liczbę członków komisji regulacyjnych na dwa sposoby. Pierwszy sposób polega na określeniu składu komisji regulacyjnej w ustawie<sup>48</sup>, a drugi na określeniu składu w aktach prawa wewnętrznego – zarządzeniach<sup>49</sup>.

Wnioski w sprawach majątkowych mogą być składane przez gminy żydowskie lub Związek Gmin w terminie 5 lat. Jest to najdłuższy z okresów zgłaszania wniosków rewindykacyjnych w systemie polskiego prawa wyznaniowego<sup>50</sup>. Jego wprowadzenie było uzasadniane przede wszystkim brakiem dokumentacji wskutek zniszczenia archiwów oraz słabością organizacyjną gmin.

Inne szczegółowe rozwiązania normatywne obejmujące postępowanie regulacyjne zawarte w ustawie są podobne do innych indywidualnych ustaw wyznaniowych.

---

<sup>46</sup> Dz. U. Nr 77, poz. 730.

<sup>47</sup> Jest to pod względem liczby członków druga po Kościele katolickim Komisja Regulacyjna. Komisja Majątkowa zajmująca się regulacjami majątkowymi Kościoła katolickiego liczy 14 członków.

<sup>48</sup> Na przykład ustawa z dnia 4 lipca 1991 roku *o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* (art. 48a ust. 2).

<sup>49</sup> Na przykład zarządzenie Ministra - Szefa Urzędu Rady Ministrów z dnia 8 lutego 1990 roku w *sprawie szczegółowego trybu postępowania regulacyjnego w przedmiocie przywrócenia osobom prawnym Kościoła katolickiego własności nieruchomości lub ich części*. M.P. 1990, Nr 5, poz. 39 (§ 2 ust. 2).

<sup>50</sup> Generalnie w indywidualnych ustawach wyznaniowych przyjmowano okres dwóch lat.

Akt ustawodawczy z 1997 roku kryje w sobie jeszcze jedną zasadę. Można ją określić jako zasadę kontynuacji. Oznacza ona kontynuację tradycji wyznaniowych gmin żydowskich działających w przeszłości w Polsce przez Związek Gmin Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej. Zasada ta jest wyrażona przez ustawodawcę w art. 28, który stanowi, że istniejące w dniu wejścia w życie ustawy gminy żydowskie oraz Związek Gmin Wyznaniowych, działające na podstawie obowiązujących dotychczas przepisów, stają się z mocy prawa gminami żydowskimi i Związkiem Gmin w rozumieniu ustawy.

Zasada kontynuacji jest dodatkowo wzmocniona postanowieniem statutu z 1992 roku<sup>51</sup>.

Zbiór generalnych zasad ustawy z dnia 20 lutego 1997 roku *o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich* zamyka zasada derogacji. Na podstawie jej postanowień w dniu wejścia w życie ustawy utraciły moc wszystkie inne przepisy dotyczące kwestii uregulowanych w ustawie, w tym rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 14 października 1927 *o uporządkowaniu stanu prawnego organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze RP z wyjątkiem województwa śląskiego*.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy stwierdzić, że indywidualne określenie pozycji prawnej gmin wyznaniowych żydowskich oraz Związku Gmin dokonane w 1997 roku w formie ustawy jest nie tylko zgodne ze standardami regulacji wyznaniowych obowiązującymi w demokratycznym państwie prawnym, ale również i korzystne dla wyznawców religii mojżeszowej.

---

<sup>51</sup> Patrz art. 2 ust. 2 Statutu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej z 1992 roku, w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *dz. cyt.*, s. 369.





**Mirosław Kosek**  
**Warszawa**

## **Wolność religijna w wymiarze pozytywnym i negatywnym na przykładzie orzeczenia Niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 roku**

Gwarancje wolności religijnej weszły na trwałe do ustawodawstw współczesnych państw demokratycznych. Trudno dziś wyobrazić sobie państwo w pełni demokratyczne, które wyłączyłoby z katalogu praw i wolności konstytucyjnie gwarantowanych (a tym samym chronionych) wolność religijną. Byłoby to w jakiejś mierze zaprzeczeniem samej istoty państwa demokratycznego, sytuującego przeciw siebie w radykalnej opozycji do państwa totalitarnego.

Powszechna akceptacja wolności religijnej jako dobra chronionego Ustawą Zasadniczą nie oznacza braku różnic w poglądach co do jego treści oraz granic. Fakt istnienia podobnej dyskusji potwierdza między innymi przegląd treści orzeczeń trybunałów konstytucyjnych wielu krajów.

Prezentowany artykuł podejmuje problem napięcia między wolnością religijną w jej wymiarze pozytywnym i negatywnym, na przykładzie orzeczenia Niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 roku, w sprawie umieszczania krzyży w szkołach publicznych. W pierwszej części artykułu analizie poddane zostaną unormowania Konstytucji RFN z 1949 roku w zakresie gwarancji wolności religijnej, jako podstawa, do której odwołuje się wskazane orzeczenie, co ułatwi jego rozumienie. W drugiej zaś części, w oparciu o stwierdzenia zawarte w części pierwszej, przeanalizowane zostanie wskazane orzeczenie, z uwzględnieniem zdań odrębnych.

## I. Wolność religijna w Konstytucji RFN z 23 maja 1949 roku

Gwarancje wolności religijnej zawarte zostały w art. 4 Niemieckiej Ustawy Zasadniczej (Grundgesetz), w rozdziale zatytułowanym *prawa zasadnicze*. Wymieniony artykuł brzmi następująco:

1. *Wolność wyznania, sumienia, przekonań religijnych i światopoglądów jest nienaruszalna.*
2. *Zapewnia się swobodne wykonywanie praktyk religijnych.*
3. *Nikt nie może być zmuszany do udziału w wojnie z bronią w rękę wbrew swemu sumieniu. Szczegóły ureguluje ustawa związkowa<sup>1</sup>.*

Wymienione w art. 4 GG gwarancje uzupełnia przepis artykułu 140 GG (137.2 WRV)<sup>2</sup>: *Poreęcza się wolność zrzeszania się w stowarzyszenia religijne. Łączenie się stowarzyszeń religijnych w obrębie terytorium Rzeszy nie podlega żadnym ograniczeniom.*

Artykuły 4 GG i 140 GG (137. 2 WRV) posiadają fundamentalne znaczenie dla analizy niemieckiej formuły prawnej wolności religijnej. Nie oznacza to jednak, że przepisy te wyczerpują konstytucyjne regulacje w tej materii. Ustrojodawca w kilku miejscach wyraźnie nawiązuje do wolności religijnej, nadając jej konkretny wyraz. Wymienić tu należy przede wszystkim art. 6. 2, który deklaruje prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci, art. 7. 2 i 3, traktujący o nauce religii w szkołach publicznych, oraz art. 3. 3 i 33. 3, zawierające zakaz dyskryminacji kogokolwiek z powodu wyznania czy światopoglądu.

Jak wynika z przytoczonych przepisów, zakres przedmiotowy wolności religijnej ujęty został szeroko. Obejmuje tak wolność sumienia, wyznania, przekonań, światopoglądów, z wyraźnym podkreśleniem ich nienaruszalności, jak i swobodę wykonywania prak-

---

<sup>1</sup> Przy cytowaniu Konstytucji Niemieckiej korzystam z przekładu S. Bożyka, *Konstytucja Niemiec*, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> Obowiązujący obecnie w Niemczech system relacji prawnych, zachodzących między państwem i Kościołem, ukształtowany został w zasadniczych zrębach w okresie Republiki Weimarskiej aktem prawnym powszechnie zwanym Konstytucją Weimarską (Weimarer Reichsverfassung – WRV) z 11 sierpnia 1919 roku. Postanowienia tego aktu odnoszące się do Kościołów i związków wyznaniowych (art. 136, 137, 138, 139 i 141) zostały inkorporowane do Konstytucji Niemieckiej z 1949 roku (art. 140 Grundgesetz – GG), zachowując tym samym moc obowiązującą.

tyk religijnych<sup>3</sup>. Jest także znamienne, że art. 18 GG, traktujący o możliwości utraty niektórych praw zasadniczych ze względu na ochronę porządku demokratycznego, nie wspomina o wolności religijnej. Ustawodawca uznaje tym samym jej specyfikę w porównaniu z innymi prawami zasadniczymi.

Podmiotem wolności religijnej jest przede wszystkim osoba ludzka. Prawo do wolności religijnej jest jej prawem fundamentalnym, zakorzenionym w jej niezbywalnej i nienaruszalnej godności, i jako takie nie może być przez państwo nadane, natomiast powinno być uznane i chronione<sup>4</sup>. W szerszym rozumieniu podmiotem wolności religijnej są także rodzice, art. 6. 2 GG gwarantuje im prawo wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, oraz wspólnoty religijne. Gwarancje wolności religijnej posiadają zatem wymiar tak indywidualny, jak i ponadindywidualny.

Wykładnia art. 4. 1 GG wskazuje na dwa wymiary gwarantowanej wolności religijnej, pozytywny i negatywny<sup>5</sup>. Wolność religijna w znaczeniu pozytywnym wyraża się przede wszystkim w wolności wyboru religii czy światopoglądu, wolności wyrażania (manifestowania) własnych przekonań, swobodzie wypełniania praktyk religijnych, tak prywatnie, jak i publicznie, indywidualnie czy zbiorowo. Wolność religijna w znaczeniu negatywnym wyraża się przede wszystkim w wolności od przymusu zarówno w wyznawaniu jakiegokolwiek religii czy światopoglądu, jak również w wypełnianiu praktyk religijnych, a także w prawie do nieujawniania własnych przekonań religijnych.

Regulacja art. 4.1 i 2 GG nie zawiera sformułowania, które nakładałoby jakiegokolwiek ograniczenie wolności religijnej. Brak po-

---

<sup>3</sup> Punkt 3 cytowanego art. 4 GG wydaje się posiadać nieco inny charakter. Stanowi on konkretną normę prawną (w formie zakazu), wyprowadzoną z gwarantowanej wolności religijnej (art. 4. 1 GG). Na jej kształt wpłynęły bez wątpienia tragiczne doświadczenia okresu II wojny światowej.

<sup>4</sup> Szerzej na temat godności osoby ludzkiej jako podstawy praw i wolności: J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw i wolności człowiek w umowach międzynarodowych*, w: *Kultura i prawo. Materiały z pierwszej międzynarodowej Konferencji na temat podstaw jedności europejskiej*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 179-199.

<sup>5</sup> W komentarzach niemieckich stosowane są sformułowania: pozytywna wolność religijna (*positive Religionsfreiheit*) i negatywna wolność religijna (*negative Religionsfreiheit*). Por. Mangoldt, Klein, Starck, *Das Bonner Grundgesetz. Kommentar*, t. 1, art. 4. 1, nr 13.

dobnej formuły w przepisie art. 4 GG nie oznacza, że wolność religijna w myśl ustawodawstwa niemieckiego nie może zostać ograniczona. Już sam ponadindywidualny wymiar wolności religijnej pośrednio wskazuje na taką możliwość. Korzystanie z określonego dobra konstytucyjnego zawiera w sobie ograniczenie w postaci analogicznych uprawnień innych podmiotów. Komentatorzy niemieccy jako prawną podstawę możliwości ograniczenia wolności religijnej wskazują zwykle na art. 2. 1 GG, który swobodę wykonywania prawa podstawowego ogranicza prawami innych, porządkiem konstytucyjnym i nakazami moralności. Triada ta stanowi zdaniem von Campenhausena granice wolności religijnej<sup>6</sup>. Powszechnie jest również przekonanie, że jakiegokolwiek ograniczenie wykonywania prawa wynikającego z art. 4.1 GG musi znaleźć konstytucyjne umocowanie. Niedopuszczalne jest zatem ograniczanie wolności religijnej w drodze ustawy, bez odniesienia do konkretnej normy konstytucyjnej<sup>7</sup>. Jako przykład może posłużyć problem umieszczania na formularzu zeznania podatkowego informacji o przynależności wyznaniowej podatnika. Zdaniem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego<sup>8</sup> wymóg taki nie narusza wolności religijnej w jej negatywnym wymiarze. Informacja o przynależności wyznaniowej warunkuje gwarantowaną konstytucyjnie możliwość pobierania podatku kościelnego przez uprawnione Kościoły i związki wyznaniowe. Obowiązek umieszczenia w zeznaniu informacji o przynależności wyznaniowej Trybunał wiąże zatem z art. 140 GG (137. 6 WRV), który uprawnia Kościoły i inne związki wyznaniowe o statusie korporacji prawa publicznego do pobierania od swych członków podatku. Analogicznie należy interpretować ujawnienie przynależności wyznaniowej w momencie przyjmowania osoby (pacjenta) do publicznego ośrodka leczniczego. Także i w tym przypadku pytanie o przynależność wyznaniową nie narusza prawa do nieujawniania własnych przekonań religijnych. Zgodnie z cytowanym wcześniej art. 140 GG (136. 3 WRV), prawo do nieujawniania własnych przekonań religijnych nie jest równoznaczne z zakazem pytania o przynależność wyznaniową. Władze mają do tego prawo, „o ile od tego zależą pewne prawa i obowiązki lub wymagają tego zarządzone ustawą

---

<sup>6</sup> Zob. A. Von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, Munchen 1996, s. 69.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> BVerfGE 49, 375.

badania statystyczne”. Informacja o przynależności wyznaniowej pacjenta umożliwi realizację uprawnień, gwarantującego im możliwość korzystania z opieki duszpasterskiej. Uprawnienie to wynika również z samego art. 4 GG, gwarantującego przecież nie tylko wolność religijną w znaczeniu negatywnym, ale i (przede wszystkim) pozytywnym, w tym przypadku prawo pacjenta do korzystania z opieki duszpasterskiej w publicznych zakładach leczniczych<sup>9</sup>.

## II. Analiza orzeczenia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 roku

Treść artykułu 4 GG była podstawą licznych rozstrzygnięć niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego. Świadczy to nie tyle o licznych słabościach czy wręcz brakach niemieckiego systemu prawnego w tej materii, ile wynika z faktu pluralizmu religijnego i światopoglądowego w Niemczech.

Gorącą dyskusję wywołało przywołane powyżej orzeczenie Trybunału z 16 maja 1995 roku, w sprawie umieszczania krzyży w szkołach publicznych (tzw. *Kruzifixentscheidung*). Orzeczenie to, zgodnie z którym umieszczenie krzyży w szkołach publicznych na terenie Bawarii narusza art. 4. 1 GG oraz art. 6. 2 GG, jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych orzeczeń ostatnich lat. Warto zapoznać się z uzasadnieniem tego orzeczenia, argumentami, linią interpretacji norm konstytucyjnych. Problematyka, którą podjął Trybunał, jest niezmiernie ważna, nie tylko dla osób deklarujących swą przynależność do określonego Kościoła czy związku wyznaniowego, ale także dla osób niewierzących, dla całego społeczeństwa. Dotyka ona bowiem samych podstaw funkcjonowania państwa, jego rozumienia, zadań, znaczenia tzw. „elementów światopoglądowych” w całości kształcie wartości i zasad, na których państwo jest „zbudowane”.

Zasadnicza teza orzeczenia brzmi: paragraf 13.1 obowiązującego w Bawarii prawa szkolnego (*Volksschulordnung*) jest nie do pogodzenia z art. 4.1 i 6.2 GG, tym samym nie obowiązuje. Swą argumentację Trybunał oparł na następujących przesłankach:

---

<sup>9</sup> Por. A. Von Campenhausen, *dz. cyt.*, s. 70.

1. Art. 4.1 GG gwarantuje wolność religijną. Obejmuje ona nie tylko wolność „posiadania wiary”, ale także wolność do życia i działania zgodnie z wyznawaną wiarą (światopoglądem). Wolność religijna zawiera w sobie w szczególności prawo wyznawania wiary przez kult i przez symbole, w których wiara ta się wyraża<sup>10</sup>. Artykuł 4. 1 GG gwarantuje jednak również wolność „nieposiadania wiary”, wolność niewyznawania jej w jakikolwiek sposób, w tym poprzez określone symbole. Treść artykułu 4 GG interpretować należy w tym przypadku w powiązaniu z artykułem 6. 2 GG, uznającym naturalne prawo rodziców do wychowania swych dzieci, zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi czy światopoglądowymi. Rodzice mają prawo do wychowania dzieci we własnej wierze. Przysługuje im także prawo ochrony dzieci przed ideami czy przekonaniami, które wydają im się fałszywe i szkodliwe<sup>11</sup>.

2. Podważany przez wnoszącego skargę par. 13 ust. 1 Reguluminu, na mocy którego w salach lekcyjnych znajdują się krzyże, Trybunał interpretuje jako postawienie uczniów w sytuacji przymusowego pobierania nauki „pod krzyżem”<sup>12</sup>. Obecność krzyża w salach lekcyjnych szkół publicznych nie może być porównywana, zdaniem Trybunału, z obecnością krzyża w innych miejscach publicznych. Po pierwsze dlatego, że osoba niewierząca czy wyznająca inną religię nie jest zmuszana do przebywania w pomieszczeniu, w którym znajduje się symbol, którego nie akceptuje. Po drugie, nie bez znaczenia jest fakt, że chodzi o osoby małoletnie, o nieuforzonym jeszcze własnym światopoglądzie. Obecność krzyża, nauka „pod krzyżem”, może mieć wpływ na kształtowanie się ich światopoglądu.

3. Krzyż jest zdaniem Trybunału symbolem specyficznie chrześcijańskim. Nie może być on traktowany tylko jako wyraz (symbol) ukształtowanej na wartościach chrześcijańskich zachodniej kultury. Treści zawarte w symbolu krzyża są przede wszystkim treściami o charakterze religijnym. Umieszczenie tego znaku na jakimś bu-

---

<sup>10</sup> BVerfGE 93, 1.

<sup>11</sup> BVerfGE 91, 1 (15-17).

<sup>12</sup> „Zusammen mit der allgemeinen Schulpflicht führen Kreuze in Unterrichtsräumen dazu, dass die Schüler während des Unterrichts von Staat wegen und ohne Ausweichmöglichkeit mit diesem Symbol konfrontiert sind und gezwungen werden *unter dem Kreuz* zu lernen”. BVerfGE 93, 1 (18).

dynku lub w jakimś pomieszczeniu wskazuje, że właściciel utożsamia się z wiarą chrześcijańską. W tym duchu, ściśle wyznaniowo, rozumiany jest znak krzyża przez osoby niewierzące lub wyznające inną religię. Utożsamiany jest on z chrześcijaństwem jako religią, jako znak działalności misyjnej. Traktowanie krzyża tylko jako wyrazu kultury łacińskiej byłoby zdaniem trybunału jego zubożeniem.<sup>13</sup> Nie można również wykluczyć, argumentują sędziowie, że obecność krzyża w salach lekcyjnych wywiera pewien wpływ na uczniów. Szkoła nie jest tylko miejscem „przygotowania technicznego”, ale pełni również istotną rolę wychowawczą. W takim kontekście zawarte w znaku krzyża treści o charakterze religijnym mogą pełnić rolę przykładu, który oddziałuje także na uczniów nieutożsamiających się z wiarą chrześcijańską.

4. Napięcie między pozytywnym i negatywnym wymiarem wolności religijnej należy rozwiązywać w drodze kompromisu, wyważając racje stron. W analizowanym przypadku ramy dla tego kompromisu stanowi, zdaniem Trybunału, z jednej strony art. 7 GG, pozwalający na uwzględnienie w ramach nauki w szkole publicznej elementów światopoglądowych (np. nauka religii – por. par. 3 ww. artykułu), z drugiej zaś strony, artykuł 4.1 GG, nakładający na podmiot publiczny obowiązek ochrony przed przymusem w sprawach religijnych i światopoglądowych, w stopniu możliwie maksymalnym<sup>14</sup>. Umieszczenie krzyży w salach lekcyjnych szkół publicznych wykracza, zdaniem Trybunału, poza granice, jakie stawia ustawodawca obecności „elementów światopoglądowych” w ramach nauki w szkole publicznej. Krzyż, jakkolwiek może być również interpretowany jako symbol korzeni kulturowych Europy, pozostaje nade wszystko symbolem *stricte* religijnym, który jako taki nie przez wszystkich jest akceptowany. Umieszczenia tego symbolu w szkołach publicznych, które nie mogą być traktowane jako szkoły wyznaniowe, jest nie do pogodzenia z art. 4. 1 Konstytucji Federalnej<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> BVerfGE 93, 1 (19).

<sup>14</sup> BVerfGE 93, 1 (22).

<sup>15</sup> „Die Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern überschreitet die danach gezogene Grenze religiös-weltanschaulicher Ausrichtung der Schule. Wie bereits festgeschelt, kann das Kreuz nicht seines spezifischen Bezugs auf die Glaubensinhalte des Christentums entkleidet und auf allgemeines Zeichen abendländischer Kulturtradition reduziert werden. Es symbolisiert den wesentlichen Kern der christlichen Glaubensüberzeugung, die zwar insbesondere die westliche Welt in vielfa-

Analizowane orzeczenie Trybunału wywołało w Niemczech, jak wspomniano, szeroką dyskusję, szczególnie żywą z oczywistych względów w Bawarii. Nie bez znaczenia był fakt, że trzech sędziów Federalnego Trybunału Konstytucyjnego zgłosiło zdanie odrębne<sup>16</sup>. Konieczne wydaje się w tym kontekście przytoczenie istotnych punktów ich argumentacji.

1. Pierwsza część argumentacji dotyczy kwestii formalnych. Otóż artykuł 7 GG stanowi, że całe szkolnictwo znajduje się pod nadzorem państwa. Artykuł 77 GG z kolei, traktujący o dziedzinach podlegających wyłącznej kompetencji Związku, nie wspomina o szkolnictwie, jak to czynił wyraźnie np. art. 10 pkt 2 Konstytucji Waimarskiej. Autorzy zdania odrębnego wysnuwają stąd wniosek, że kompetencje w sprawach szkolnictwa przysługują poszczególnym landom. Tym samym punkt wyjścia w ocenie zasadności skargi powinno stanowić prawo obowiązujące w Bawarii.

2. Artykuł 131. 2 Konstytucji Bawarii z 2 grudnia 1946 roku wymienia jako jeden z naczelných celów kształcenia, obok np. poszanowania godności człowieka, poczucia odpowiedzialności oraz otwarcia na wszystko co wartościowe, dobre i piękne, również szacunek wobec Boga i poszanowanie przekonań religijnych. Artykuł 135, traktujący o szkołach publicznych, wyraźnie stwierdza, że „dzieci będą w nich nauczane i wychowywane na zasadach wspólnych wyznaniom chrześcijańskim”<sup>17</sup>. Sformułowania użytego przez ustawodawcę nie należy interpretować w sensie wyznaniowym. Ustawodawcy chodzi o wartości, które są wspólne chrześcijańskim wyznaniom i przede wszystkim normy etyczne z wartości tych wy-

---

cher Weise geform hat, aber keineswegs von allen Gesellschaftsgliedern geteilt, sondern von vielen in Ausübung ihres Grundrechts aus Art. 4 Abs. 1 GG abgelehnt wird. Seine Anbringung in der staatlichen Pflichtschule ist daher mit Art. 4 Abs. 1 GG unvereinbar, soweit es sich nicht um christliche Bekenntnisschulen handelt”. BVerfGE 93, 1 (24).

<sup>16</sup> Orzeczenie Trybunału zapadło większością głosów 5 do 3. Trzej sędziowie (Seidl, Söllner i Haas) zgłosili zdanie odrębne. Pełny tekst por. BVerfGE 93, 1 (25-37).

<sup>17</sup> „Die öffentlichen Volksschulen sind gemeinsame Schulen für alle volksschulpflichtigen Kinder. In ihnen werden die Schüler nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen. Die Nähere bestimmt das Volksschulgesetz”. Przepis ten wprowadzony został do Konstytucji Bawarii nowelą z 22 lipca 1968 roku.



nikające<sup>18</sup>. Chodzi o wartości i normy etyczne, które legły u podstaw chrześcijaństwa, tworzące również fundament kultury, określanej mianem kultury łacińskiej. Akceptacja tych wartości i norm nie jest równoznaczna z akceptacją treści wiary chrześcijańskiej<sup>19</sup>. Zaskarżony par. 13 regulaminu szkół publicznych stanowi część tej całości, jest konsekwencją przytoczonych norm o randze nieporównywalnie wyższej niż unormowania samego Regulaminu. Umieszczenie krzyży w salach lekcyjnych autorzy zdania odrębnego interpretują jako ukazanie uczniom w sposób pośredni i symboliczny tych ponadwyznaniowych i wspólnych dla świata zachodniego wartości i norm etycznych<sup>20</sup>.

3. Umieszczenie krzyży w salach lekcyjnych szkół publicznych nie narusza, zdaniem autorów zdania odrębnego, neutralności światopoglądowej państwa. Wynikający z Konstytucji nakaz światopoglądowej neutralności nie może być równoznaczny ze zobowiązaniem państwa do indyferentyzmu czy laicyzmu. Inkorporacja do Konstytucji Federalnej na mocy art. 140 postanowień Konstytucji Waimarskiej odnoszących się do relacji Państwo – Kościół wskazuje, że nakaz neutralności należy interpretować nie tyle w duchu izolacji, ile współdziałania obu podmiotów, współdziałania, które nie wyklucza aktywnej postawy państwa<sup>21</sup>.

4. Zaskarżona regulacja par. 13 Regulaminu nie narusza prawa podstawowego, wynikającego z art. 4. 1 GG. Wnoszący skargę nie powołuje się na art. 4. 2 GG, zapewniający mu swobodne wykonywanie praktyk religijnych. Nie deklaruje również naruszenia przysługującej mu wolności religijnej w sensie pozytywnym. Nie domaga się prawa umieszczenia w salach lekcyjnych symbolu wyznawanego przez siebie światopoglądu. Powołuje się natomiast na wolność

---

<sup>18</sup> Por. BVerfGE 93, 1 (27).

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> „Durch das Kreuz im Klassenzimmer werden die in dieser Schulform zu vermittelnden überkonfessionellen christlich-abendländischen Werte und ethischen Normen den Lehren und Schülern sinnbildlich vor Augen geführt”. BVerfGE 93, 1 (28).

<sup>21</sup> „Durch das Anbringung von Kreuzen in Unterrichtsräumen wird die Pflicht des Staates zu weltanschaulich-religiöser Neutralität nicht verletzt. Unter der Geltung des Grundgesetzes darf das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität nicht als eine verpflichtung des Staates zur Indifferenz oder zum Laizismus verstanden werden”. Tamże.

religijną w znaczeniu negatywnym, domagając się usunięcia z sal lekcyjnych krzyża, ponieważ jest on symbolem światopoglądu, którego nie podziela. W rozstrzygnięciu z 5 listopada 1991 roku Trybunał zauważył<sup>22</sup>, że ocena, czy i pod jakimi warunkami umieszczenie symbolu religijnego w szkole nie narusza przysługującej mniejszościom wolności religijnej w sensie negatywnym, nie może nie uwzględniać wolności religijnej rozumianej w sensie pozytywnym, przysługującej większości. Prawo do wolności religijnej nie może być rozumiane jako prawo udaremniania komukolwiek wyznawania określonego światopoglądu<sup>23</sup>. Orzeczenie Trybunału z 16 maja 1995 roku rodzi takie niebezpieczeństwo.

5. Nie znajduje uzasadnienia, zdaniem autorów zdania odrębnego, pogląd, że obecność krzyża w klasach jest elementem działalności misyjnej. Obecność tego symbolu ma w Bawarii walor tradycji. Znaleźć go można w szpitalach, hotelach, przy drogach.

### III. Zakończenie

Problem, którym zajął się Trybunał, należy bez wątpienia do grupy problemów o dużym stopniu złożoności. Przedstawiona argumentacja zawarta w samym orzeczeniu, jak i w zdaniach odrębnych może rodzić różne, często skrajne odczucia. Zasadniczy problem wydaje się dotyczyć nie tyle rozumienia znaku krzyża – czy jest to znak *stricte* religijny, czy symbol pewnych wartości, jako fundamentu kultury łacińskiej, ile rozumienia i zakresu zasady określonej w literaturze zasadą neutralności światopoglądowej państwa. W tym kontekście argumentacja autorów zdania odrębnego, że neutralność ta nie może prowadzić do laicyzmu, do rugowania treści i symboli religijnych z obszaru życia publicznego, trafia w sedno sprawy. Poza tym wydaje się, że rozstrzygnięcie promuje wolność religijną w sensie negatywnym, kosztem jej wymiaru pozytywnego, co może niepokoić.

---

<sup>22</sup> Por. BVerfGE 85, 94 (96).

<sup>23</sup> BVerfGE 93, 1 (31).

**Wiesław Bar**  
**Lublin**

## **Ewolucja podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru**

Peru było ostatnim z krajów Ameryki Łacińskiej, który uzyskał niepodległość – 28 lipca 1821 r. Wielu duchownych było jej orędownikami, wbrew stanowisku papieża Piusa VII, wyrażonym w encyklice *Etsi longissimo* z 30 stycznia 1816 r.<sup>1</sup>, oraz nieco złagodzoną jego następcy – Leona XII<sup>2</sup>.

Współczesną Republikę Peru, o powierzchni 1.285.215,6 km kw., zamieszkuje ok. 25 mln ludzi. Według oficjalnych danych z ostatniego spisu powszechnego (w 1993 r.) w populacji 22 048 356 osób pod względem wyznaniowym 88,9 proc. (19 530 338) stanowili katolicy, 7,3 proc. (1 595 494) ewangelicy, 0,3 proc. (553 974) wyznawcy innych religii, a bezwyznaniowcy i ateści 1,4 proc. (310 498)<sup>3</sup>. Społeczeństwo peruwiańskie staje się zróżnicowane wyznaniowo. O ile w 1940 r. katolicy stanowili 98 proc. wśród mieszkańców Peru, w 1961 – 96 proc., w 1981 – 92 proc., to w 1993 już niepełna 89 proc.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Zob. A. De Egaña, *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX – Hemisferio Sur*, Madrid 1966, s. 1061.

<sup>2</sup> Bulla *Etsi iam diu* z 25 września 1816 r., zob. H. J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985, s. 398.

<sup>3</sup> M. M. Marzal, *Categorías y números en la religión del Perú hoy*, w: M. M. Marzal, C. Romero, J. J. Sánchez ed., *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima 2000, s. 23-24.

<sup>4</sup> F. Armas Asín, *Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo XX*, w: *La religión en el Perú...*, s. 124.

Zmiany społeczne w świecie, a także w stanowisku Kościoła katolickiego odnośnie do kwestii wolności religijnej, były z trudem przyjmowane przez władze państwowe usiłujące korzystać z prawa patronatu, które zachowały aż do reformy konstytucji w 1979 r. (I). Nowy typ relacji z Kościołem katolickim został ustalony w układzie między Republiką Peru i Stolicą Apostolską (II). Mimo konstytucyjnych zasad, regulacji w różnych ustawach (np. o pracy, ochronie zdrowia itp.)<sup>5</sup>, zobowiązań międzynarodowych Peru, przez liczne wspólnoty religijne podnoszony jest zarzut braku ustawy o wolności religijnej, dokładniej regulującej tę materię (III).

### **I. Od nietolerancji do wolności religijnej w przepisach konstytucyjnych**

Od początku niepodległości Republika Peru miała 12 konstytucji, czyli średnio jedną co każde 15 lat. Oprócz konstytucji były stanowione statuty i normy generalne, czyli łącznie mamy 20 aktów ustaw zasadniczych<sup>6</sup>. Z tych, które nosiły nazwę konstytucji (1823, 1826, 1828, 1834, 1839, 1856, 1860, 1867, 1920, 1933, 1979, 1993), przedstawione będą podstawowe regulacje wyznaniowe, przy zaakcentowaniu wprowadzanych w nich zmian, z uwzględnieniem kontekstu społeczno-politycznego.

#### *a) *Invocatio Dei i status religii w państwie**

W pierwszym z dokumentów niepodległego bytu, w tzw. Statucie Tymczasowym z 28 lipca 1821 r., za religię państwa przyjęto rzymską, katolicką, apostolską, którą to rząd zobowiązany był zachowywać, bronić przed jakimikolwiek atakami na jej fundamentalne zasady i dogmaty, karząc winnych naruszenia doktryny (art. 1).

---

<sup>5</sup> Zob. np. *Ley No 25 327* i *Decreto Legislativo No 713* (z 7 listopada 1991), art. 1: „Pracownik ma prawo minimum 24 godziny ciągłego wypoczynku w ciągu każdego tygodnia, z preferencją w niedzielę”. [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe).

<sup>6</sup> D. García Belaunde, *Sobre la problemática constitucional en el Perú de hoy (reflexiones al inicio de 2000)*, w: *Constitucionalismo Iberoamericano del siglo XXI*, coord. D. Valdés, M. Carbonell, México 2000, s. 195-209.

Funkcjonariuszem publicznym mógł być wyłącznie wyznający tę religię (art. 3)<sup>7</sup>.

W pierwszym projekcie ustawy zasadniczej, skierowanym w 1822 r. do Konstytuanty zebranej na posiedzeniu w Limie dnia 20 września, przewidywano, że „Religią Republiki jest katolicka, apostołska i rzymska”. Jej ochrona nie miała oznaczać wyłączenia innych. Takie też stanowisko zajmowali liberalni duchowni, z których 26 na łączną liczbę 79 deputowanych zasiadało w Kongresie. Jednakże po zawiązaniu się większości konserwatywnej do projektu dodano klauzulę: „z wyłączeniem jakiegokolwiek innej” (art. 8). Przeciwno temu głosowali m.in. ówczesny przewodniczący Kongresu ks. Francisco Javier de Luna Pizarro, późniejszy biskup Limy (1845-1855) i ks. Mariano José de Arce<sup>8</sup>. Uznano za obowiązek państwa chronić tę religię skutecznie poprzez wszystkie środki zgodne z duchem Ewangelii (art. 9)<sup>9</sup>. W ten sposób ustanowiony został przepis, który z niewielkimi przerwami przetrwał aż do reformy konstytucyjnej z 20 października 1915 r. Pominięto go tylko w Konstytucji Simona Bolívara (*La Constitución Vitalica*) z 1826 r. i Konstytucji konfederacyjnej Peru-Boliwii z 1837 r. Nie zawierały one przepisów ani o ochronie religii katolickiej, ani o zakazie innych kultów, aczkolwiek w pierwszej z nich stanowiono wyraźnie, że

---

<sup>7</sup> J. Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones del Perú*, Madrid 1954, s. 415; Por. Konstytucja Polityczna Monarchii Hiszpańskiej z 19 marca 1812 r., bezpośrednio poprzedzająca proklamowanie niepodległości: „W imię Boga Wszechmogącego, Ojca, Syna i Ducha Świętego, autora i najwyższego prawodawcy społeczeństw...” (początek preambuły); art. 12: Religią narodu hiszpańskiego jest i będzie wiecznie katolicka, apostołska, rzymska, jedyna prawdziwa. Naród ją chroni poprzez mądre i sprawiedliwe prawa i zakazuje praktykowania jakiegokolwiek innej”. Wszystkie teksty konstytucji zostały zaczerpnięte z bazy danych parlamentu peruwiańskiego: [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe). Tłumaczenia własne.

<sup>8</sup> F. Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa - Perú, siglo XX*, Lima 1998, s. 27; J. Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones ...*, s. 434. Dekret wykonawczy w sprawie ochrony religii Państwa został wydany 19 grudnia 1822 r.

<sup>9</sup> *Constitución Política de la República Peruana Sancionada por el Primer Congreso Constituyente el 12 de Noviembre de 1823*. Pierwszą konstytucję niepodległego państwa poprzedzała preambuła z uroczystą formułą *Invocatio Dei*: „W imię Boga, pod którego władzą tworzą się wszystkie społeczeństwa i którego mądrość inspirowuje ustawodawców...”.

„religią Peru jest katolicka, apostołska i rzymska”<sup>10</sup>. Znaczenie tych konstytucji było niewielkie i krótkotrwałe. Konstytucję Bolívara zastąpiła nowa z 18 marca 1828 r. zwana „matką wszystkich konstytucji”. W kwestii statusu religii w nowej redakcji odtworzono przepis z 1823 r.: „Jego (Narodu) religią jest katolicka, apostołska, rzymska. Naród ją chroni poprzez wszystkie środki zgodne z duchem Ewangelii; i nie zezwoli na praktykowanie jakiegokolwiek innej” (art. 3); natomiast *Invocatio Dei* w Preambule zaczerpnięto z Konstytucji Monarchii Hiszpańskiej z 1812 r.<sup>11</sup> W następnej reformie z 1834 r. zmieniono tylko czas z przyszłego na teraźniejszy zastępując w art. 3 słowa „nie zezwoli” na „nie zezwała” (art. 2)<sup>12</sup>. Również w dwa lata po przyjęciu wspomnianej wyżej Konstytucji konfederacyjnej, w Konstytucji z Huancayo, postanowiono, że „Jego (Peru) religią jest katolicka, apostołska i rzymska, którą się wyznaje, bez zezwolenia na publiczne uprawianie jakiegokolwiek innego kultu” (art. 3). Pominięto preambułę, a więc i *Invocatio Dei*<sup>13</sup>. Konstytucję z 19 października 1856 r. ogłaszano ponownie „ze wsparciem Boga”, a w art. 4 w nowej szacie słownej wyrażano poprzednie idee: „Naród wyznaje religię katolicką, apostołską, rzymską. Państwo ją chroni wszystkimi środkami zgodnymi z duchem Ewangelii i nie pozwala na publiczne uprawianie żadnej innej”<sup>14</sup>.

Konstytucję z 10 listopada 1860 ogłaszało „Zgromadzenie Narodowe [...] wzywając świętych imion Boga i Ojczyzny”. Proklamowano ponownie Kościół katolicki jako państwowy i zakazano publicznego kultu niekatolickiego (art. 4)<sup>15</sup>. W wydany trzy lata później (w marcu 1863 r.) kodeksie karnym naruszenie tego postanowienia obwarowano sankcją jednego roku więzienia dla cele-

---

<sup>10</sup> *Constitución Política para la República Peruana (1 de Julio de 1826)*: „En el Nombre de Dios...” (uroczysta preambuła); art. 6: „Religią Peru jest katolicka, apostołska i rzymska”.

<sup>11</sup> *Constitución Políca de la República Peruana 1828 (18 de marzo de 1828)*.

<sup>12</sup> *Constitución Política de la República Peruana. Dada por la Convención Nacional el día 10 de Junio de 1834*.

<sup>13</sup> *Constitución de la RP. Dada por el Congreso General el día 10 de noviembre de 1939 en Huancayo*; J. Pareja Paz-Soldán, *Las constituciones...*, s. 616.

<sup>14</sup> *Constitución de la República Peruana. Dada el 13 de octubre de 1856 y promulgada en 19 del mismo mes*.

<sup>15</sup> *Constitución Política del Perú 10 de Noviembre de 1860*.

brującego go. Zakaz ten, przy pozostawieniu katolicyzmu jako religii państwa oraz utrzymaniu zasady ochrony jej przez państwo, mógł być zniesiony w 1867 r., ale i tak już w następnym roku przywrócono konstytucję z 1860<sup>16</sup>. Ostatecznie dopiero 20 października 1915 r. parlament usunął drugą część artykułu 4 Konstytucji, zakazującego publicznego sprawowania kultu niekatolickiego. Wcześniej liberałowie wygrali kampanię na rzecz sekularyzacji cmentarzy (1869) oraz cywilnej formy zawierania małżeństw przez niekatolików (1897)<sup>17</sup>.

W nowej Konstytucji z 1920 r. utrzymano jednak nadal przepis, iż „Naród wyznaje religię katolicką, apostołską i rzymską. Państwo ją chroni (popiera)” (art. 5)<sup>18</sup>. Dodano natomiast normę, że „Nikt nie może być prześladowany z powodu przekonań” (art. 26). Zarazem stopniowo ograniczano wpływ Kościoła na rodzinę. W Konstytucji z 1933 r. przyjęto wydane wcześniej przez Luisa Miguela Sáncheza Cerra dekrety o obligatoryjności cywilnej formy zawierania małżeństw dla wszystkich Peruwiańczyków oraz o rozwodach z 1930 r. Konstytucja nie miała preambuły i *Invocatio Dei*. W art. 5 zapisano, że „Wolność sumienia i wierzenia jest nienaruszalna. Nikt nie może być prześladowany z powodu swoich przekonań”. „Wszyscy mają prawo do pokojowego gromadzenia się, bez przymusu i naruszenia porządku publicznego”. Szczegóły tych zgromadzeń miała regulować ustawa (art. 26). Złożenie ślubów zakonnych pozbawiało praw obywatelskich, na równi z nie mającymi używania rozumu i ubieżwłasnowolnionymi (art. 85). Następuje okres, który F. Armas Asín nazywa czasem „męczenników” i „codziennej przemocy”, mimo

---

<sup>16</sup> *Constitución Política del Perú. Sancionada por el Congreso Constituyente de 1867 (29 de agosto de 1867)*. Powtórzono przepis z 1856 r. W czasie debaty i podczas głosowań cząstkowych za utrzymaniem katolicyzmu jako religii państwa było 79 deputowanych, przeciw 13; ochronę teje poparło 71, przy sprzeciwie 11, zaś zakaz sprawowania publicznego kultu przyjęto przy 43 głosach za i 41 przeciwnych. Zob. J. Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, Lima (1988), 8 ed., s. 1271.

<sup>17</sup> P.J. Klaiber, *Iglesia Católica y Poder Político en el Siglo XX*, w: *La religión en el Perú...*, s. 88; zob. też: F. Armas Asín, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú. S. XIX*, Lima 1997.

<sup>18</sup> *Constitución para la República del Perú. Dictada por la Asamblea Nacional de 1919 y promulgada el 18 de Enero de 1920*.

cytowanych wyżej konstytucyjnych gwarancji z art. 5 i 26<sup>19</sup>, a także z art. 23: „Konstytucja i ustawy chronią i wiążą jednakowo wszystkich mieszkańców Republiki. Mogą być wydane ustawy specjalne z uwagi na naturę rzeczy, ale nie z uwagi na różnice osób” i art. 24: „Nikt nie będzie zobligowany wykonywać to, czego nie nakazuje ustawa, ani powstrzymywać się od tego, czego nie zakazuje”. Prześladowania te osiągały zarówno katolików, jak też ewangelików<sup>20</sup>.

Zwracano uwagę na fakt konstytucyjnie gwarantowanego pluralizmu religijnego, ale jednocześnie brak równouprawnienia w tej materii. W czasie debat nad projektem nowej Konstytucji, w latach 1978-1979, głos zabrała również Konferencja Episkopatu Peru, inspirowana postanowieniami Soboru Watykańskiego II<sup>21</sup>, proponując w miejsce dotychczasowych regulacji o religii państwowej i jej ochronie formułę, iż w ramach porządku niezależności i autonomii Państwo uznaje Kościół katolicki jako ważny element w formacji historycznej, kulturalnej i moralnej Peru oraz ofiaruje mu swoją współpracę. Państwo może także ustanawiać formy współpracy z innymi wyznaniami. Ostatecznie formuła o separacji, choć bez użycia tego słowa, i o współpracy została wpisana do nowej Konstytucji<sup>22</sup>. Wśród istotnych źródeł przyjętej formuły znajduje się art. 16 Konstytucji hiszpańskiej z 1978 r.<sup>23</sup>

Powtórzono ją w obowiązującej z 1993 r. (art. 50). Odnotować należy również art. 2, w którym gwarantuje się każdej osobie „prawo do wolności sumienia i religii, w formie indywidualnej lub

<sup>19</sup> F. Armas Asín, *Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú*, w: *La religión en el Perú...*, s. 116-117.

<sup>20</sup> Tamże, s. 114-123.

<sup>21</sup> Zob. Konstytucja *Gaudium et Spes*, nry 42-43 i 76.

<sup>22</sup> *Constitución para la República del Perú (12 de Julio de 1979)*. Art. 3. „Każda osoba ma prawo do (...) wolności sumienia i wyznania, w formie indywidualnej i wspólnej. Nie ma prześladowania z powodu idei lub wierzeń. Kult publiczny wszystkich wyznań jest wolny, zawsze gdy nie narusza moralności lub porządku publicznego”. Art. 86: „Według porządku niezależności i autonomii Państwo uznaje Kościół katolicki za ważny element w formacji historycznej, kulturalnej i moralnej Peru. Okazuje mu swoją współpracę. Państwo może także ustanawiać formy współpracy z innymi wyznaniami”. Zob. P. J. Klaiber, *Iglesia Católica y Poder...*, s. 99; J. J. Ruda Santolaria, *Relaciones Iglesia-Estado...*, s. 61.

<sup>23</sup> Zob. BOE, núm. 311.1, de 29 de diciembre; zob. J. J. Ruda Santolaria, *Relaciones Iglesia-Estado...*, s. 60.



wspólnotowej. Nie ma prześladowania z powodu poglądów lub wierzeń. Praktyki publiczne wszystkich wyznań są wolne, zawsze gdy nie naruszają moralności lub nie burzą porządku publicznego” (art. 2.3). Również i tę Konstytucję uchwalano „przyzywając Boga Wszchemogącego”, co uwidoczniło w preambule<sup>24</sup>.

*b) Religijna przysięga przy obejmowaniu urzędów publicznych i prawo patronatu*

Konsekwencją uznania jednej religii za religię państwa oraz zasady patronatu był wymóg składania przysięgi religijnej przy obejmowaniu urzędów państwowych. W pierwszej z Konstytucji (z 1823 r.) postanowiono, iż każdy deputowany wobec Prezydenta Senatu złoży przysięgę. Pierwsze z pytań skierowanych do elekta brzmiało: „Czy przysięgasz Bogu bronić religię katolicką, apostołską, rzymską bez pozwalania na praktykowanie żadnej innej w Republice?” Po pozytywnej odpowiedzi na wszystkie pytania pytający deklarował: „Jeśli to wypełnicie, Bóg wam wynagrodzi, jeśli nie – oskarży was” (art. 52).

Również prezydent i jego zastępca byli zobowiązani do przysięgi wobec Kongresu, według przepisanej formuły, rozpoczynającej się od słów: „Ja, N., przysięgam na Boga i te święte Ewangelie...” (art. 87)<sup>25</sup>. W Konstytucji z 1834 r. wyszczególnione zostały także główne zadania: „Ja, N., ślubuję na Boga i te święte Ewangelie, że będę wypełniał wiernie urząd prezydenta, który mi powierzyła Republika; że będę chronił religię państwa;...” (art. 84).

Niepodległe kraje Ameryki Łacińskiej, odcinając się od przeszłych zależności chętnie powoływały się na prawo patronatu

---

<sup>24</sup> *Constitución Política del Perú de 1993*. Ratyfikowana została w referendum 31 października 1993 r. Na temat wątpliwości co do mocy prawnej tej konstytucji, przyjętych rozwiązań w zakresie ochrony wolności zob. np.: P. Eguiguren, J. Francisco, *Poder Judicial, Tribunal Constitucional y habeas data en el constitucionalismo peruano*, México 1999, s. 31-37; E. Carpio Marcos, *Constitución y reelección presidencial: el caso peruano*, „Boletín Mexicano de Derecho Comparado”, 2000 nr 3 (98); J.F. Palomino Manchego, *Problemas escogidos de la Constitución peruana de 1993*, w: *Constitucionalismo Iberoamericano...*, s. 279-290.

<sup>25</sup> *Constitución Política...*, 18 de marzo de 1828.

względem Kościoła i jego sprawy regulowały w nowych konstytucjach w sposób jednostronny, wyrażając w ten sposób mentalność regalistyczną. Stolica Apostolska formalnie potwierdziła przywileje patronackie tylko prezydentom Peru. Uczynił to dopiero 5 marca 1875 r. papież Pius IX bullą *Praeclara inter beneficia*<sup>26</sup>. Jednak już od pierwszej konstytucji z 1823 r. pojawiały się regulacje dotyczące tej materii. Do uprawnień Senatu należało badanie bulli, dekretów i in. dokumentów papieskich oraz decyzje co do ich wykonywania lub zatrzymania (art. 90.9)<sup>27</sup>.

W następnych konstytucjach znacznie je poszerzano. Na przykład w roku 1826 poddano cenzurze również decyzje soborów (art. 47.10). Ponadto Senat miał inicjatywę ustaw kościelnych (art. 47.4), w tym porządkujących wykonywanie patronatu (art. 47.9), proponował władzy wykonawczej listę kandydatów mających objąć arcybiskupstwa, biskupstwa, kanonie oraz beneficja katedralne (art. 47.6). Z kandydatów tych prezydent przedstawiał trzech Izbie Cenzorów, która dokonywała ostatecznego wyboru (art. 83.25 i 60).

Dwa lata później wśród uprawnień Kongresu wyodrębniono prawo do wydawania instrukcji w sprawie zawierania konkordatów ze Stolicą Apostolską, jak też wyrażania zgody na ich ratyfikację (art. 48.6)<sup>28</sup>. Sprawę zaś prowadziła władza wykonawcza (art. 90). Jej też przekazano uprawnienie do oceny dekretów soborowych i dokumentów papieskich, z zaangażowaniem w poszczególnych przypadkach władzy ustawodawczej i sądowniczej (art. 90.24). Również do prezydenta należał wybór lub prezentacja – stosownie do przepisów ustaw – urzędników kościelnych, zarządców beneficjów, kanoników, kuratorów (art. 90.26). Zachował on też poprzednie uprawnienia przy obsadzaniu arcybiskupstw, biskupstw (art. 90.25). W tej materii szeroko potraktowano uprawnienia zgromadzenia departamentu, które mogło wybrać 6 kandydatów na biskupstwo, z czego połowę – według potrzeby – pochodzącą spoza diecezji, ale z miejscem urodzenia w Republice lub z faktycznym posługiwaniem duszpasterskim w Peru co najmniej od 20 lat i z obywa-

---

<sup>26</sup> Zob. J. J. Ruda Santolaria, *Los sujetos de Derecho Internacional: el caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*, Lima 1995, s. 586-589.

<sup>27</sup> *Constitución Política...*, 12 de Noviembre de 1823.

<sup>28</sup> *Constitución Política...*, 18 de marzo de 1828.

telstwem niepodległego państwa Ameryki. Kandydaci byli prezentowani Senatowi (art. 75).

W konstytucji z 1834 r. wyraźnie podkreślono uprawnienie prezydenta do wykonywania funkcji związanych z patronatem, według przepisów ustaw (art. 85.26)<sup>29</sup>. Rozstrzyganie spraw spornych związanych z sukcesją patronatów oraz kapelanii kościelnych zaliczono do kompetencji Najwyższych Trybunałów (art. 118).

Według J. Klaibera, jezuita, profesora Papieskiego Katolickiego Uniwersytetu w Limie, na kształtowanie się reguł prawnych wywierały wpływ dwie tendencje: romanizacja (usiłowania Rzymu do utrzymania instytucjonalnych wpływów) i antyklerykalny liberalizm, stający się coraz agresywniejszy wobec Kościoła, postulujący wolności, a jednocześnie promujący ustawy, które np. domagały się od biskupa zgody rządu na zwołanie synodu, czy nawet na wyjazd poza granice kraju<sup>30</sup>. W najbardziej wyraźnej formie wykonywania patronatu – obsadzania biskupstw – aż do roku 1860, w przeciwieństwie do sytuacji w innych nowych republikach, nie było konfliktów. Wtedy to odnotowano sprzeciw Stolicy Apostolskiej przy mianowaniu biskupem Cuzco Deana Juana Gualterii Valdivię, zaś rok później sprzeciw rządu Manuela Parda na objęcie arcybiskupstwa Limy przez Manuela Lorenza de Velle, desygnowanego przez poprzedniego prezydenta Baltę<sup>31</sup>. Sytuacje te należy postrzegać w kontekście zaostrzenia sytuacji po decyzjach Zgromadzenia Konstytucyjnego z lat 1855-1856 – w okresie nasilenia kampanii liberalnej – o zniesieniu dziesięciny i sądownictwa kościelnego, co zostało potwierdzone w Konstytucji z 1860 r., za rządów Ramona Castilli.

Jeszcze w Konstytucji z 1933 r. wśród uprawnień Kongresu znajdował się wybór arcybiskupa i biskupów, z proponowanej przez rząd trójki kandydatów (art. 123). Prezydent proponował ich Parlamentowi (art. 154.23), zaś wybranego prezentował Stolicy Apostolskiej (art. 154.24). Ostatecznie w 1940 r. prawo to przeszło do jego wyłącznej kompetencji. Ponadto według obowiązujących ustaw

---

<sup>29</sup> *Constitución Política...*, 10 de Junio de 1834.

<sup>30</sup> Zob. J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, Lima 1988, wyd. 2, s. 136-137.

<sup>31</sup> J. J. Ruda Santolaria, *Relaciones Iglesia – Estado: reflexiones sobre su marco jurídico*, w: *La religión en el Perú...*, s. 70-71.

prezydent prezentował kandydatów do godności kanoników katedralnych, kuratorów beneficjów itp. (art. 154.25). Stosując się do instrukcji Kongresu mógł negocjować i podpisywać konkordaty ze Stolicą Apostolską (154.22). Nadawał również bieg lub wstrzymywał wykonywanie – za zgodą Kongresu – decyzji papieskich (art. 154.26). Zakres uprawnień związanych z prawem do patronatu, formy jego realizacji, łatwo można było poszerzyć – prezydent był uprawniony: „Wykonywać Patronat Narodowy zgodnie z ustawami i obowiązującą praktyką” (art. 154.21). Stan taki utrzymał się do roku 1979.

W kontekście patronatu należy jeszcze odnotować, że od pierwszej Konstytucji przysięgę na nią składali również biskupi wobec swoich rad i władz departamentu (art. 189-190). Początkowo w Senacie mogli zasiadać duchowni diecezjalni, ale nie więcej niż sześciu (art. 93). Według postanowień Konstytucji z 1828 r. Senat składał się z trzech senatorów pochodzących z każdej prowincji, w tym jeden z trzech mógł być duchownym diecezjalnym (art. 24); w 1834 r. proporcje te ustanowiono na jeden do pięciu (art. 25). Jednocześnie wyraźnie określono, że nie mogą być deputowanymi oraz senatorami arcybiskupi, biskupi, ich wikariusze generalni i kapitułarni (art. 21, 25). W Konstytucji z 1933 r. pozbawiono głosu biernego do Kongresu wszystkich duchownych (art. 100)<sup>32</sup>, a prawa obywatelskie traciło się przez złożenie profesji zakonnej (art. 85.2).

Ostateczny tytuł do zniesienia zasad patronatu stanowiła reforma Konstytucji w 1979 r., wspomniana wyżej, oraz podpisanie układu ze Stolicą Apostolską dnia 18 lipca 1980 r.

## II. Układ między Stolicą Apostolską i Republiką Peru z 1980 r.

Dnia 18 lipca 1980 r. w Limie pełnomocnicy stron: Mario Tagliaferri – nuncjusz Stolicy Apostolskiej w Peru oraz Arturo Garcia podpisali układ, który po niezwłocznej ratyfikacji i wymianie not

---

<sup>32</sup> W czasie debaty Victor Andrés Belaúnde występując w obronie Kościoła zaproponował przyznanie prawa wyborczego kobietom. Zostało to odrzucone przez liberałów obawiających się wpływu Kościoła na kobiety. Otrzymały prawa wyborcze tylko na szczeblu municypalnym. Zob. P.J. Klaiber, *Iglesia Católica...*, s. 88-89.

ratyfikacyjnych dnia 26 lipca tegoż roku zaczął z datą tą obowiązywać<sup>33</sup>. Układ był wyraźnym zamanifestowaniem ducha współpracy obydwu podmiotów prawa międzynarodowego, co strony potwierdziły w preambule. Dodać przy tym należy, że w konstytucjonalizmie peruwiańskim prawie zawsze przewidywano konkordatową formę regulacji stosunków z Kościołem katolickim, o czym wprost świadczą unormowania konstytucyjne z lat 1856, 1860, 1867, 1920 i 1933<sup>34</sup>.

Potwierdzona została pełna autonomia i niezależność Kościoła katolickiego w Peru (art. 1), osobowość prawna o charakterze publicznym oraz związane z tym zdolności i wolności do udziału w obrocie, w tym do otrzymywania pomocy spoza granic kraju (art. 2). Ponadto osobowość prawną posiadają jednostki organizacyjne Kościoła: Konferencja episkopatu, archidiecezje, diecezje, prałatury, wikariaty, instytucje kościelne, seminaria diecezjalne, parafie i misje (art. 3-4). Stolica Apostolska zobowiązała się do troski, by żadna część Peru nigdy nie należała do diecezji z siedzibą poza granicami kraju, jak też by diecezja peruwiańska nie obejmowała terytorium poza granicami państwa (art. 5). Diecezja lub inna jurysdykcja kościelna nie cieszy się osobowością prawną do czasu, aż Stolica Apostolska powiadomi prezydenta państwa. Tryb notyfikacji przyjęto

---

<sup>33</sup> AAS 72(1980), s. 807-812. Tekst w j. polskim zob.: J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 374-377. Stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską i Peru mają tak długą historię jak niepodległe Peru. Do roku 1916 rezydowali w Republice delegaci apostolscy. Wtedy to – dekretem Sekretariatu Stanu z 8 maja – ówczesny Jacinto Scapardini otrzymał tytuł internuncjusza (AAS, 1916, s. 213). Natomiast 20 lipca 1917 r. placówka została podniesiona do rangi nuncjatury (AAS, 1917, s. 413). Od tego czasu misję nuncjuszy apostolskich pełnili: 1. Lorenzo Lauri (1917-1921), dla ceremonii 100-lecia niepodległości abp Carlos Pietropaoli (1921); 2. José Petrelli (1921-1925); dla obchodów 100-lecia Ayacucho abp Tito Trocchi (1924); 3. Serafino Cimino (1925-1928); 4. Cayetano Cicognani (1928-1936); 5. Fernando Cento (1936-1946); 6. Luis Arrigoni (1946-1948); 7. Juan Panico (1949-1953); 8. Francisco Lardone (1954-1959); 9. Romulo Carboni (1959-1969); 10. Luis Poggi (1969-1973); 11. Carlos Furno (1973-1978); 12. Mario Tagliaferri (1978-1985); 13. Luigi Dossena (1985-1994); 14. Fortunato Baldelli (1994-1999); 15. Passigato Rino (od 17 lipca 1999 r.).

<sup>34</sup> Zob. J.J. Ruda Santolaria, *Los sujetos de Derecho Internacional: el caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano*, Lima 1995, s. 290-297.

także przy znoszeniu kościelnych jednostek organizacyjnych (art. 6). Instytuty zakonne i świeckie mogą się organizować również jako stowarzyszenia cywilne według prawa peruwiańskiego (art. 9): „Dla uzyskania wpisu wspólnoty zakonnej wystarczy, że właściwy przełożony zadeklaruje wobec władzy publicznej, jakie są jej cele oraz że jest stowarzyszeniem uznanym przez Kościół”<sup>35</sup>. Zatem nie ma potrzeby przeprowadzania pełnej procedury przy zakładaniu stowarzyszeń, ale wystarczy dopełnienie formalności rejestrowych.

Po okresie ścisłej zależności, związanej z prawem patronatu, Stolica Apostolska uzyskała wzmocnienie niezależności w zakresie nominacji arcybiskupich, biskupich, koadiutorów z prawem następstwa, prałatów i wikariuszy apostolskich bądź czasowych zarządców. Przed ogłoszeniem takiej nominacji Stolica Apostolska poprzez Nuncjaturę Apostolską w Peru przekazuje stosowne powiadomienie Prezydentowi kraju. Praktykowaną wcześniej desygnację zastąpiło prawo do otrzymania poprzedzającej ogłoszenie notyfikacji; stało się to zgodnie z posoborową praktyką. Stolice arcybiskupie i biskupie są zastrzeżone wyłącznie dla posiadających obywatelstwo peruwiańskie. Oczywiście nie muszą to być obywatele Peru z urodzenia, ale także naturalizowani, a nawet posiadający podwójne obywatelstwo na podstawie umowy z Hiszpanią z 1959 r. (art. 7). Jedynym wyjątkiem jest urząd Wikariusza Polowego. Na mocy układu może go objąć wyłącznie Peruwiańczyk z urodzenia. Ponadto, mając godność biskupią, będzie mianowany za zgodą Prezydenta (art. 15).

Duszpasterstwu wojskowemu poświęcono aż 7 z 22 artykułów Układu. Uznawszy znaczenie Wikariatu Polowego, jak też szanując przekonania religijne większości społeczeństwa, Republika Peru gwarantuje opiekę religijną w siłach zbrojnych i policyjnych, obejmującą też cywilnych pracowników tych formacji (art. 11). Pełnią ją kapelani wojskowi, z reguły Peruwiańczycy, pochodzący spośród duchownych diecezji, gdzie znajdują się jednostki wojskowe i policyjne, mianowani przez Wikariusza Polowego, a uznawani odpowiednio przez Naczelne Komendy Instytutów Wojskowych albo Najwyższą Dyрекcję Policji (art. 17). Kapelanom przysługują prawa i promocje przewidziane dla cywilnych pracowników wojska lub

---

<sup>35</sup> Zob. *Código Civil peruano de 1936*, art. 1057.

policji (art.14). Wikariuszowi Polowemu przyznano prerogatywy właściwe generałowi brygady zaś kapelanom – kapitana lub równoważne (art. 13). Stopnie wojskowe i prerogatywy obowiązujące w dniu wejścia w życie układu zostały zachowane (art. 12).

Została również zagwarantowana opieka duszpasterska dla katolików przebywających w szpitalach, innych centrach leczniczych, a także więzieniach. Do wykonywania funkcji kapelanów w tych ośrodkach nie wymaga się obywatelstwa peruwiańskiego, konieczne jest natomiast skierowanie przez władze kościelne i akceptacja kompetentnych władz państwowych. Ta grupa kapelanów została zaliczona do służby cywilnej państwa, ze wszystkimi jej obowiązkami i prawami, w tym w zakresie ubezpieczenia społecznego (art. 18).

W dwóch artykułach – 19 i 20 – zapisano podstawowe regulacje związane z edukacją. Gwarantuje się swobodę Kościoła do zakładania centrów edukacyjnych wszystkich stopni, w tym edukacji specjalnej. Mają tu zastosowanie powszechnie obowiązujące ustawy, także generalnego dekrety z mocą ustawy o edukacji (*Decreto Ley 19 326*). Również seminaria diecezjalne oraz ośrodki formacyjne cieszą się uznaniem państwa, o ile mają też uznanie Konferencji Episkopatu Peru, a ich własne tytuły są traktowane równorzędnie z tytułami publicznymi drugiego cyklu wyższego (licencjat lub magisterium). W edukacji publicznej mogą być angażowani duchowni, także cudzoziemcy, cieszący się wszystkimi uprawnieniami nauczycieli.

W szkołach publicznych naucza się religii. Nauczyciele religii muszą mieć misję od biskupa. Tylko na jego wniosek mogą być zatrudniani na tym stanowisku.

W kwestiach finansowych pozostawiono obowiązujący w chwili zawierania układu system (subwencji dla osób, instytucji i z tytułu posług). Zwolnione są od podatków darowizny na cele religijne pochodzące od osób fizycznych (art. 8 i 10). Wskutek zmian w przepisach finansowych, niejednolitej praktyki urzędów skarbowych, a wreszcie orzeczenia sądu, 29 listopada 1990 r. wydany został dekret (*Decreto Legislativo 626*), w którym potwierdzono ważność wszystkich zasad i regulacji w sferze obciążeń i zwolnień podatkowych, subwencji itd. w odniesieniu do Kościoła katolickiego, zgodnie z Układem z 1980 r.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Zob. J.J. Ruda Santolaria, *Relaciones Iglesia – Estado...*, s. 73-74.

### III. Parlamentarny projekt ustawy o wolności religijnej z 2001 r.

Od kilku lat pojawiają się żądania oraz projekty specjalnej ustawy o wolności religijnej, bardziej adekwatnie (całościowo, w randze ustawy) i szczegółowo konkretyzujące postanowienia konstytucji w tej materii. Jednak dotychczas ustawy takiej nie przyjęto. Powstawało wiele projektów, jednak były na tyle parcjalne, nastawione na ochronę jednego wyznania, w zależności od orientacji projektodawców, że żaden nie posłużył za podstawę ustawy.

Od października 2001 r. znajduje się w uzgodnieniach komisji parlamentarnych projekt złożony przez Natalię Amrima Plę z Demokratycznej Partii „Jesteśmy Peru”, korzystającej z prawa o inicjatywie Konstytucji Peru (art. 107)<sup>37</sup>.

Propozycje przepisów zawarte zostały w 14 artykułach, ujętych w cztery rozdziały. W dyspozycjach generalnych (rozdz. I, art. 1-8) potwierdza się konstytucyjny obowiązek poszanowania i ochrony wolności sumienia i religii każdej osoby, jako prawa fundamentalnego, we wszystkich jego formach wyrażania i praktykowania, w formach indywidualnych i wspólnotowych, publicznie lub prywatnie. Zakazuje się wszelkich czynów, ale i zaniechań, które by bezpośrednio lub pośrednio dyskryminowały osobę ze względu na jej przekonania religijne. Nie można naruszać tego prawa, ograniczać czy interpretować wbrew zasadzie równości wobec prawa gwarantowanej przez Konstytucję. Granicami do korzystania z tego prawa są prawa innych, normy porządku publicznego oraz dobre obyczaje. Przekonania religijne nie mogą też być powodem do uchylania się od wypełnienia obywatelskich, politycznych i innych obowiązków określonych w Konstytucji i ustawach. Korzystanie z nich nie może naruszać prawa do obrony osoby i poszanowania jej godności jako najwyższych celów społeczeństwa i państwa.

Na użytek proponowanej ustawy podaje się definicję kościoła, wyznania czy instytucji religijnej: jest to zrzeszenie osób fizycznych, które wyznają określoną wiarę, praktykują ją i nauczają oraz

---

<sup>37</sup> Zob. *Proyecto de Ley de Libertad Religiosa para el Perú*. Oznaczenie w parlamencie: nr 894; [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe).



szerzą. Tylko stowarzyszenia religijne uznane administracyjnie mogą korzystać z uprawnień określonych w części czwartej projektu.

Proponuje się również określić byty, do których nie stosuje się przepisów tej ustawy. Wyjęte spod niej zostały osoby i grupy prowadzące studia i eksperymenty astrofizyczne, psychologiczne i parapsychologiczne, wróżbiarstwo, astrologię oraz rozprzestrzeniające idee i wartości czysto filozoficzne, humanistyczne i spirytystyczne, czarną magię i podejmujące analogiczne działania. Zakazuje się również osobom trzecim publicznego używania nazw, znaków i innych form zewnętrznych, w sposób stały identyfikowanych z określonym kościołem, religią.

W rozdziale drugim (art. 9-10) określa się uprawnienia wynikające z wolności religijnej dla poszczególnych osób, jak też wspólnot wyznaniowych. W obydwu przypadkach są to główne jej przejawy, a nie wyliczenie taksatywne.

Wolność sumienia i religii obejmuje m.in. wolność wyznawania lub nie wybranych w sposób wolny wierzeń; manifestowanie ich lub nie; zmianę, porzucenie w dowolnej chwili; praktykowanie indywidualnie lub wspólnotowo, na sposób publiczny lub prywatny, aktów modlitwy lub analogicznych według własnych przekonań; obchodzenie świąt, celebrowanie rytów, bądź powstrzymywanie się od nich, bez jakichkolwiek form zmuszania; otrzymanie pochówku zgodnie z wiarą, na jakimkolwiek cmentarzu; otrzymywanie posług przedstawicieli własnego wyznania w każdym miejscu przebywania; gromadzenie się celem rozwoju i praktykowania we wspólnocie czynności religijnych oraz manifestowania publicznego własnych celów religijnych; otrzymywanie informacji, podawanie ich, jak też nauczanie religijne przy użyciu wszelkich środków, zarówno publicznych, jak i prywatnych; otrzymywanie edukacji religijnej, moralnej i etycznej zgodnie z życzeniem rodziców i prawnych opiekunów; propagowanie własnych przekonań poprzez publiczne prezentowanie dogmatów czy doktryny bez cenzury uprzedniej; składanie przysięgi w formie religijnej bądź powstrzymywanie się od takiej; uczestniczenie indywidualne i wspólnotowe w życiu społecznym, także poprzez akty właściwe dla własnych przekonań religijnych. Nikt też nie może być zobowiązany na żaden sposób, do manifestowania ich.

Do podstawowych uprawnień wspólnot wyznaniowych zaliczono: sprawowanie swoich misteriiów, praktykowanie kultu, spotkań związanych z celami religijnymi i tworzenie odpowiednich miejsc; ustanawianie własnej struktury organizacyjnej, hierarchii; wybieranie form organizacyjnych zewnętrznej aktywności, jak też obsadzanie stanowisk; szerzenie wiary przez środki masowego przekazu; ustanawianie i zarządzanie centrami edukacyjnymi oraz kulturalnymi, w których prowadzić można edukację sformalizowaną i nie, na sposób szkolny lub inny, na różnych poziomach i w różnych sposobami, zawsze z zachowaniem obowiązującego w tej materii ustawodawstwa; tworzenie i utrzymywanie zakładów dobroczynnych, schronisk, szpitali, wydawnictw i innych dzieł związanych z doktryną wspólnoty; tworzenie i rozwijanie stowarzyszeń, fundacji zgodnie z własnymi celami; proszenie i przyjmowanie dóbr i wolnych datków oraz posiadanie własnych cmentarzy prowadzonych zgodnie z obowiązującym w tej materii prawem.

Rozdział trzeci, dotyczący relacji między państwem i Kościołem katolickim, to zaledwie jeden artykuł (11), w którym stanowi się, że opierają się one na zasadzie wzajemnej współpracy, według *Decreto Ley 23 211*, aprobującego omówiony wcześniej układ z 1980 r.

Uznaniu administracyjnemu wspólnot religijnych i ich skutkom poświęcono w projekcie przepisy zawarte w części czwartej (art. 12-14). Organem uprawnionym do prowadzenia rejestru jest Ministerstwo Sprawiedliwości. Warunki takiego uznania mają być określone w przepisach wykonawczych. Wpis do rejestru związków wyznaniowych uprawnia do korzystania z następujących przywilejów związku uznanego: zwolnień lub wyłączeń podatkowych i celnych istniejących i przyszłych; uznania ministrów kultu i ułatwień koniecznych dla wypełniania przez nich zadań; nienaruszalności świątyni i miejsc kultu oraz przedmiotów przeznaczonych wyłącznie do kultu, zawsze jeśli są własnością kościelnej osoby prawnej. Związki religijne uznane mogą też zawierać konwencje z rządem centralnym, rządami regionalnymi i władzami lokalnymi. Między innymi mogą one dotyczyć przekazywania czy przyjmowania zadań i służb publicznych oraz wspólnej realizacji zadań w obszarze edukacji, kultury, wypoczynku, zdrowia.

\* \* \*

Oceniając poszczególne rozwiązania konstytucyjne w materii wyznaniowej należy uwzględnić ówczesne realia społeczno-polityczne. D. García Belaunde uważa, że największe znaczenie miały regulacje zawarte w konstytucjach z 1828 i 1979 r. Ta pierwsza z uwagi na swój charakter fundacyjny: m.in. wprowadzenie trójpodziału władz, praw fundamentalnych; druga zaś położyła koniec dyktaturze, zrezygnowała z przepisów o prawie patronatu, wprowadziła nowe instytucje konstytucyjne. Uwzględniliśmy nieco szerzej postanowienia konstytucji z 1860 r. z tytułu najdłuższego okresu jej obowiązywania – aż do 1919 r. Miała charakter pojedynczy między grupami ekstremalnymi (liberałowie, konserwatyści). Z kolei konstytucja z 1933 r. położyła kres dyktaturze, ale też rozpoczęła okres wielu rządów wojskowych, wielokrotnie wyraźnie nieprzychylnych religii i Kościołowi katolickiemu. W interesującej nas materii nic nowego nie wprowadziła konstytucja z 1993 r., gdyż była ona przygotowana dla konkretnego celu – reelekcji prezydenta Fujimoriego. Owszem, usunięto z niej nieco ekonomizmu poprzedniczki, ale w materii wyznaniowej ograniczono się do powtórzenia wcześniejszych unormowań.

To konstytucja z 1979 r. wpłynęła na kształt układu ze Stolicą Apostolską z 1980 r. Nie można również pominąć faktu ratyfikacji przez Peru w 1978 r. Paktu z San José (Konwencji OEA)<sup>38</sup> i uznania kompetencji Międzypaństwowej Trybunału Praw Człowieka w 1979, zgodnie z dyspozycją 16 konstytucji z tegoż roku<sup>39</sup>. W ten

---

<sup>38</sup> *Convención Americana sobre Derechos Humanos*: [www.cidh.oas.org/Basicos/Basicos2.htm](http://www.cidh.oas.org/Basicos/Basicos2.htm). Konwencję Organizacji Państw Amerykańskich o Prawach Człowieka z 22 listopada 1969 r. Peru podpisało 27 lipca 1977 r., dokumenty ratyfikacyjne złożyło 28 lipca 1978 r. Zob. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Signatarios y Ratificaciones Convención Americana*: [www.cidh.oas.org/Basicos/Basicos2.htm](http://www.cidh.oas.org/Basicos/Basicos2.htm). Zob. W. Bar, *Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, t. 4, Lublin 2002, s. 73-90; H. Fix-Zamudio, *Los Derechos Humanos y su protección jurídica y procesal en Latinoamérica*, w: *Derechos Humanos. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, t. III, coord. D. Valdés, R. Gutiérrez Rivas, México 2001, s. 3-28.

<sup>39</sup> Kompetencje Komisji Praw Człowieka OEA i Trybunału Republika Peru uznała 21 stycznia 1981 r. W ciągu niespełna 20 lat sprawy przeciwko Peru stano-

sposób przyjęto międzynarodowe zobowiązania także w zakresie poszanowania wolności religijnej (art. 13 Konwencji). Jednak nie zawsze były one wykonywane, o czym świadczą oceny Komisji Praw Człowieka, m.in. ostatnia z 1 listopada 2000 r. Najpoważniejsze zastrzeżenia budzą ograniczenia w zakresie wolności wyrażania opinii (art. 16-17) i przymusowych sterylizacji (art. 21). Piąta cykliczna informacja nt. praw człowieka w Peru będzie przedstawiona do 31 października 2003 r. (art. 22)<sup>40</sup>. W raporcie nie było natomiast zastrzeżeń bezpośrednio dotyczących realizacji prawa do wolności religijnej. Jednak trzeba uwzględnić fakt, że wierzących z motywów religijnych interesuje prawo i praktyka wyodrębnionej w nim sterylizacji. Raport dotyczy przymusowych jej aktów. W Peru podnosi się także sprawę sprzeciwu sumienia<sup>41</sup> i pomijanie tegoż uprawnienia w ustawodawstwie. Do parlamentu został wniesiony – w lipcu 2001 r. – projekt ustawy, której przepisy gwarantowałyby pracownikom służby zdrowia korzystanie z niego w swojej praktyce zawodowej<sup>42</sup>.

Co do projektu ustawy o wolności religijnej, prezentowanego w III p., zdania są podzielone. Dla Ewangelików już istnienie układu ze Stolicą Apostolską jest uprzywilejowaniem Kościoła katolickiego. Według M. Almii Bartra, rektora Universidad Peruana Unión, każdy z projektów, jaki był dotychczas przedstawiany, jest skażony spojrzeniem sekciarskim. Projekt znajdujący się aktualnie w Parlamencie odbiega od tego, ale ma inklinację faworyzowania większości religijnej. Dla J. Klaibera nie jest najważniejsze mnożenie nowych ustaw, ale edukacja do wzajemnego poszanowania między

---

wią prawie ¼ wszystkich rozpatrywanych przez Trybunał. Zob. *La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, red. S. García Ramírez, México 2001.

<sup>40</sup> *Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos sobre Perú CCPR/CO/70/PER; 70o periodo de sesiones.*

<sup>41</sup> Na ten temat zob. np.: R. M. Satorras Fioretti, *Lecciones de Derecho eclesiástico*, Barcelona 2000, s. 181-207; *Objeción de conciencia*, J.L. Soberanes Fernández, México 1998.

<sup>42</sup> *Proyecto de Ley que garantiza a los profesionales de la salud la absoluta libertad profesional para ejercer el derecho de objeción de conciencia.* W parlamencie: Nro 116.

Peruwiańczykami, bez względu na ich przekonania religijne<sup>43</sup>. Niewątpliwie zgodzić się można, że właśnie podstawowa ustawa ma szansę odegrać ważną rolę w prawnej edukacji społeczeństwa, co przełoży się również na praktykę korzystania z tego fundamentalnego prawa. J.J. Ruda Santolaria proponuje nawet – za przykładem Hiszpanii<sup>44</sup> – przygotowanie ustawy organicznej w tej materii. Już prace nad nią stworzyłyby potrzebę szerokiego konsensu politycznego i społecznego (potrzeba większości kwalifikowanej do przyjęcia) i nadawałoby ustawie wyższą rangę<sup>45</sup>. Według Fernanda Armasa Asína zauważana nietolerancja ma u podłoża nie tyle czynnik religijny, co socjalny.

Ostatecznie da się ustalić następującą periodyzację kwestii wolności religijnej w prawie Republiki Peru: wiek XIX – czas nietolerancji religijnej wobec niekatolików; od 1915 r. do 1979 r. okres tolerancji; od 1979 r. etap wolności religijnej<sup>46</sup>, w praktyce znaczony krwią – głównie katolików i protestantów – po rozpoczęciu zbrojnej walki przez Komunistyczną Partię Peru Sendero Luminoso<sup>47</sup>. Nie zakłóca to jednak ogólnie pozytywnej oceny owoców procesu ewolucji, czyli obowiązujących oraz projektowanych w Peru regulacji wyznaniowych.

---

<sup>43</sup> Zob. *Libertad Religiosa. Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa. Lima-Perú (setiembre, 2000)*, Lima 2001.

<sup>44</sup> Zob. *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa*, BOE núm. 177, de 24 de Julio.

<sup>45</sup> J.J. Ruda Santolaria, *Relaciones Iglesia-Estado...*, s. 81-82.

<sup>46</sup> Zob. F. Armas Asín, *Libertad religiosa, violencia y Derechos Humanos en el Perú de fines del siglo XX*, w: *La religión en el Perú...*, s. 110, 132-133.

<sup>47</sup> Zob. W. Bar, *Na krwawym szlaku. Sendero Luminoso – prześladowca*, Lublin 1999, s. 166-259; J. Klaiber, *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*, Lima 1997, s. 233-278.



Łesia Kovalenko  
Lublin-Lwów

### **Podstawowe regulacje wyznaniowe w prawie ukraińskim**

Od 1919 r. na Ukrainie (a w jej zachodnich regionach – od 1939 r.) w sferze stosunków religijnych faktycznie weszło w życie ustawodawstwo radzieckie. Przeważająca większość dokumentów normatywnych Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (URSR) była duplikatem aktów Sojuszu Radzieckiego. Specyfikę prawa radzieckiego wobec wolności religijnej i jej podmiotów można scharakteryzować następująco:

- ciągła negacja – pomimo proklamowania w konstytucjach URSR<sup>1</sup> poszanowania wolności sumienia – religijnych praw jednostki w wymiarze zarówno indywidualnym jak i wspólnotowym;
- ścisła reglamentacja działalności jednostki w tej sferze życia religijnego;
- pozbawienie organizacji religijnych osobowości prawnej oraz nie uznanie ich pełnoprawnej podmiotowości w relacjach wyznaniowych;

---

<sup>1</sup> Konstytucja Ukrajins'koji Socialistychnoji Radians'koji Respubliki z 14 be-reznia 1919 r., Kyjiv 1919; Konstytuczija Ukrajins'koji Socialistychnoji Ra-dians'koji Respubliki z 15 travnia 1929 r., Charkiv 1933; Konstytuczija Ukraj-ins'koji Socialistychnoji Radians'koji Respubliki z 30 sichnia 1937 r., Kyjiv 1937; Konstytuczija Ukrainy vid 20 kvitnia 1978 r. nr 888-IX, VVRU (Vidomosti Ver-chovnoji Rady Ukrainy – organ urzędowy URSR) nr 18, poz. 268. Zob. więcej *Istorija sovetskoj Konstytucyi (v dokumentach) 1917-1956*, Moskva 1957; O. My-ronenko, *Istorija Konstytuciji Ukrainy*, Kyjiv 1997.

- przeważnie administracyjny charakter państwowej regulacji w sferze *kultów religijnych*<sup>2</sup>.

Na dzień dzisiejszy 58% obywateli Ukrainy deklaruje się jako wierzący, 23% waha się pomiędzy wiarą a niewiarą<sup>3</sup>. Od początku 1991 r. na Ukrainie dwukrotnie wzrosła ilość organizacji religijnych różnych tradycji i wyznań – z 10810 w roku 1991 do 26049 w roku 2002<sup>4</sup>. Z nich 96,7% przyznaje się do tradycji chrześcijańskiej<sup>5</sup>. W ciągu ostatnich lat znacznie zmniejszyło się regionalne zróżnicowanie dynamiki wzrostu aktywności religijnej<sup>6</sup>. Ekspertzy zauważają, że etap renowacyjny, tj. legalizacja działalności organizacji religijnych, masowe tworzenie grup religijnych, budownictwo świątyn i kaplic oraz częściowe rozwiązanie problemu restytucji świątyn, dobiegł końca i sytuacja religijna w państwie ustabilizowała się<sup>7</sup>.

Ze względu na transformację ustrojową oraz odzyskanie niepodległości Ukraina odzyskała możliwość samodzielnego stanowienia prawa. Instytucje prawne o charakterze totalitarnym są przekształ-

---

<sup>2</sup> Szerzej na temat *kultów religijnych* (w tym wypadku kursywa została użyta w celu uwidocznienia charakterystycznego dla radzieckich aktów prawnych zjawiska niedoprecyzowania terminologicznego. W tym okresie w Ukraińskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej używa się zamiennie określeń: *wspólnota religijna*, *grupa religijna*, *zrzeszenie religijne*, *towarzystwo religijne*, *grupa wierzących* etc.). Zob. *Kulturne budivnytvo v Ukrajiniskij RSR 1917–1959*, zbirnyk dokumentiv, Kyjiv 1959; *Vidokremlennia cerkvy vid derzhavy i shkoly vid cerkvy*, uporaidnyk N. Cherliunchakevych, Hkarkiv 1926; M. Holodnyj, *Radzianske zakonodavstvo pro relihijni kulty*, Kyjiv 1974; K. Lytvyn, A. Pshenychnyj, *Zakonodavstvo pro relihijni kulty: zbirnyk dokumentiv i materialiv*, Kyjiv 1973; J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

<sup>3</sup> *Cerkovno-religijna sytuacija v Ukraini: stan i tendenciji rozvytku*, Centr Razumkova 2000, red. L. Shanhina, Kyjiv 2001, s. 267. Zdecydowanie religijnymi deklaruje się jednak tylko 3,8% - dane za: „Ludyna i svit”, kviten 2000.

<sup>4</sup> Dane statystyczne co roku podaje Państwowy Urząd do Spraw Religii. Dekret Prezydenta Ukrainy z dn. 14 listopada 2000 r. reglamentujący działalność tego Urzędu zob. OVU (Oficijnyj visnyk Ukrainy – organ urzędowy Prezydenta Ukrainy) 2000 nr 46, poz. 66.

<sup>5</sup> N. Karpachova, *Zvit upovnovarhenoho z prav ludyny za 2000 rik*, Kyjiv 2001, s. 225.

<sup>6</sup> V. Vaskovskij, *Rozvytok relihijnoji merezhi v Ukraini: rik 2000*, „Natsionalna bezpeka i oborona” 2001 nr 3, s. 52.

<sup>7</sup> *Cerkovno-religijna sytuacija v Ukraini: stan i tendenciji rozvytku*, Centr Razumkova 2000, red. L. Shanhina, Kyjiv 2001, s. 206-210; 261-265.



cane w odpowiedniki demokratyczne. Obowiązujące normy prawne podlegają weryfikacji w oparciu o dokumenty i zasady prawa międzynarodowego.

## 1. Źródła prawa wyznaniowego

Do systemu ustawodawstwa ukraińskiego należą m. in. normy, które regulują problemy związane z wolnością sumienia, religii i przekonań zarówno jednostki jak i grupy osób. Normy te były tworzone przez lata historii ukraińskiej – od Rusi Kijowskiej, Księstwa Halicko-Wołyńskiego, przez Kozaczczyne, polskie i rosyjskie zaborcy, Narodną Radę i Hetmanat, stalinowską i hitlerowską okupację, Ukrainę Radziecką aż do odzyskania niepodległości<sup>8</sup>. Nie stanowią one na Ukrainie odrębnej gałęzi prawa, jak na przykład w Niemczech, Austrii czy we Włoszech. Jednak ważność fenomenu praw religijnych człowieka oraz ilość aktów normatywnych w tej sferze pozwalają na podjęcie próby zdefiniowania ukraińskiego prawa wyznaniowego. Przyjąć można, że jest to zbiór obowiązujących norm prawa, promulgowanych przez państwo w formie ustaw, aktów wykonawczych, ratyfikowanych dokumentów międzynarodowych, które regulują stosunki prawne w sferze praw człowieka i obywatela do wolności sumienia, religii i przekonań oraz status prawny organizacji religijnych w państwie ukraińskim<sup>9</sup>. Fundamentem takich przepisów jest niewątpliwie prawo naturalne i bogactwo ukraińskich tradycji prawnych. Zadaniem prawa w sferze stosunków wyznaniowych ma być gwarancja efektywnej i pełnej realizacji praw religijnych wszystkich osób i grup, które legalnie przebywają na terytorium danego państwa.

Źródłami pozytywnymi ukraińskiego prawa wyznaniowego są przede wszystkim:

- Konstytucja Ukrainy z dnia 28 czerwca 1996 r.<sup>10</sup>;

---

<sup>8</sup> O wszystkich tych formach państwowości ukraińskiej w języku polskim zob. A. Chojnowski, *Ukraina*, Warszawa 1997.

<sup>9</sup> Por. definicję polskiego prawa wyznaniowego podaną przez H. Misztala, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 23.

<sup>10</sup> VVR (Vidomosti Verchownoji Rady Ukrainy – dziennik ustaw ukraińskich, urzędowy organ parlamentu ukraińskiego) 1996 nr 30, s. 141.

- ustawa o wolności sumienia oraz organizacjach religijnych z dnia 26 kwietnia 1991 r. (dalej: ustawa o wolności sumienia)<sup>11</sup>.

Do źródeł prawa wyznaniowego należą również przepisy ustaw: o alternatywnej (zastępczej) służbie wojskowej z dnia 12 grudnia 1991 r.<sup>12</sup>, o edukacji z dnia 23 maja 1991 r.<sup>13</sup>, o własności z dnia 7 lutego 1991 r.<sup>14</sup>, oraz normy kodeksów: rodzinnego<sup>15</sup>, karnego<sup>16</sup>, cywilnego<sup>17</sup>.

Ponadto art. 9 cz. 3 ustawy o wolności sumienia przewiduje zawieranie umów bilateralnych pomiędzy poszczególnymi zarządami organizacji religijnych a organami władzy państwowej. Ustawodawca jednak nie precyzuje ani warunków ani trybu zawierania takich umów, ani problematyki, która może być przez nie regulowana. Takie umowy w przyszłości z pewnością staną się dodatkowym źródłem prawa wyznaniowego, tak jak to ma miejsce w większości państw europejskich. Od 1991 r. na Ukrainie, zarówno na szczeblu państwowym jak i samorządowym, zostało podpisanych szereg takich umów, w których deklarowana jest współpraca pomiędzy kościołami a organami władzy państwowej w rozwiązywaniu kwestii spornych w sferze opieki religijnej w wojsku, więzieniach, szpitalach etc<sup>18</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że przeważnie umowy te mają

---

<sup>11</sup> VVR 1991 nr 25, poz. 283 (z późn. zm. – najważniejsze z nich: VVR 1994 nr 13, poz. 66 oraz VVR 1996 nr 3, poz. 11. Pierwsza poprawka wprowadziła możliwość korzystania z jednej świątyni przez dwie lub więcej grup religijnych tzw. pocherhove korystuvannia; druga reglamentowała działalność osób duchownych – obcokrajowców, misjonarzy etc. Obydwie modyfikacje wywołały ostrą dyskusję. Zob.: H. J. Biddulph, *Religious Liberty and Ukrainian State: Nationalism versus Equal Protection*, „Brigham Young University Law Review, J. Reuben Clark Law School” 1995 nr 2, s. 321-344.

<sup>12</sup> Nr 1975 – XII, w redakcji z dnia 18 lutego 1999 r. nr 437 – XIV, VVR 1999 nr 15, poz. 86.

<sup>13</sup> Nr 1060 – XII, w redakcji z dnia 23 marca 1996 r. nr 100/96 BP, VVR 1996 nr 21, poz. 84.

<sup>14</sup> Nr 697 – XII, VVR 1991 nr 20, poz. 249.

<sup>15</sup> Z dnia 20 czerwca 1969 r., nr 2006 – VII, VVRU 1969 nr 26, poz. 204 (z późn. zm.).

<sup>16</sup> Z dnia 5 kwietnia 2001 r., VVR 2001, nr 25-26, poz. 131.

<sup>17</sup> Z dnia 18 lipca 1963 r., VVR 1963 nr 30, poz. 463 (z późn. zm.).

<sup>18</sup> Są to m. in.: Memorandum chrystyjanskich konfesii na Ukrajinii pro vidmovu vid nasylla u vyrishenni mizhkonfesijnych stosunkiv 1997 roku, „Ludyna i svit”;

bardziej charakter demokratyczny i polityczny (pozaprawny). Ponadto, czasami stają się źródłem dyskryminacji przedstawicieli nie-dominujących w danym regionie organizacji religijnych<sup>19</sup>.

Orzecznictwo sądowe nie ma dla źródeł ukraińskiego prawa wyznaniowego tak ważnego znaczenia jak w systemie prawa tradycji anglosaskiej. Na dzień dzisiejszy do sądów ukraińskich lub międzynarodowych nie wpłynęła żadna skarga indywidualna o naruszenie praw religijnych na Ukrainie<sup>20</sup>. Większość skarg sądowych dotyczy majątku organizacji religijnych, w pierwszej kolejności – świątyn<sup>21</sup>. Niektóre z tych skarg znalazły ostateczne rozstrzygnięcie w Sądzie Najwyższym Ukrainy, tworząc precedensy dla niższych instancji<sup>22</sup>.

Ważnym źródłem ukraińskiego prawa wyznaniowego stało się wyjaśnienie Najwyższego Sądu Arbitrażowego z dnia 29 lutego 1996 r. w prawie stosowania ustawy *o wolności sumienia*<sup>23</sup>. Do kompetencji sądów arbitrażowych na Ukrainie należą wszystkie spory między organizacjami religijnymi, jak również sprawy dotyczące przekazania majątku wywłaszczonego na własność państwa, z wyjątkiem spraw dotyczących ustania działalności organizacji religijnych oraz zaskarżania decyzji organów państwowych odnośnie do posiadania i zarządzania pomieszczeniami przeznaczonymi

---

serpen 1997, s. 25-26; Memorandum pro spivpraciui Vseukrajinskoji Rady Cerkov i relihijnych orhanizacij, Ministerstva informaciji ta Derzhavnoho komitetu u spravah religiji pro spivpraciui u vysvitlenni cherez mas-media problem relihijno-cerkovnoho zhyttia 1998 roku, „Ludyna i svit”, berezen 1998, s. 27-28.

<sup>19</sup> J. Reshetnikov, *Problemy religijnoji svobody v Ukraini*, w: *Religijna svoboda v Ukraini: mas-media, shkola i tserkva jak faktory suspilnoho utverdzenia*, Kyjiv 2001, t. 5, s. 155.

<sup>20</sup> N. Karpachova, *Zvit upovnovarhenoho z prav ludyny za 2000 rik*, Kyjiv 2001, s. 250.

<sup>21</sup> Szczegółowo o tym zob.: D. Lylak, *Sudovyj zakhyst majnovykh prav relihijnykh orhanizacij*, w: *Svoboda virowyznannia. Cerkwa i derzhawa w Ukraini*, w: *Dokumenty mizhnarodnoji konferenciji*, Kyjiv, 28-30 veresnia 1994, s. 157-166; S. Kovalenko, *Dejaki problemy jurydychnoho zahystu majnovykh prav relihijnykh objednan v Ukraini*, w: tamże, s. 167-171.

<sup>22</sup> Na przykład zob. decyzję Kolegium do spraw cywilnych Sądu Najwyższego Ukrainy z 13 sierpnia 1997 r., „Jurydychnyj visnyk Ukrainy”, nr 42 (278), 19-25 zhovtnia 2000 roku.

<sup>23</sup> Komentarz Vyshchoho Arbitrarneho Sudu, nr 02-5(109) z dnia 29 lutoho 1996 r., *Zbirnyk rishen' ta arbitrazhnoji praktyky Vyzchoho Arbitrarneho Sudu Ukrainy* 1992, nr 2, s. 98-102, z późn. zm.

do sprawowania kultu oraz majątkami organizacji religijnych. Według art. 16 i 17 ustawy *o wolności sumienia* pytania te należą do kompetencji sądów jurysdykcji ogólnej, w trybie przewidzianym Kodeksem postępowania cywilnego<sup>24</sup>.

## 2. Główne zasady relacji państwowo-kościelnych

W sferze relacji wyznaniowych Ukraina rządzi się przede wszystkim zasadami:

- 1) zagwarantowania każdemu wolności sumienia,
- 2) oddzielenia kościoła od państwa,
- 3) zakazu dyskryminacji ze względu na przynależność religijną i przekonania,
- 4) niezależności i autonomii organizacji religijnych,
- 5) przezwycięzania przez państwo negatywnych skutków poprzedniej polityki państwowej wobec religii i kościoła.

Według art. 35 Konstytucji Ukrainy „każdy ma prawo do wolności światopoglądu i wyznania”<sup>25</sup>. Prawo to obejmuje „wolność wyznawania każdej religii bądź nie wyznawania żadnej, swobodne (bez przeszkód) sprawowanie, indywidualnie lub wspólnie z innymi, kultów religijnych i rytualnych obrzędów, prowadzenie działalności religijnej” (art. 35 cz. 1). Zgodnie z powszechnie przyjętymi zasadami, na Ukrainie prawo do wolności światopoglądu i wyznania zagwarantowane zostało każdemu człowiekowi, a więc obejmuje ono nie tylko obywateli, lecz także cudzoziemców oraz bezpaństwowców<sup>26</sup>. Prawo jednostki do wolności religijnej obejmuje, po pierwsze, wolność wybierania, posiadania lub zmiany przekonań: religijnych, areligijnych czy ateistycznych oraz opcji światopoglą-

---

<sup>24</sup> Gospodarho-procesualnyj Kodeks Ukrainy z dn. 6 listopada 1991, VVR nr 6, poz. 56; Cywilno-procesualny Kodeks Ukrainy z dn. 18 lipca 1963 r. VVR nr 30, poz. 464 (późn. zm.).

<sup>25</sup> Wątpliwości budzi terminologia przyjęta w Konstytucji, a mianowicie ograniczenie wolności religijnej jedynie do światopoglądu wolności i wyznania.

<sup>26</sup> Por. art. 26 cz. 1 Konstytucji Ukrainy: „Cudzoziemcy oraz bezpaństwowcy, którzy legalnie przebywają na Ukrainie, korzystają z tych samych praw i wolności, jak również mają takie same obowiązki, jak obywatele Ukrainy, z wyjątkami podanymi w Konstytucji, ustawach lub umowach międzynarodowych wiążących Ukrainę” (tłumaczenie autora).

dowych. Po drugie, prawo do samodzielnego lub razem z innymi sprawowania kultu religijnego, obrzędów rytualnych oraz prowadzenia działalności religijnej. Faktycznie, w tym aspekcie, oznacza prawo ujawniania na zewnątrz, manifestowania swojej wiary lub przekonań oraz działania zgodnie z wiarą lub przekonaniami. Łącznie z tym przepisem należy analizować art. 34 cz. 1 Konstytucji, w której zagwarantowane zostało prawo do wolności myśli i słowa oraz prawo do swobodnego rozpowszechniania swoich poglądów i przekonań. Ponadto, pojęcie działalności religijnej otrzymuje w jurysprudencji ukraińskiej szerokie tłumaczenie – obejmuje ono korzystanie ze środków masowego przekazu, działalność misyjną, wychowawczą, oświatową, wydawniczą oraz charytatywną<sup>27</sup>. Konstytucyjne gwarancje wolności religijnej na Ukrainie na ogół odpowiadają standardom międzynarodowym. Pewien niepokój budzi jednak brak w sformułowaniu konstytucyjnym zwrotu „publicznie lub prywatnie”, co może powodować tłumaczenie tego przepisu wykluczające organizacje religijne z dialogu społecznego.

W art. 3 ustawy *o wolności sumienia* sformułowanie prawa do wolności religijnej jest zbliżone, aczkolwiek zawiera ono dwa podstawowe ograniczenia. Po pierwsze, ustawodawca ogranicza zakres podmiotowy tego prawa wyłącznie do obywateli ukraińskich. Po drugie, w zakresie przedmiotowym zagwarantowano tylko „sprawowanie kultów religijnych oraz otwarte wyrażanie przekonań religijnych lub ateistycznych”. Należy jednak zaznaczyć, że po przyjęciu Konstytucji jako ustawy zasadniczej o działaniu bezpośrednim również w sferze praw religijnych, przepis ten nie powinien stwarzać trudności w korzystaniu z praw religijnych.

Niestety, zarówno w Konstytucji jak i w ustawie brakuje wyraźnego wyliczenia oraz gwarancji poszczególnych religijnych praw jednostki<sup>28</sup>. Co najmniej prawa do tworzenia organizacji religijnych i przynależności do nich.

W Konstytucji ustawodawca formułuje zasadę oddzielenia kościoła od państwa oraz szkoły od kościoła nadając jej – w porów-

---

<sup>27</sup> Por. S. Bublyk, *Relihijeznavstvo*, Kyjiv 1998, s. 290-297; *Jurydychna encyklopedija*, t. 2, Kyjiv 1999, s. 216-217.

<sup>28</sup> Por art. 2 polskiej ustawy z dnia 17 maja 1989 r. *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, Dz. U. Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

naniu z poprzednią Konstytucją z 1978 r. – inne koncepcyjnie znaczenie. Uzyskuje to stwierdzając w ostatniej części art. 35, że „żadna religia nie może być uznana jako państwowa”, i w art. 15 – „żadna ideologia nie może być uznana jako państwowa”. Mimo tego sposób tłumaczenia modelu separacji ukraińskiej znajduje się w procesie kształtowania. Optymalnym wydaje się rozumienie Ukrainy jako państwa świeckiego. Żadna religia lub przekonanie nie mogą być uznane jako państwowe lub powszechnie obowiązujące. Państwo jest neutralne (bezstronne) wobec religii i wyznań<sup>29</sup>. Państwo gwarantuje świecki charakter działalności organów państwowych na wszystkich szczeblach władzy, jak również świecki charakter edukacji w państwowych zakładach edukacyjnych. Według art. 5 ustawy *o wolności sumienia* dodatkowy zakaz, obowiązujący organizacje religijne – „spełniania funkcji państwowych” czyli sprawowania władzy państwowej, jak również zakaz „uczestniczenia i wspierania działalności partii politycznych” – podkreśla zasadę oddzielenia kościoła od państwa. Nie ogranicza on jednak możliwości udziału członków organizacji religijnych w procesach politycznych, na przykład w wyborach. Zgodnie z art. 6 ustawy *o wolności sumienia* na Ukrainie gwarantowana jest wolność badań naukowych, bez względu na ich zgodność lub nie z przekonaniem religijnymi lub ateistycznymi.

W Konstytucji została proklamowana zasada równouprawnienia i zakaz dyskryminacji ze względu na przekonania religijne lub inne: „wszyscy ludzie są [...] równi [...] w prawach” (art. 21), „obywatele mają równe konstytucyjne prawa i wolności oraz są równi wobec prawa” (art. 24). Zasada ta została określona również od strony negatywnej – „nie może być przywilejów lub ograniczeń ze względu

---

<sup>29</sup> Na temat różnych modeli państwa świeckiego zob.: N. Koshy, *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*, Kraków 1998, s. 61-84; H. Misztal, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin 1999, s. 34-38; M. Pietrzak, *Demokratyczne świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, 123-153; V. Coul Derem (mol.) *Perspektywy shchodorelihijskoji svobody: porivnialna struktura*, w: *Relihijsna svoboda i prava ludyny: pravnychi aspekty*, t. 2, Lviv 2001, s. 45-53; E. O. Benito, *Likvidacija vsich form neterpymosti j dyskryminaciji na pidstavi relihiji ta perekonan*, w: tamże, s. 312-315. również niektóre decyzje Trybunału Praw Człowieka, na przykład *Darby Case*, 187, Eur. Ct. H. R. (ser. A) 1990.

na [...] religijne oraz inne przekonania” (art. 24 cz. 2)<sup>30</sup>. Zgodnie z zasadami międzynarodowymi w jurysprudencji ukraińskiej równość tłumaczy się nie w znaczeniu czystego egalitaryzmu, lecz biorąc pod uwagę kryteria wyróżniające organizacje religijne, np. kulturalne lub historyczne powiązanie ze społeczeństwem<sup>31</sup>.

Ustawa *o wolności sumienia* również wyraźnie formułuje zasadę równości obywateli we wszystkich sferach życia społecznego niezależnie od ich stosunku do religii, gwarantuje równą możliwość edukacji państwowej, nie dopuszcza ograniczeń w prawach obywatelskich, a również daje możliwość nie podawania w dokumentach publicznych przynależności religijnej.

W aspekcie wspólnotowym wolności religijnej Konstytucja w art. 36 wymaga równości wobec prawa wszystkich zrzeszeń obywateli, a w ustawie *o wolności sumienia* konkretyzuje ten wymóg w stosunku do organizacji religijnych. Ma to miejsce szczególnie w opodatkowaniu, dostępie do środków masowego przekazu etc.

Ważną zasadą prawa wyznaniowego Ukrainy jest zasada niezależności oraz autonomii organizacji religijnych. Zgodnie z tą zasadą organizacje religijne są tworzone i działają według własnej hierarchicznej i instytucyjnej struktury, wybierają, wyznaczają lub zmieniają władze zgodnie z własnymi statutami (art. 7 ustawy *o wolności sumienia*). Państwo „nie ingeruje w działalność organizacji religijnych, przyjmuje do wiadomości i szanuje ich tradycje oraz wewnętrzne przepisy” o ile nie są one sprzeczne z obowiązującym prawem (art. 5 ustawy).

---

<sup>30</sup> Deklaracja ONZ w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach z dnia 25 listopada 1981 r. w art. 2 pkt.1 w następujący sposób definiuje termin dyskryminacja: „jakiegokolwiek różnicowanie, wyjątek, ograniczenie lub uprzywilejowanie ze względu na wyznawaną religię lub wierzenia mające na celu lub powodujące zniszczenie lub zaprzestanie wyznawania, korzystania lub realizacji ze względu na równość praw i podstawowych wolności człowieka”. Tekst polski za: *Prawo wyznaniowe*, opr. W. Uruszczak, Kraków 1997, s. 48-51, w języku angielskim: *Twenty-five Human Rights Documents*, New York 1994, s. 95.

<sup>31</sup> S. Bublyk, *Relihijeznavstvo*, s. 265. Należy zwrócić uwagę, że z zasadą równouprawnienia nie jest sprzeczny obowiązek państwa sprzyjania „...rozwojowi [...] tradycji oraz kultury ukraińskiej [...] jak również [...] tożsamości religijnej narodów autoktonnych i mniejszości narodowych” (art. 11 Konstytucji Ukrainy).

Ostatnia zasada – zwalczania negatywnych skutków poprzedniej polityki państwowej wobec religii i organizacji religijnych – przewiduje wydanie szeregu aktów organów władzy państwowej zarówno w sferze ustawodawczej jak i wykonawczej. Przede wszystkim przewiduje ona legalizację działalności organizacji religijnych, rehabilitację likwidowanych lub zabronionych organizacji oraz restytucję skonfiskowanego majątku. Można stwierdzić, że legalizacja działalności organizacji religijnych na Ukrainie dobiegła już końca, ale nadal trwają dyskusje nad sposobem rehabilitacji organizacji i restytucji ich majątku<sup>32</sup>. W celu przyspieszenia tych procesów, prezydent Ukrainy przyjął szereg aktów prawnych, w których są wyznaczone tryb i sposób przywrócenia organizacjom religijnym majątku przeznaczanego na potrzeby kultu, w tym przede wszystkim świątyń<sup>33</sup>. Pomimo tych ważnych kroków, brak w tej sferze aktu rangi ustawy jest bardzo odczuwalny.

Analizując przepisy Ustawy zasadniczej, nie można pominąć faktu, że do preambuły Konstytucji ukraińskiej zostało wpisane wyraźne *invocatio Dei*. Odwołanie to zostało sformułowane następująco: „świadomi odpowiedzialności przed Bogiem, własnym sumieniem, poprzednimi, obecnymi oraz następnymi pokoleniami”<sup>34</sup>. W ten sposób, według komentatorów, ustawodawca stara się legitymizować ustrój posttotalitarny, który całkowicie negował odpowiedzialność władzy, jak również manifestuje świadomość skoń-

---

<sup>32</sup> Zob. Zajava Prezydenta Ukrainy z 11 czerwca 1999 *pro potrebu moralnoji ta politycznoji rehabilitaciji Cerkvy ta pro zabezpečennia realizaciji svobody sovisti hromadian*; Proekt Zakonu Ukrainy *Pro rehabilitaciju Greko-katolyckoji Cerkvy* z 2000 roku, archiwum autora; Ukaz Prezydenta Ukrainy *Pro nevidkladni zachody shchodo ostatochnoho podolannia nehatyvnych naslidkiv totalitarnoji polityky kolyshnioho Sojuzu RSR stosovno religiji ta vidnovlennia porushenych prav cerkov i religijnych orhanizaciji*, Uriadovyj kurjier 29 bereznia 2002 r., s. 10.

<sup>33</sup> Ukaz Prezydenta Ukrainy vid 14 bereznia 1992 r. nr 125 *Pro zachody shchodo povernennia religijnym orhanizacijam kultovoho majna* oraz Rozporradzhennia Prezydenta Ukrainy vid 22 kvitnia 1994 r. nr 53 *Pro povernennia religijnym organizacijam kultovoho majna*, Uriadovyj kurjier 25 bereznia 1994, s. 5.

<sup>34</sup> Dyskusje nad przyjęciem tego fragmentu Konstytucji zob.: Stenograma zasedannia deputativ Verchovoji Rady 21 chervnia 1996 r. Archiv Verchovnoji Rady; [www.rada.gov.ua](http://www.rada.gov.ua).



czoności ludzkiej egzystencji, wbrew totalnej ateizacji człowieka radzieckiego<sup>35</sup>.

Nie zważając na dyskusyjność normatywnego charakteru preambuły aktu prawnego, niewątpliwie ważne jest otwarte wyznanie odpowiedzialności przed Bogiem i własnym sumieniem dla interpretacji innych przepisów ustawodawstwa ukraińskiego. Przede wszystkim tych, które dotyczą stosunków wyznaniowych. I tak, między innymi, *invocatio Dei* może spowodować tłumaczenie przepisu oddzielenia kościoła od państwa w sposób pozytywny jako ważną gwarancję realizacji prawa do wolności sumienia, również w życiu publicznym, na zasadach równości i sprawiedliwości, a nie jako całkowitą izolację lub wyłączenie z życia społecznego wartości religijnych.

Konstytucja Ukraińska proklamuje godność osoby ludzkiej, niezbywalność oraz nienaruszalność jej praw i wolności, prawo do rozwoju osobowości, zasadę prymatu prawa, odpowiedzialności organów państwowych za swoją działalność, włączenie ratyfikowanych norm międzynarodowych do wewnętrznego systemu prawnego państwa, jak również – podstawową zasadę państwa demokratycznego – „nikogo nie wolno zmuszać do tego, co nie jest nakazane ustawą”<sup>36</sup>.

Według art. 36 cz. 4 Konstytucji ukraińskiej zakazane jest zmuszanie do przystąpienia do jakiegokolwiek zrzeszenia obywateli. Również ustawa *o wolności sumienia* chroni wolność sumienia jednostki od wszelkiego przymusu zaznaczając, że nikt nie może ustanawiać obowiązkowych przekonań, światopoglądu czy ideologii. Nikt nie może być zobowiązany do ujawnienia swoich przekonań lub zmuszany do uczestniczenia lub nie uczestniczenia w praktykach religijnych oraz do nauki religii (art. 3 cz. 3; art. 6 ustawy).

---

<sup>35</sup> Por. J. Krukowski, *Invocatio Dei w konstytucjach współczesnych państw*, „Etos” 1996 nr 35-36, s. 207-208; H. Misztal, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin 1999, s. 28-31.

<sup>36</sup> Zob. między innymi art. 3, 8, 9, 19, 21, 23 Konstytucji Ukrainy; zob. również: Konstytucja Ukrainy: oficijny tekst: *Komentar zakonodavstva Ukrainy pro prava ta svobody ludyny i hromadianyna*, avt.-uporiadnyk M. I. Havroniuk, Kyjiv 1999, s. 7, 199-202.

Art. 55 Konstytucji stanowi, że prawa i wolności człowieka i obywatela są chronione przez sąd oraz, że każdemu jest gwarantowane prawo do zaskarżenia orzeczeń i decyzji, działania lub zaniechania działania przez organy władzy publicznej, samorząd terytorialny lub poszczególnych urzędników. Każdy ma prawo wystąpienia z wnioskiem do Rzecznika Praw Obywatelskich o zapewnienie ochrony naruszonych praw i wolności. Po wyczerpaniu wszystkich dostępnych środków państwowej ochrony swoich praw każdy obywatel może wnieść skargę do kompetentnych międzynarodowych organów sądowych lub organizacji pozarządowych. Również każdy ma prawo do ochrony swoich praw jakimikolwiek innymi legalnymi sposobami, nie zabronionymi przez ustawę (art. 55 Konstytucji).

Według art. 11 Konstytucji szczególnej ochronie podlegają prawa (w tym religijne) mniejszości narodowych.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że w kontekście wyżej podanych – przeważnie nowych w stosunku do prawa postradzieckiego – zasad należy analizować i interpretować konstytucyjne i ustawowe prawo do wolności religijnej. Realizacja tego prawa – w jego aspekcie zewnętrznym – może być ograniczona ustawą tylko w interesie ochrony porządku społecznego, zdrowia i moralności społeczeństwa oraz ochrony praw i wolności innych<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Mimo pozornej identyczności przepisu Konstytucji Ukrainy z odpowiednimi przepisami prawa międzynarodowego: art. 29 pkt. 2 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 r. (tekst polski: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, opr. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1995, s. 184-190) i art. 18 pkt. 3 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych* z 16 grudnia 1966 r. (tekst polski: Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167, tekst angielski: *Religion and Human Rights: basic documents*, New York 1998, s. 18), analiza gramatyczna zdania pozwala zauważyć pewną rozbieżność w użyciu przez prawodawcę słowa „wyłącznie”. W tekście aktów międzynarodowych słowem tym wyznacza się zarówno rangę aktu prawnego, którym można ograniczyć wolność sumienia i wyznania, jak i zakres przyczyn powodujących ograniczenie: „...only...are determined by law solely for the purpose for...” lub „...only... are prescribed by law and are necessary...”. Tekst za: *Religion and Human Rights: basic documents*, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, New York 1998, s. 60, 74. Zob. również D. Gomjen, *Korotkyj putivnyk po Jevropejskij Konwencji z prav ludyny*, Lviv 1998, s. 56-62. W tekście zaś Konstytucji wyłączność dotyczy tylko zakresu przyczyn powodujących ograniczenie tego prawa. Takie ujęcie może powodować niebezpieczeństwo powrotu do nieregulowanego ustawą administracyjnego ograniczenia wolności sumienia i wyznania.

Według Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych ONZ wolność myśli, sumienia, religii i przekonań jest niezbywalnym prawem jednostki, co znaczy, że nie dopuszcza się zawieszenia lub ograniczenia tego prawa nawet podczas stanu nadzwyczajnego<sup>38</sup>. Jednakże w art. 64 Konstytucji Ukrainy ustawodawca w cz. 1 proklamuje, że „prawa konstytucyjne nie mogą być ograniczone, oprócz wypadków, przewidzianych w Konstytucji”, a w cz. 2 podaje wyliczenie tych praw i wolności, które nie mogą być ograniczane podczas stanu wojennego lub nadzwyczajnego. Wyliczenie to – pomijając już fakt, że jego formułowanie jest sprzeczne z zasadą według której, ścisłego i wyraźnego określenia potrzebują ograniczenia, a nie prawa – nie zawiera ani art. 34 Konstytucji, w którym jest gwarantowane prawo do wolności myśli i słowa oraz do swobodnego wyrażania swoich poglądów i przekonań, ani art. 35 Konstytucji, gwarantującego wolność sumienia. Z tzw. religijnych praw nienaruszalną (według Konstytucji) została tylko zasada niedyskryminacji. Milczące zaliczanie prawa do wolności sumienia do tych praw, które mogą podlegać ograniczeniom powoduje pewne wątpliwości interpretacyjne. Między innymi, nie ma pewności, czy ustawodawca ma na myśli ograniczanie prawa w całości czy tylko niektórych jego aspektów, np. prawa do zastępczej służby wojskowej etc. Niestety, brak precyzji w formułowaniu tych norm może świadczyć o pewnych „lukach” w rozumieniu przez ustawodawcę absolutnego charakteru religijnych praw człowieka.

Art. 35 cz. 4 Konstytucji Ukrainy stwierdza, że nikt nie może być zwolniony z wykonywania swoich obowiązków wobec państwa, w tym nie może odmawiać wykonywania przepisów ustaw ze względu na przekonania religijne. Od zasady tej są przewidziane przez ustawodawcę nieliczne wyjątki, m. in. gwarancja prawa do służby zastępczej oraz prawa do zachowania tajemnicy spowiedzi (art. 3 cz. 5 ustawy *o wolności sumienia*).

---

<sup>38</sup> Zob. M. Scheinin, *Article 18*, w: *The Universal Declaration of Human Rights: a Commentary*, red. A. Aide, Oslo 1992, s. 266; art. 4 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych*.

### 3. Status prawny organizacji religijnych

Według art. 7 ustawy *o wolności sumienia* celem tworzenia organizacji religijnej jest „zaspokajanie potrzeb religijnych obywateli, w tym wyznawania i szerzenia wiary oraz działania zgodnie z własną instytucyjno-hierarchiczną strukturą”.

W definicji ustawodawca wyraźnie formułuje cechy wyróżniające daną organizację (cel, struktura wewnętrzna), jednak brakuje zasadniczej charakterystyki, a mianowicie, czym jest organizacja religijna – zrzeczeniem obywateli, związkiem duchownych czy instytucją *sui generis*. Biorąc pod uwagę to, że nieprecyzyjność tej definicji może powodować pewne wątpliwości, spróbujemy połączyć i uogólnić cechy charakterystyczne organizacji religijnej, które nadaje jej – niekiedy *implicite* – ustawodawca. Tak więc, organizacja religijna jest to specyficzny typ strukturyzowanej grupy ludzi, który posiada własny ustrój wewnętrzny (określony prawem statutowym), tworzy własne organy władzy (które wypełniają funkcje wewnętrzne i reprezentują grupę na zewnątrz) oraz ma na celu zabezpieczenie (każdemu z członków grupy i grupie w całości) realizację prawa do wolności sumienia, religii i przekonań.

Trzeba zaznaczyć, że organizacja religijna z natury swojej jest organizacją specyficzną. Większość przedstawicieli organizacji religijnych akcentuje niedopuszczalność zrównania ich statusu ze statusem innych organizacji obywateli<sup>39</sup>. Jednak należy podkreślić, że organiczny związek między tymi formami asocjacji obywateli jest oczywisty. Szkoda, że nie został on odzwierciedlony ani w ustawie *o wolności sumienia* ani w ustawie *o zrzeczeniach obywateli*<sup>40</sup>. Należy również przypomnieć, że ciągle istnieje niebezpieczeństwo nadużywania przez niektóre organizacje religijne ich specyficznego położenia prawnego. Wymaga to bardziej precyzyjnego określenia ustawowego organizacji religijnej oraz fachowej ekspertyzy przedrejestracyjnej. Niestety, na Ukrainie nie ma jeszcze aktu prawnego regulującego procedurę takiej ekspertyzy.

---

<sup>39</sup> *U derzhavnomu Komiteti u spravach religiji*, „Ludyna i svit”, lystopad-hruden 1997, s. 27.

<sup>40</sup> Ustawa z dnia 16 czerwca 1992 r., nr 2460 – XII, VVR 1992 nr 34, poz. 504.

Organizacjami religijnymi na Ukrainie według klasyfikacji ustawowej są:

- grupy (hromady) religijne
- zarządy oraz centra religijne
- zakony, bractwa i misje
- duchowne zakłady oświatowe
- zrzeszenia organizacji religijnych, które są reprezentowane na zewnątrz przez swoje centra.

Wątpliwości pod tym względem budzi status prawny kościołów. Przypuszczalnie, są one zaliczane do ostatniej kategorii<sup>41</sup>. Jednak tryb tworzenia takich organizacji religijnych w ustawie nie został uregulowany i nie przysługuje im osobowość prawna. Faktycznie, i dla ustawodawcy i dla urzędnika państwowego zarówno grupa (hromada) religijna jak i kościół, którego częścią ona może być, są równe organizacjami. W niektórych projektach zmian do ustawy *o wolności sumienia* przedstawionych w 2001 roku w parlamencie ukraińskim, znajdują się propozycje wprowadzenia do ustawy artykułu wstępnego, w którym zostałyby określone m. in. pojęcie kościoła<sup>42</sup>. Wydaje się jednak, że wprowadzenie definicji bez całościowej zmiany ogólnej klasyfikacji organizacji religijnych oraz położenia prawnego kościoła, nie poprawi sytuacji.

Zgodnie z art. 8 ustawy *o wolności sumienia*, grupa (hromada) religijna jest tworzona na zasadzie dobrowolnego zrzeszenia pełnoletnich obywateli wyznających wspólną wiarę. Dla legalnej działalności grupy, która nie ma zamiaru ubiegać się o przyznanie statusu osoby prawnej, nie jest niezbędne zawiadomienie organów państwowych o jej utworzeniu. Dane statystyczne świadczą, że wiele grup religijnych korzysta z tego prawa (około 1130 z 24919 zareje-

---

<sup>41</sup> Ministerstvo Ukrainy u spravach nacionalnostej, mihraciji ta kultiv, Upravlinnia u spravach relihiynych orhanizacij, *Metodychni rekomendaciji do praktychnoho zastosuvannia Zakonu Ukrainy pro svobodu sovisti ta relihijni orhanizaciji*, Kyjiv 1995, s. 16.

<sup>42</sup> Zob. m. in. art. 1 *Proektu Zakonu Ukrainy Pro vnesennia zmin i dopovnen do Zakonu Ukrainy Pro svobodu sovisti ta relihijni orhanizaciji* vid 18.12.2000 (podanyj Kabinetom Ministriv Ukrainy, rejestracijnyj nr 1178 – 2 z późn. zm.); *Proektu Zakonu Ukrainy Pro vnesennia zmin do Zakonu Ukrainy Pro svobodu sovisti ta relihijni orhanizaciji* (podanyj deputatom V. Kostyckym u 2001 roci na zaminu ranishe podanoho).

strowanych wg stanu na 1 stycznia 2002)<sup>43</sup>, a dla niektórych jest to legalna możliwość realizowania swoich założeń religijnych (np. Świadkowie Jehowy). Niestety, w dyskusjach o udoskonaleniu ustawy *o wolności sumienia* akcentuje się potrzebę przywrócenia obowiązkowej rejestracji wszystkich typów organizacji religijnych. Trzeba zaznaczyć, że członkowie niezarejestrowanych grup religijnych korzystają ze wszystkich praw płynących z prawa do wolności sumienia, przysługuje im m. in. prawo do zastępczej służby wojskowej. W praktyce jednak często się zdarza, że organy władzy wykonawczej odmawiają uznania praw członków takiej grupy.

Religijne centra i zarządy tworzą się w trybie przewidzianym w art. 14 ustawy *o wolności sumienia*. Zgodnie z własnymi statutami, zarejestrowanymi w Państwowym Urzędzie do Spraw Religii, mają one prawo tworzyć duchowne zakłady oświatowe dla duchownych, zakony, bractwa i misje. Dla trzech ostatnich rodzajów organizacji religijnych przewidziany został także inny tryb tworzenia, zgodnie z art. 7 ustawy mają one obowiązek rejestracji w Państwowym Urzędzie do Spraw Religii.

Podsumowując należy zauważyć, że za pomocą klasyfikacji organizacji religijnych, przedstawionej w ustawie *o wolności sumienia*, ustawodawca wprowadza pewne standardy struktury tych organizacji. Można zakwalifikować to jako pewne wtrącanie się w sprawy wewnętrzne organizacji religijnych.

Status osoby prawnej, a więc zdolność cywilno-prawną, organizacja religijna może nabyć w każdym momencie jej istnienia. Minimalny wymóg – 10 pełnoletnich obywateli. Powinni oni złożyć podanie o rejestrację wraz ze statutem do urzędu wojewódzkiego Kijowskiej i Sewastopolskiej Rad Miejskich, a w Autonomii Krym – do rządu. Wydaje się być logicznym, by jedna organizacja religijna łączyła wszystkich wyznawców pewnej religii czy przekonań w danym państwie. Jednak minimum ustawowe umożliwia istnienie najbardziej rozmaitych i nietradycyjnych organizacji religijnych. Powoduje to istnienie wielkiej ilości miniaturowych organizacji, co z kolei, tworzy iluzję wysokiej religijności społeczeństwa ukraińskiego.

---

<sup>43</sup> *U derzhavnomu Komiteti u spravach religiji*, „Ludyna i svit”, sichen 2002, s. 35-38.

Dla legalnego istnienia organizacji religijnej, zgodnie z artykułami 12 i 14 ustawy *o wolności sumienia* należy zwołać zebranie ogólne, ułożyć statut i wybrać pełnomocników dla reprezentacji organizacji w organach władzy państwowej. Na pierwszym zebraniu ogólnym grupa powinna podjąć decyzję o autonomii organizacyjnej lub wejściu w strukturę innej organizacji i zaznaczyć to w statucie. Organ rejestrujący jest zobowiązany przez ustawodawcę w ciągu miesiąca od dnia złożenia podania i statutu do przeanalizowania dokumentów i podjęcia decyzji. Do jego obowiązków należy pisemne zawiadomienie w ciągu następnych 10 dni o podjętej decyzji. Ustawodawca dopuszcza, że w niektórych przypadkach państwowy organ rejestrujący może wydłużyć termin rejestracji do trzech miesięcy<sup>44</sup>.

Według art. 12 cz. 3 ustawy *o wolności sumienia*, statut organizacji religijnej powinien zawierać:

- rodzaj organizacji religijnej, jej przynależność wyznaniową;
- miejsce organizacji religijnej w strukturze zrzeszenia religijnego, jeśli dana organizacja należy do takiego;
- stan majątkowy organizacji religijnej – źródła jej finansowania;
- prawa organizacji do tworzenia przedsiębiorstw, ośrodków społecznej komunikacji, zakładów oświatowych oraz innych organizacji religijnych;
- tryb dokonywania zmian w statucie;
- tryb rozwiązywania spraw majątkowych w sytuacji ustania działalności lub likwidacji organizacji religijnej.

Ponieważ ustawodawca nie wspomina w tym artykule o podaniu w statucie informacji o celach, zadaniach, strukturze i formie działalności organizacji religijnej oraz jej organach statutowych, może powstać pytanie dotyczące obowiązkowości ujawnienia tych danych. Wydaje się jednak, iż w tym wypadku należy stosować ogólne przepisy prawa cywilnego o statutach osób prawnych. Potwierdzenie tego przypuszczenia znajdujemy w analizowanym art. 12: „statut organizacji religijnej nie może być sprzeczny z normami obowiązującego prawa”.

---

<sup>44</sup> Zob. art. 14 cz. 4 ustawy *o wolności sumienia*.

W praktyce jednak od organizacji religijnej władze mogą wymagać więcej danych. I tak na przykład organizacja religijna wyznająca swoją organizacyjną podległość centrum, które znajduje się poza granicami państwa ukraińskiego, powinna dodatkowo przedstawić zaświadczenie o istnieniu umowy o uznaniu podporządkowania pomiędzy Państwowym Urzędem do Spraw Religii i odpowiednim centrum<sup>45</sup>.

Często mechanizm rejestracji jest wykorzystywany przez organy władzy państwowej w celu „legalnej” dyskryminacji niektórych organizacji religijnych. Przykładowo, podstawy dla przedłużenia terminu nie są sprecyzowane w ustawie i w praktyce na skutek tego cierpią „nietradycyjne” dla danego regionu organizacje religijne<sup>46</sup>.

Zmiana podległości organizacji religijnej nie powoduje zmiany jej praw i obowiązków (art. 8 i 16 ustawy). Przepis ten pozwala niektórym duchownym na unikanie odpowiedzialności poprzez wędrowanie – na ogół ze świątynią i wiernymi – od jednego wyznania do innego.

Obecnie coraz częściej zwraca się uwagę na potrzebę doprecyzowania trybu uzyskiwania przez organizację religijną statusu osoby prawnej. Między innymi podkreśla się, że rejestracja tych organizacji powinna być w kompetencji Ministerstwa Sprawiedliwości (to znaczy miejscowych organów tego ministerstwa). Pozwoliłoby to wyprowadzić organizacje religijne ze swoistego „getta” i mogłoby sprzyjać efektywności procedury rejestracyjnej.

Zgodnie z celem ich tworzenia, organizacje religijne zapewniają realizację wolności sumienia każdego członka wspólnoty oraz wspólnoty jako całości. Ustawa o wolności sumienia gwarantuje dla organizacji religijnych następujące prawa:

- organizowanie i publiczne sprawowanie kultu i innych praktyk religijnych (art. 21);

---

<sup>45</sup> *Metodychni rekomendaciji do praktychnoho zastosuvannia Zakonu Ukrainy pro swobodu sovisti ta relihijni orhanizaciji*, Kyjiv 1995, s. 30.

<sup>46</sup> Niesprecyzowane kryterium przedłużenia terminu rejestracyjnego wywołuje naruszenie praw organizacji religijnych, zob. *Annual reports for International Religion Freedom: Ukraine*, by Bureau of Democracy, Human Rights and Labor U. S. Department of State, 1999-2002.



- organizowanie oraz utrzymywanie miejsc i pomieszczeń sakralnych i świątych, organizowanie procesji i pielgrzymek (art. 21);
- tworzenie zakładów wychowawczych i oświatowych oraz nauczanie religii (art. 6);
- wytwarzanie, nabywanie, eksportowanie, importowanie oraz rozpowszechnianie przedmiotów potrzebnych do celów kultu i praktyk religijnych (art. 22);
- możliwość posiadania i prowadzenia zakładów charytatywnych oraz kulturalnych (art. 19);
- nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów międzynarodowych ze współwyznawcami.

Jest oczywistym, że żadna działalność organizacji religijnej nie powinna być sprzeczna z obowiązującymi przepisami, a wyliczenie podane przez ustawodawcę nie jest pełnym<sup>47</sup>.

Działalność organizacji religijnej ustaje w związku z jej reorganizacją lub likwidacją, zgodnie z własnymi statutami lub też na podstawie decyzji sądowej. Sądowa decyzja o likwidacji organizacji religijnej może zapaść w następujących przypadkach: jeśli jej istnienie i działalność powodują zagrożenie bezpieczeństwa i porządku publicznego, życia, zdrowia i moralności obywateli; jeżeli uczestniczy ona w działalności partii politycznych lub udziela im wsparcia finansowego, prowadzi agitację lub finansuje kampanie wyborcze; gdy samowolnie zajmuje świątynię lub przywłaszcza majątek kultowy oraz w wypadku innych przestępstw, wyliczonych przez ustawodawcę w artykułach 3, 5, 16 i 17 ustawy *o wolności sumienia*.

Według obowiązującego ustawodawstwa ukraińskiego, status prawny nowych ruchów religijnych nie różni się od statusu innych organizacji religijnych. Ani Konstytucja, ani ustawa *o wolności sumienia* nie rozróżnia religii lub organizacji religijnych na podstawie długości okresu ich istnienia, tradycyjności, historyczności lub ilości członków. Jednakże znaczny wzrost nowych dla Ukrainy organizacji religijnych (wg stanu na 1 stycznia 2002 jest ich 1328),

---

<sup>47</sup> Por. art. 6 *Deklaracji ONZ w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach* oraz art. 16 *Aktu KBWE z Wiednia z 1980 r.* (tekst angielski w: *Religion and Human Rights: Basic documents*, ed. by T. Stahnke, J. P. Martin, s. 154-156).

powoduje ożywienie licznych dyskusji, przede wszystkim dotyczących terminologii, jak również potrzeby zmian w ustawodawstwie. Zwolennicy tych zmian mają na celu polepszenie ochrony obywateli przed *a priori* negatywnym wpływem tzw. religii nietradycyjnych<sup>48</sup>.

Badania pokazują, że na takie postrzeganie nietypowych dla danej społeczności organizacji religijnych ma wpływ przede wszystkim nieprecyzyjna i niekonkretna informacja podawana przez środki masowego przekazu (68%), a także pozycja „tradycyjnych” kościołów (44%)<sup>49</sup> oraz działalność „neoreligijnych organizacji”. Oprócz tego, w niektórych regionach ma miejsce bezpośrednie naruszanie obowiązującego prawa w stosunku do nietradycyjnych organizacji religijnych. W tym kontekście można analizować rozporządzenie Gabinetu Ministrów Ukrainy z 1997 roku *o środkach neutralizacji działalności destruktywnych totalitarnych kultów, minimalizacji ich wpływu na społeczeństwo* oraz rozporządzenie prezesa lwowskiej administracji państwowej o zastosowaniu środków, podanych przez Ministerstwo<sup>50</sup>. Wydaje się, że taka działalność prewencyjna organów władzy państwowej jest sprzeczna z przepisami międzynarodowymi w tej dziedzinie, między innymi z Rekomendacjami Rady Europy z 1999 r. *o bezprawnym działaniu sekt oraz o religii i demokracji*<sup>51</sup>.

## 5. Edukacja

Według Konstytucji Ukrainy (art. 35), ustawy *o wolności sumienia* (art. 6) oraz ustawy *o edukacji* (art. 6), edukacja na Ukrainie „ma charakter świecki”. Według art. 6 ustawy *o wolności sumienia* „obywatele mogą uczyć się religii oraz zdobywać oświatę religijną indywidualnie lub razem z innymi”, a „organizacje religijne mają prawo do tworzenia grup i zakładów oświatowych w celu nauczania religii dzieci i dorosłych, a także celem działalności wychowawczej

---

<sup>48</sup> N. Karpaczova, *dz. cyt.*, s. 250.

<sup>49</sup> O. Nikitchenko, *Eksperty pro netradycijni religiji ta religijni konflikty*, „Ludyna i svit”, cherven 1999, s. 27-28.

<sup>50</sup> Archiwum autora.

<sup>51</sup> Zob. nr 1412 (1999) oraz nr 1396 (1999), „Ludyna i svit”, serpen-veresen 1999.

w innych formach, zgodnie z własnymi wewnętrznymi przepisami, w pomieszczeniach własnych lub użytkowanych”. Takie sformułowanie normy pozostawia jednak wątpliwości. Po pierwsze, legalne miejsce prowadzenia nauki religii nie zostało doprecyzowane. Po drugie, nie jest zrozumiałe, czy organizacje religijne mogą prowadzić naukę religii w zakładach publicznych, np. prowadzić fakultatywne zajęcia w podstawowej szkole państwowej. Dodatkowo, w tym samym artykule na wykładowców religii nakłada się obowiązek wychowywania swoich słuchaczy w duchu tolerancji i poszanowania innych.

W art. 9 ustawy *o edukacji* zaznacza się, że wszystkie zakłady oświatowe – niezależnie od formy własności – są oddzielone od kościoła (organizacji religijnych) i mają świecki charakter. Wyjątkowy charakter mają zakłady oświatowe utworzone przez organizacje religijne. Jednak trzeba zaznaczyć, że realnego mechanizmu utworzenia takich instytucji ustawodawca nie przewiduje. Widać również pewną niekonsekwencję prawodawcy w nadawaniu tym organizacjom prawa do tworzenia zakładów oświatowych. W ustawie *o wolności sumienia* wyraźnie zostało zagwarantowane tylko prawo do tworzenia „duchownych zakładów oświatowych”. Według klasyfikacji tej ustawy są one rodzajem organizacji religijnej, a więc są ograniczone w świadczeniu usług oświatowych. Niestety, w art. 19 ustawy *o edukacji* przy wyliczaniu warunków tworzenia zakładów oświatowych nie ma wzmianki o potrzebach religijnych.

Do kwietnia 2002 r. problemem wyższych religijnych zakładów oświatowych było nieuznawanie przez państwo teologii i związanych z nią przedmiotów jako dyscypliny naukowej<sup>52</sup>. Uniemożliw-

---

<sup>52</sup> Na dzień dzisiejszy teologia (bohosłovia) nie została włączona do Rejestru specjalności Ministerstwa Edukacji i Nauki, mimo rozporządzenia Ministra Edukacji i Nauki z dnia 29 kwietnia 2002 r., nr 280 o jej wyłączeniu. Jednym z argumentów odmowy włączenia do tego rejestru była rzekoma niepluralistyczność wyznaniowość teologii. Zob. między innymi: Akademichne *relihijeznavstvo. Pidruchnyk*, red. A. Kolodnyj, s. 858-865; M. Zakowych, A. Kolodnyj, *Osvita v konteksti svobody sovisti*, w: *Relihijna svoboda: humanizm i demokracyzm zakonodavchych iniciativ v sferi svobody sovisti (mizhnarodnyj i ukrajins'kyj kontekst)*, Kyjiv 2000, s. 97-100. Według danych statystycznych Państwowego Urzędu do Spraw Religii w dniu 1 stycznia 2002 r. istniało 12 grecko-katolickich i 6 rzymsko-katolickich teologicznych zakładów oświatowych, „Ludyna i svit” (styczeń 2002).

wiało to akredytację takich zakładów oświatowych i problemy ze znalezieniem pracy dla ich absolwentów, jak również ograniczenia w niektórych prawach<sup>53</sup>.

W niektórych regionach, przede wszystkim w zachodnich województwach, w ramach eksperymentu miejscowe organy państwowe podjęły decyzję o wprowadzeniu do szkół państwowych zajęć z „etyki chrześcijańskiej”. Ten krok wydaje się być wymuszonym środkiem w sytuacji braku adekwatnej i precyzyjnej bazy ustawodawczej w tej sferze. Pozwala to kierownikom jednostek samorządu terytorialnego na niczym nieograniczoną inicjatywę – na przykład wprowadzenie obowiązkowego uczestnictwa uczniów w lekcjach religii etc. Często takie decyzje powodują niebezpieczeństwo dyskryminacji jednostek i całych grup<sup>54</sup>.

## 6. Prawo pracy a organizacje religijne

Od momentu wejścia w życie dekretu *o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła* w 1919 r.<sup>55</sup> organizacje religijne na Ukrainie zostały pozbawione zdolności prawnej, również w zakresie prawa pracy. W organizacjach religijnych praca mogła być wykonywana tylko na zasadach bezpłatnej pomocy, a pracownicy byli tym samym pozbawieni swoich pracowniczych praw. Szeregiem pozaustawowych aktów prawnych organy władzy państwowej usiłowały rozwiązać związane z tym problemy<sup>56</sup>. Późniejsze przepisy

---

<sup>53</sup> Zob. art. 6 ustawy *o zastępczej służbie*, G. Druzenko, *Religija i prava ludyny*, „Synopsys” 2000 nr 3, s. 165-166.

<sup>54</sup> Por. N. Kochan, *Vidokremlennia shkoly vid cerkvy v koordynatach vidkrytoho suspilstva*, „Ludyna i svit” 2000 nr 9, s. 39-49; *Pidsumkovyj dokument zasidannia Kruhloho stolu na temu: “Relihija i vlada v Ukraini: rozvytok pravovych zasad vzajemovidnosyn u proekti Zakonu Ukrainy “Pro svobodu sovisti ta relihijni organizaciji” (30.03.1999)*, Kyjiv 1999, s. 6; *Cerkva i suspilstvo v Ukraini: problemy vzajemovidnosyn. Analitychna dopovid’ UCEPD*, Nacionalna bezpeka i oborona, 2000 nr 10, s. 51-54.

<sup>55</sup> ZU URSR 1919 nr 3, poz. 37.

<sup>56</sup> Zob. *Postanova RM SRSR Pro poshyrennia zakonodavstva pro praci u osob, kotri pracujuť jak robotnyky i sluzhbovci u relihijnych orhanizacijach*, nr 686 z 1956 r.; *Polozhennia pro relihijni objednannia v Ukrainiskij RSR vid 1.11.1976*, (VVR URSR 1976 nr 46, s. 420); *Postanova RM SRSR Pro monastyri v SRSR*

w tej dziedzinie dopuszczaly zatrudnienie pracowników na podstawie cywilnoprawnej umowy o dzieło, ale dotyczyło to tylko niektórych zawodów. W tych przypadkach pracownicy rzadzili się przepisami prawa pracy, pod warunkiem jednak, że z nimi była zawierana umowa o pracę i że stosunki pracy nie mają na celu produkcji lub handlu. Podsumowując można stwierdzić, że prawu pracy w organizacjach religijnych do 1991 roku podlegali tylko stróż, woźny i inni pracownicy wydziału gospodarczo-bytowego<sup>57</sup>.

Ustawa *o wolności sumienia* przywróciła organizacjom religijnym status osób prawnych, a także zdolność prawną w sferze stosunków pracy<sup>58</sup>.

Ważną zasadą prawa pracy i stosunków wyznaniowych jest uznanie autonomii organizacji religijnych. Oznacza to, że organy władzy państwowej nie mogą ingerować w ustroj wewnętrzny takich organizacji, w tym także w powołanie lub zmianę personelu, wewnętrzny porządek pracy etc. W myśl tej zasady stosunek pracy w organizacjach religijnych charakteryzuje się pewnymi wyjątkami. Na przykład, według niektórych autorów do takich stosunków prawnych nie stosuje się przepisów o związkach zawodowych i o udziale w zarządzaniu organizacją. Jednakże samodzielność w sprawach wewnętrznych nie wyklucza podporządkowania przepisom państwa ukraińskiego. Oznacza to, że normy wewnętrzne regulujące stosunki pracy nie mogą być sprzeczne z obowiązującym ustawodawstwem, szczególnie w stosunku do praw pracowniczych. Warunki pracy są wyznaczane w pisemnej umowie o pracę, którą podpisuje pracownik i zarząd organizacji. Na legalnych pracowników organizacji religijnych rozciąga się prawo o ubezpieczeniu społecznym i prawo do ochrony praw pracowniczych na drodze sądowej.

---

nr 1159 vid 16.10.1958 (ZP URSR 1956, nr 11-12, poz. 113); szczegółowo w: O. Ivanova, *Relihijna organizacija jak subjekt trudovoho prava: zachyst prav jiji pracivnykiv*, „Pravo Ukrainy” 2000 nr 6, s. 46-49.

<sup>57</sup> Zob. Postanova Prezycji CK Profspilky robotnykiv miscevoji promyslovosti i komunalnogo gospodarstva z dnia 21 sierpnia 1962, w: K. Lytvyn, A. Pshenychnyj, *dz. cyt.*, s. 159-160.

<sup>58</sup> O. Ivanova, *Relihijna organizacija jak subjekt trudovoho prava: zachyst prav jiji pracivnykiv*, „Pravo Ukrainy” 2000 nr 6, s. 46-49.

Według art. 2 Kodeksu pracy z dnia 10 grudnia 1971 r.<sup>59</sup> Ukraina gwarantuje równość praw pracowniczych wszystkim obywatelom, niezależnie od pochodzenia, statusu socjalnego i majątkowego, rasowej i narodowej przynależności, płci, języka, poglądów politycznych, przekonań religijnych etc. Jednak należy zaznaczyć, że biorąc pod uwagę zasadę poszanowania autonomii wewnętrznej, szczególnie w kwestiach struktury i składu personelu organizacji religijnych, przyjmowanie do pracy współwyznawców nie wydaje się być dyskryminacyjnym<sup>60</sup>.

Również pracownicy zakładów i przedsiębiorstw, powołanych przez organizacje religijne podlegają przepisom prawa pracy w pełnym wymiarze.

Ważnym elementem prawa do wolności sumienia pracowników jest możliwość obchodzenia świąt jako dni wolnych od pracy zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi. Na Ukrainie wolnymi od pracy dniami są następujące święta religijne (tradycyjne dla wschodniej tradycji chrześcijaństwa, liczą się według kalendarza Juliańskiego): Boże Narodzenie – 7 stycznia, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego – niedziela (art. 73 cz. 1). W dwóch ostatnich przypadkach, zgodnie z art. 67 Kodeksu pracy dzień wolny przenosi się na poniedziałek. W art. 73 cz. 2 ustawodawca zaznacza, że na wniosek zarejestrowanych organizacji religijnych innych wyznań zarząd przedsiębiorstw, zakładów i organizacji nadaje osobom, które wyznają odpowiednią religię do trzech dni wolnych w ciągu roku dla obchodzenia wielkich świąt, właściwych dla danego wyznania, z obowiązkiem odpracowania tych dni.

Widocznym jest brak normy, która zabezpieczałaby indywidualny charakter religijnych praw człowieka. Oprócz tego, bardzo często w praktyce pracodawcy (może to być również decyzja lokalnej administracji państwowej) wydają rozporządzenia o przeniesieniu dni roboczych na niedzielę, co wydaje się być wyraźnym nadużyciem religijnej wolności większości ukraińskich pracowników.

W ustawie *o wolności sumienia* stosunkom pracy w organizacjach religijnych poświęcono odrębny rozdział (rozdz. V, art.

---

<sup>59</sup> VVR 1971, nr 50, poz. 375 (z późn. zm.).

<sup>60</sup> N. Lerner, *Relijjni prava ludyny na osnovi dokumentiv OON*, w: *Relijhna svoboda i prava ludyny: Pravnychi aspekty*, t. 2, Lviv 2001, s.152-153.

25-28). Zawarte w nim przepisy przeważnie powtarzają jednak ogólne zasady prawa pracy. Wydaje się, że pożyteczniejsze byłyby unormowania bardziej szczegółowe, dotyczące bezpośrednio stosunkom pracy w organizacjach religijnych.

## 7. Finansowanie organizacji religijnych

Ze względu na zasadę oddzielenia organizacji religijnych od państwa, w art. 5 cz. 4 ustawy *o wolności sumienia* ustawodawca zakazuje finansowania przez państwo działalności jakichkolwiek organizacji, utworzonych według kryterium religijnego. Przepis ten wydaje się odpowiadać charakterowi świeckiego, demokratycznego państwa. Jednocześnie pośrednie subsydia państwowe religijnych zakładów oświatowych lub charytatywnych, jak również środki dla renowacji świątyń lub obrazów, które mają wartość historyczną wydają się być niezbędne i wymagają ustawowych uregulowań. W tym wypadku w grę wchodzi inna zasada stosunków wyznaniowych (niestety, nie została ona sformułowana wyraźnie przez ustawodawcę) – współpracy organizacji religijnych i państwowych w sferze budowania wspólnej kultury i ochrony wspólnej spuścizny narodowej.

Organizacje religijne należą na Ukrainie do organizacji typu *non-profit*, co powoduje odmienny sposób ich opodatkowania. Odpowiedni status organizacja religijna nabywa nie automatycznie, od momentu rejestracji, lecz po wpisaniu do rejestru takich organizacji i zakładów oraz po otrzymaniu zaświadczenia o nieuzyskiwaniu dochodów. Oprócz podania, organizacja religijna powinna przedstawić kopię statutu oraz dokumenty rejestracyjne. Wykluczenie z państwowego rejestru organizacji *non-profit* na wniosek urzędu podatkowego ma miejsce w przypadkach przekroczenia przepisów podatkowych.

Od podatku dochodowego są zwolnione dochody uzyskiwane przy wykonywaniu usług kultowych oraz dochody ze sprzedaży przedmiotów przeznaczonych do celów kultu w odniesieniu do or-

ganizacji religijnych, wpisanych do rejestru rządowego z 1997 r.<sup>61</sup> Nie podlega tym zwolnieniom towar z akcyzą (np. wino mszalne), a także udzielanie pomocy charytatywnej. Finansowa pomoc charytatywna lub ofiary są opodatkowane w trybie ulgowym.

Od obowiązku płacenia podatku od nieruchomości są zwolnione tylko te organizacje religijne, które nie zajmują się działalnością przedsiębiorczą. Opłata *orendy* działki jak również inne rodzaje podatków są płacone przez organizacje religijne na ogólnych warunkach<sup>62</sup>.

Pewną wadą reżimu podatkowego wobec organizacji religijnych może być uznany brak wyraźnego prawa osób fizycznych do sprzyjania, w tym finansowego, rozwojowi swoich wspólnot, jak również gwarancji odpowiedniego prawa organizacji religijnych do otrzymywania pomocy finansowej. Prawo to wyraźnie wymienia się w Akcie Końcowym Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie<sup>63</sup>. Oprócz tego cechą charakterystyczną ukraińskiego prawa podatkowego jest zawężone traktowanie pojęcia działalności religijnej. W tym przypadku wykracza poza to pojęcie działalność charytatywna, wychowawcza, wydawnicza etc.

## 8. Status prawny osób duchownych

Biorąc pod uwagę zasadę sprawiedliwości społecznej, równości, obrony praw i zgodnych z prawem interesów obywateli bez względu na ich stosunek wobec religii, położenie prawne duchownych różnych wyznań jest zrównane i nie różni się od sytuacji prawnej innych obywateli. Licząc się jednak z potrzebą przewyciężenia negatywnych skutków kościelnej polityki państwowej, która jako zasada zastała zadeklarowana w ustawie *o wolności sumienia*, w niektórych wypadkach ustawodawca wyraźnie uznaje ich prawa osobiste

---

<sup>61</sup> Uriadovyi Kurier 2002 nr 58, poz. 44.

<sup>62</sup> Więcej na temat: *Opodatkuvannia relihijnych orhanizacij v ukrajinskomu zakonodavstvi*, „Ludy na i svit”, zhovten 1997, s. 26-28; S. Medvedchuk, T. Kozak, *Osoblyvosti opodatkuvannia relihijnych orhanizacij*, Lviv 2001.

<sup>63</sup> Art. 16 d Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Helsinki, 1 sierpnia 1975 r. (tekst angielski: *Religion...*, s. 156).



i obywatelskie. Tak przepis prawny z art. 5 tej ustawy gwarantuje duchownym prawo do udziału w życiu politycznym na równi z innymi obywatelami. Przepis ten wydaje się być zbyt dużą detalizacją ze względu na deklarację zasadniczej równości wszystkich obywateli państwa demokratycznego.

Według art. 28 ustawy *o wolności sumienia*, duchowni podlegają ubezpieczeniom społecznym na równi z pracownikami państwowych i społecznych zakładów pracy. Należy jednak zaznaczyć, że w praktyce przepis ten nie jest jeszcze w pełni realizowany.

Na szczególną uwagę zasługuje status duchownych-obcokrajowców. Według art. 26 Konstytucji, obcokrajowcy, którzy legalnie przebywają na Ukrainie, korzystają z praw i wolności na równi z jej obywatelami. Oprócz tego, państwo zadeklarowało jako zasadę, że organy władzy państwowej nie będą ingerować w sprawy wewnętrzne organizacji religijnych – przede wszystkim te, które odnoszą się do personelu (art. 7 cz. 1 *ustawy o wolności sumienia*), oraz zagwarantowało organizacjom religijnym i poszczególnym wierzącym prawo do wolnego utrzymywania kontaktów międzynarodowych ze współwyznawcami poza granicami (art. 24 cz. 1 *ustawy*). Jednak poprawką z 1993 r. do ustawy *o wolności sumienia* ustawodawca nieco rygorystycznie potraktował ten problem. Od momentu przyjęcia tej modyfikacji, obcokrajowcy – „duchowni, nauczyciele i inni przedstawiciele religijnych organizacji zagranicznych” – mogą prowadzić „działalność kanoniczną” tylko w tych ukraińskich organizacjach religijnych, na zaproszenie których przybyli i tylko po uzgodnieniu tego z organami władz państwowych, które rejestrowały organizację ukraińską (art. 24 cz. 4). Traktuje się tę poprawkę jako środek „zabezpieczania duchowości obywateli ukraińskich przed niszczącym wpływem duchownych-obcokrajowców” i ma zapobiegać pojawieniu się i rozwojowi „kultów destrukcyjnych”<sup>64</sup>. Wydaje się, że zmiana ta poniekąd powoduje dyskryminację i ograniczenie praw<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> N. Karpachova, *dz. cyt.*, s. 248.

<sup>65</sup> *Annual Reports for International Religion Freedom: Ukraine, by Bureau of Democracy, Human Rights and Labor U.S. Department of State, 1999-2001.*

## 9. Prawo małżeńskie i rodzinne

Od momentu wejścia w życie dekretów URSSR *o ślubie cywilnym*<sup>66</sup> i *prowadzeniu aktów stanu cywilnego oraz o rozwodzie*<sup>67</sup> na Ukrainie, obowiązywała zasada oddzielenia ślubu i stosunków rodzinnych od ceremonii i organów religijnych<sup>68</sup>. Od 1944 roku ustawodawca wyznacza cywilną formę zawierania ślubu i państwową rejestrację jako powszechnie obowiązujące elementy ważności zawarcia małżeństwa<sup>69</sup>.

Zgodnie z nową regulacją prawną, prawa i obowiązki wynikają tylko ze ślubu zawartego przed państwowym organem stanu cywilnego (art. 13 cz. 21 Kodeksu rodzinnego z 10 stycznia 2002 r.<sup>70</sup>). Religijna ceremonia ślubu nie ma znaczenia prawnego i jest osobistą sprawą każdego. Cywilny ślub można zawrzeć zarówno przed, jak i po ceremonii religijnej.

Państwo gwarantuje równość praw i obowiązków w stosunkach rodzinnych niezależnie od stosunku do religii (art. 57 cz. 1 Konstytucji).

Rozwód na Ukrainie orzekają tylko sądy cywilne, dla których religijna przynależność czy przekonania nie mają znaczenia, a podstawy dla rozwodu są ściśle wyznaczone w odpowiedniej ustawie. Wyroki sądów kościelnych nie mają wartości prawnej.

Zagadnienia wychowania, opieki zdrowotnej, troski o rozwój fizyczny, duchowy i moralny, wychowanie i oświata dzieci są obowiązkami rodziców, lub tego, kto ich zgodnie z prawem zastępuje. W art. 3 ustawy *o wolności sumienia* rodzice, lub ci, którzy ich zgodnie z prawem zastępują, mają prawo do wychowania swoich dzieci według własnych przekonań i poglądów religijnych. Ponadto ustawodawca stanowi, że prawa rodzicielskie nie mogą być realizowane wbrew prawom dziecka (art. 152 Kodeksu rodzinnego

<sup>66</sup> Z dnia 20 lutego 1919 r., ZU URSSR 1919 nr 12, poz. 144.

<sup>67</sup> Z dnia 20 lutego 1919 r., ZU URSSR 1919 nr 12, poz. 145.

<sup>68</sup> Zakony SRSR (organ urzędowy ZSRR) 1919 nr 12, poz. 145.

<sup>69</sup> *Kodeks pro szlub ta simji* z 20 czerwca 1969 r. z późn. zm.; V. Spivak, V. Hopanchuk, *Zakonodavstvo Ukrajinny pro szlub ta simji*, Kyjiv 1998, s. 16-23.

<sup>70</sup> Uriadovyy Kurjer z 6 bieżnia 2002 r., s. 5-12. Kodeks ten wejdzie w życie 1 stycznia 2003 r.

z 2002 r.), a w art. 52 Konstytucji państwo gwarantuje ochronę dziecka przed wszelką przemocą, w tym – religijną. Przy wykładni tych przepisów należy brać pod uwagę normę art. 14 *Międzynarodowej Konwencji Praw Dziecka* z 1989 roku, który podkreśla, że w procesie wychowania i kształcenia powinno się liczyć (uwzględniając poziom dojrzałości dziecka) z jego osobistym prawem do wolności sumienia, religii i przekonań.

## 10. Przepisy karne

Wolność sumienia, religii i przekonań wymaga, jak i każde prawo ludzkie, z jednej strony ochrony, a z drugiej – ze względu na wspólne dobro społeczności i prawa innych osób – legalnych ograniczeń. Niektóre przepisy konstytucyjne i ustawowe w zakresie wolności religijnej znalazły wsparcie w prawie karnym. W pewnych wypadkach jest ono słusznym i niezbędnym, jednakże należy podkreślić, że nadmierna kryminalizacja przepisów prawnych nie jest właściwą dla demokratycznego państwa prawnego. Przepisy Karne były szeroko wykorzystywane i w sferze religijnej w czasach radzieckich i były jednym ze środków wyeliminowania jej z życia społecznego. Niezważając na wystarczającą ilość w Kodeksie Karnym USRR<sup>71</sup> artykułów wyraźnie dotyczących przestępstw związanych z religią, najbardziej rozpowszechnionymi były przepisy o przestępstwach chuligaństwa, naruszenia porządku obywatelskiego, a nawet naruszenia bezpieczeństwa państwowego oraz zdrady państwa. Właśnie te przepisy były stosowane wobec baptystów, grekokatolików, Świadków Jehowy etc.

Od 1 września 2001 roku na Ukrainie obowiązuje nowy Kodeks karny. Należy jednak zaznaczyć, że jeszcze przed jego przyjęciem od momentu odzyskania niepodległości, kryminalizacja stosunków wyznaniowych, charakterystyczna dla ustroju totalitarnego, zmniejszyła się. Dnia 15 czerwca 1992 roku został uchylony art. 138 Kodeksu karnego USRR – przestępstwo naruszenia zasady oddzielenia kościoła od państwa<sup>72</sup>. Realizując normy ustawy *o alternatywnej (zastępczej) służbie*, parlament ukraiński zniósł odpowiedzialność

---

<sup>71</sup> Kodeks karny z 28 grudnia 1960 r., VVR nr 2, poz. 14, z późn. zm.

<sup>72</sup> VVR 1992, nr 21 poz. 457.

karną za uchylanie się od służby wojskowej ze względu na przekonania religijne<sup>73</sup>.

W rozdziale V nowego Kodeksu karnego – poświęconym przestępstwom wobec wyborczych, pracowniczych i innych osobistych praw i wolności człowieka i obywatela – znajduje się art. 161 o naruszeniu równouprawnienia obywateli m. in. ze względu na przekonania religijne. Zgodnie z tym artykułem, zamierzone działanie, mające na celu spowodowanie i rozpowszechnianie religijnej wrogości i nienawiści, obraza uczuć religijnych obywateli, a także bezpośrednio lub pośrednio ograniczanie praw i nadawanie jakichkolwiek przywilejów ze względu na religijną przynależność – są karane. Podmiotem danego przestępstwa może być osoba, grupa osób czy również urzędnik państwowy.

Karane są również takie zachowania, jak uszkodzenie pomieszczeń kultowych lub zniszczenie świątyń religijnych (art. 178 i 179).

W art. 180 ustawodawca wyznacza karę za przeszkadzanie w sprawowaniu obrzędów religijnych, a w cz. 2 tego artykułu przewiduje sankcję za zmuszanie duchownego do sprawowania tych obrzędów.

W art. 181 ustawodawca umieszcza normę prawną o przestępstwie spowodowania szkody na zdrowiu ludzi z powodu głoszenia religijnych poglądów lub sprawowania obrzędów religijnych. Zgodnie z tą normą, organizacja lub przewodnictwo takiej grupie, której działalność jest związana ze szkodą na zdrowiu obywateli lub amoralnym zachowaniem są karane ograniczeniem lub pozbawieniem wolności do 3 lat. Te same działania wobec niepełnoletnich są karane pozbawieniem wolności do 5 lat. Wydaje się, że odpowiednia sądowa wykładnia tego przepisu może uczynić go skutecznym środkiem ochrony przed destruktywnym wpływem pewnych grup religijnych.

Reasumując należy stwierdzić, że modyfikowane ustawodawstwo karne zmierza w kierunku standardów międzynarodowych. Można tylko żałować, że Kodeks karny nie zapewnia prawnej ochrony tajemnicy spowiedzi, bez której gwarancje tajemnicy spowiedzi z art. 3 ustawy *o wolności sumienia* stają się tylko deklaracjami.

---

<sup>73</sup> VVR 1996 nr, poz. 204.

## **Zakończenie**

Podsumowując przeprowadzoną analizę podstawowych przepisów regulujących relacje wyznaniowe na Ukrainie można stwierdzić, że wyraźnie różnią się one od regulacji prawa radzieckiego i opierają się na następujących założeniach:

- uznanie każdego człowieka za podmiot prawa do wolności sumienia,
- poszerzenie przedmiotowego obszaru wolności religijnej poza granice działalności kultowej, przede wszystkim uznanie prawa do uczenia się i nauczania religii,
- uproszczenie procedury rejestracyjnej organizacji religijnych,
- nadanie organizacjom religijnym statusu osób prawnych,
- poszerzenie przepisów prawa pracy i ubezpieczenia społecznego na wszystkich obywateli, pracujących w organizacjach religijnych,
- nadanie ulg podatkowych,
- ograniczenie ilości przepisów karnych.

Niektóre przepisy ukraińskiego ustawodawstwa wyznaniowego wymagają jeszcze doprecyzowania lub zmian, widoczne jest jednak, że zmierzają one w kierunku standardów międzynarodowych.



**Monika Rozner**  
**Kraków**

## **Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.**

### **Prawo do wolności myśli, sumienia i religii – zakres**

Wolność religijną, jako jedno z fundamentalnych praw człowieka, chronionych Konwencją Europejską<sup>1</sup>, gwarantuje jej art. 9 w następującym brzmieniu:

*1. Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii;*

*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 prawo i konieczne w społeczeństwie demokratycznym, z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności oraz praw i wolności innych osób.*

Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu, w swojej działalności orzeczniczej, daje wyraz przekonaniu, iż wolność ta jest, w rozumieniu Konwencji, jedną z podstaw demokratycznego społeczeństwa, ważną dla ochrony tożsamości wierzących i sposobu patrzenia przez nich na życie. Jednocześnie podkreśla się, iż artykuł 9 Konwencji ma równie duże znaczenie dla ateistów, agnostyków, sceptyków oraz osób religijnie obojętnych. Od poszanowania wol-

---

<sup>1</sup> Konwencja Praw Człowieka przyjęta przez Radę Europy w Strasburgu w 1950 r.

ności religijnej jest bowiem uzależnione zachowanie pluralizmu, nierozłącznie związanego ze społeczeństwem demokratycznym i tak drogo okupionego przez wieki<sup>2</sup>.

### Zagadnienia ogólne

Natura myśli, sumienia i religii, jako kategorii praw człowieka formalnie chronionych przez prawo międzynarodowe, jest sprawą kontrowersyjną.

Jeśli przyjmiemy, że „myśl” to ćwiczenie ludzkiego rozumu, a „sumienie” – zastosowanie oceny moralnej do sposobu opisywania zachowania, zauważymy, że oba te zjawiska koncentrują się na wzorcach subiektywnych. W przypadku religii natomiast mamy element zewnętrznego formowania i ukierunkowywania. Kierować myślą i sumieniem jest bardzo trudno, ale religię, jako system kryteriów zewnętrznych i manifestacji rytualnych, łatwiej jest dostrzec i kontrolować. Nie znaczy to bynajmniej, że można ją łatwo zdefiniować.<sup>3</sup>

Próbując tego dokonać w międzynarodowym kontekście prawnym i politycznym, zastosowano cały wachlarz metod. Działalność prawodawcza organów europejskich zmierza między innymi, do ułatwienia zdefiniowania religii, stanowi rodzaj przewodnika.

Komisja Praw Człowieka (nieistniejący już organ konwencyjny, do roku 1997 również orzekający w sprawach o naruszenie Konwencji) podkreśla, iż część pierwsza art. 9 Konwencji gwarantuje nie tylko wolność myśli, sumienia i religii, ale chroni w równej mierze to, co opiera się na filozofii, osobistych przekonaniach czy doktrynach religijnych<sup>4</sup>. Artykuł 9 Konwencji normuje więc całość kwestii objętych sferą wewnętrznych przekonań. Obejmuje niez-

---

<sup>2</sup> Orzeczenie Kokkinakis v. Grecja, 1993 „Court Judgements”, ser. A, t. 260-A; Raport Larissis, Mandalaidis i Sarandis v. Grecja, 1996, RJD (Reports, Judgements, Decisions) 1998-I.

<sup>3</sup> Por. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 17; *The New Encyclopedia Britanica*, Chicago 1986, s. 548; U. Tworuschka, *Religia*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, red. A. D. Khoury, Warszawa 1998; *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1997; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 7.

<sup>4</sup> Jochen Abr. Frowein, *Freedom of Religion in the Practice of the European Commission and Court of Human Rights*, „Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht”, Max – Planck – Institut 1986, s. 250.



leżność całej sfery duchowej człowieka<sup>5</sup>. W pierwszej kolejności chroni sferę osobistych przekonań i wiary religijnej, ponadto obejmuje ochroną akty bezpośrednio i trwale z nimi związane, takie jak modlitwa, będące elementami praktyki religijnej lub wiary, w powszechnie uznanej formie<sup>6</sup>.

Podkreśla się jednak, że aby podlegać ochronie, religia musi być przynajmniej identyfikowalna (religia „Wicca” – sp. X przeciwko Wielkiej Brytanii, druidyzm – sp. Chappell przeciwko Wielkiej Brytanii)<sup>7</sup>.

### Przekonanie

Jakkolwiek pojęcie religii czy wyznania jest trudne do zdefiniowania, ma ono pewne ustalone i powszechnie przyjęte znaczenie. Inaczej jest z pojęciem przekonania, co do którego orzecznictwo, jak dotychczas, nie wypracowało jakiejś legalnej definicji precyzującej co może być za nie, w świetle Konwencji, uważane. Ograniczano się jedynie do indywidualnej klasyfikacji danej doktryny czy danego zachowania<sup>8</sup>.

Tak też stało się z pacyfizmem, w odniesieniu do którego uznano, że – jako filozofia – mieści się w granicach prawa do wolności myśli i sumienia, a tym samym, że postawa pacyfistyczna może być uważana za przekonanie chronione przez art. 9 Konwencji<sup>9</sup>. Jednocześnie zaakceptowano definicję, przytoczoną przez jedną ze skarżących, ujmującą pacyfizm jako: „przyjęcie, zarówno w teorii jak i w praktyce, filozofii obrony własnych celów politycznych lub innych, bez uciekania się do gróźb czy przemocy w stosunku do innej osoby, w żadnych okolicznościach, nawet w odpowiedzi na groźbę lub użycie siły”<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> S. Frankowski, R. Goldman, E. Łętowska, *Sąd Najwyższy USA prawa i obowiązki obywatelskie*, 1999, s. 172.

<sup>6</sup> Raport Kalac v. Turcja, 1996, RJD 1997-IV; Decyzja Kottinen v. Finlandia, 1996, DR (Decisions and Reports) 87-A/68.

<sup>7</sup> DR 11, s. 55; DR 53, s. 241.

<sup>8</sup> J. Abr. Frowein, *Freedom of Religion in the Practice of the European Commission and Court of Human Rights*, s. 251.

<sup>9</sup> Rap. Arrowsmith v. WB, 1978, DR 19/5; Dec. Le Cour Grandmaison – Fritz v. Francja 1987.

<sup>10</sup> Tamże.

W sprawie irlandzkich więźniów, wyznawców religii katolickiej, odmawiających noszenia odzieży opatrzonej insygniami Wielkiej Brytanii, utożsamianymi z nieakceptowanym przez nich kościołem anglikańskim, Komisja nie odebrała tego typu zachowania jako aktu wypływającego z przekonania. Równocześnie odrzuciła pogląd, iż można się domagać przywilejów w traktowaniu więźnia ze względu na jego przekonania<sup>11</sup>. W podobnym duchu rozstrzygnięto sprawy innych więźniów: buddysty, domagającego się możliwości kontemplacji i używania różańca, czego mu odmawiano ze względów bezpieczeństwa (sp. 1753/63 przeciwko Wielkiej Brytanii) czy wyznawców judaizmu żądających przyznania im prawa do koszernej jedzenia. Podobnie została potraktowana sprawa odmowy uiszczania podatków na cele militarne przez pacyfistów<sup>12</sup>, czy składek ubezpieczenia na życie przez wierzących w reinkarnację<sup>13</sup>.

Interpretując termin przekonanie, zawarty w treści art. 9 Konwencji, stwierdzono, iż przepis ten chroni w pierwszym rzędzie sferę przekonań osobistych i religijnych, czyli to, co nazywa się często forum wewnętrznym<sup>14</sup>.

Komisja za „przekonania filozoficzne” uważa „idee, bazujące na wiedzy ludzkiej i sposobie widzenia świata, społeczeństwa itd., jakie osoba ludzka przyjmuje i wyznaje zgodnie ze swoim sumieniem”. Te idee mogą być scharakteryzowane jako spojrzenie człowieka na życie, w szczególności jako jego koncepcja zachowania się w społeczeństwie<sup>15</sup>.

Trybunał uściślił następnie, iż termin „przekonania”, jako spokrewniony z terminem „wierzenia”, oznacza, na gruncie art. 9 Konwencji, poglądy posiadające pewien stopień powagi, spójności i ważności. Takie, które zasługują na szacunek społeczeństwa demokratycznego i nie godzą w ludzką godność<sup>16</sup>.

Widać stąd, że organy konwencyjne przyjęły bardzo szeroką i elastyczną definicję tak religii, jak i przekonania<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> Decisions and Report (DR).20,44,76.

<sup>12</sup> Dec 10358/83.

<sup>13</sup> Sp. 2988/66 v. Holandia.

<sup>14</sup> Dec. Revert i Legallais v. Francja, 1989;

<sup>15</sup> Sp. Campbell i Cosans, 1980.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Malcom. N. Shaw, *Freedom of Thought, Conscience and Religion*, „Study of Discrimination”, s. 450.

## Wolność religii

M. N. Shaw zauważa pewną sprzeczność zawartą w pojęciu wolności religii – wiele religii uznaje, że ich wyznanie jest jedynym z możliwych i w sposób pasywny lub aktywny dyskryminuje inne. Często w historii prowadziło to do użycia przemocy, prześladowań, a nawet pogromów.

Natura pojęcia wolności religijnej jest złożona, stanowi skomplikowaną równowagę interesów, potrzeb i przekonań<sup>18</sup>.

W prawie międzynarodowym funkcjonuje kilka koncepcji na to, co zawiera się w treści tej wolności.

Jedną z nich charakteryzuje Dinstein, wyróżniając następujące trzy podprawa:

- wolność przynależności do jednej z istniejących religii i do opowiedzenia się za jednym z wyznań w ramach niej funkcjonujących;
- wolność podważania istniejących wierzeń i tworzenia nowych poglądów;
- wolność nieprzynależności do jakiegokolwiek religii.

Z art. 9 Konwencji Europejskiej można wyprowadzić czwarty aspekt, mianowicie wolność zmiany wyznania<sup>19</sup>. Przy tym prawo to nie wskazuje jednoznacznie na zmianę na inną religię, można włączyć tutaj również przekonania niereligijne.

Potwierdza to orzecznictwo, podając, że wolność religii obejmuje nie tylko prawo wyznawania religii, ale także niewyznawania żadnej religii i odmowy przynależności do jakiegokolwiek kościoła.<sup>20</sup> Osoby ochrzczone w jednym wyznaniu, pragnące zmienić to wyznanie, mają prawo, na swój wniosek, korzystając z zagwarantowanej im wolności, dokonać korekty wstecz w zakresie swojego wyznania<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Shaw, *dz. cyt.*, s. 451.

<sup>19</sup> Dinstein, *Freedom of Religion*, s. 157-158.

<sup>20</sup> Decyzja Angeleni v. Szwecja, 3.12. 1986, skarga nr 1049/83.

<sup>21</sup> Por. Frowein, *Europäische MenschenRechtsKonvention. EMRK-Kommentar*, Kehl-Strassburg-Arlington 1996, s. 374.

## Prawo do wystąpienia z organizacji religijnej

Z wolności religijnej wynika również prawo do opuszczenia organizacji religijnej (kościół, związku wyznaniowego), której jest się członkiem, efektywnie zagwarantowane przez państwo, co jest naturalną konsekwencją prawa do zmiany religii lub przekonań. W sytuacji, gdy jakaś organizacja religijna nie zezwala swoim członkom na wystąpienie z niej, zadaniem państwa jest to umożliwić<sup>22</sup>.

Wielu skarżących, zwłaszcza duchownych, domaga się ochrony swojej wolności religijnej przed ingerencją kościoła czy związku wyznaniowego. Jednakże żadna organizacja religijna nie jest zobligowana do przestrzegania wolności religijnej swoich członków. Także tutaj gwarancję wolności religijnej stanowi prawo do opuszczenia tej organizacji<sup>23</sup>.

Dyskusyjne jest natomiast do tej pory, na przykład na gruncie konfliktu z prawem do prywatności, czy można wymagać od kogoś ujawnienia własnych przekonań, czy też z wolności religii wpływa również prawo do utrzymania ich w tajemnicy.<sup>24</sup>

## Prawo indywidualne czy kolektywne?

Podmiotami wolności religijnej są przede wszystkim jednostki, osoby fizyczne. Początkowo osobom prawnym odmawiano zupełnie prawa powoływania się na uprawnienia wynikające z art. 9 Konwencji<sup>25</sup>.

Z czasem poczyniono jednak pewne ustępstwa na rzecz podmiotowości, a tym samym prawa skargi na naruszenie wolności religijnej organizacji religijnych. Uznano, że kościół lub stowarzyszenia o celach religijnych lub filozoficznych są zdolne do posiadania lub przynajmniej korzystania z prawa do wolności religijnej, bowiem –

---

<sup>22</sup> K. J. Partsch, *Die Rechte und Freiheiten der europäischen Menschenrechtskonvention* w: Bettermann/Neumann/Nipperdey, *Die Grundrechte*, 1966, s. 428, za: Frowein, *dz. cyt.*, s. 256.

<sup>23</sup> DR 5,158.

<sup>24</sup> Kilka spraw przeciwko Grecji, odnośnie rubryki dotyczącej wyznania w dowodach tożsamości.

<sup>25</sup> Dec. 3798/68 v. WB, 1968; sp. X v. Szwajcaria.

wnosząc skargę – czynią to w rzeczywistości w imieniu swoich członków<sup>26</sup>.

W następnej kolejności pewne przywileje przyznano również innym osobom prawnym, dokonując w tym celu rozróżnienia między wolnością sumienia, a wolnością religii. Prawo do korzystania z pierwszej z nich przyznano osobom prawnym, takim jak np. spółka z o.o., podczas gdy druga może być realizowana przez kościół<sup>27</sup>.

Dodatkowym argumentem, przemawiającym za przyznaniem prawa do korzystania z wolności religijnej zbiorowościom, jest sama treść art. 9 Konwencji, który stanowi o prawie do manifestowania religii czy przekonań „indywidualnie i zbiorowo”. Te dwie możliwości bynajmniej się nie wykluczają, takie sformułowanie przepisu nie jest też pozostawieniem władzom państwowym swobody wyboru formy, którą będą akceptować, ale podkreśleniem, że religia może być praktykowana w każdej z tych form<sup>28</sup>.

### **Manifestacja przekonań religijnych – ustęp 1, art. 9, zd. drugie**

Konwencja gwarantuje wszystkim wolność nie tylko posiadania czy zmiany swoich wewnętrznych przekonań, ale także prawo manifestowania ich na zewnątrz i to zarówno publicznie jak i prywatnie, indywidualnie i wspólnie z innymi.

Art. 9 Konwencji wymienia szereg form, jakie może przyjąć uzewnętrznianie religii lub przekonań. Są to: uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Podkreśla się jednak, że Konwencja nie chroni każdego aktu motywowanego czy inspirowanego względami religijnymi lub wynikającymi z przekonań<sup>29</sup>. Chroni jedynie akty należące do wewnętrznych przeżyć i związane z nimi zachowania, będące normalnymi i ogólnie przyjętymi sposobami praktykowania religii lub uznanej wiary, gruntownie związanymi z postawami takimi, jak oddawanie czci czy modlitwa<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Dec. X. i Church of Scientology v. Szwecja, 1975; Omkarananda i Divine Light Centrum v. Szwajcaria, 1981 etc.

<sup>27</sup> Dec. Kustannus i in. v. Finlandia, 1996.

<sup>28</sup> Sp. X. v. WB, DR 22, s. 27.

<sup>29</sup> Orz. Kalac v. Turcja, 1997, par. 27.

<sup>30</sup> Rap. Kalac v. Turcja.

Za takie zachowanie uznano na przykład ubój rytualny zwierząt. Ma on dostarczać wyznawcom religii żydowskiej mięsa zwierząt, zabitych zgodnie z przepisami rytualnymi będącymi istotnym aspektem praktykowania tej religii. Z drugiej strony, Trybunał uznał, że prawo do wolności religijnej nie może obejmować prawa do osobistego udziału w uboju rytualnym i późniejszym procesie certyfikacji<sup>31</sup>.

Z bogatego orzecznictwa dotyczącego tej materii wynika między innymi, iż pojęcie uzewnętrzniania przekonań nie obejmuje w praktyce ochrony domniemanego wyrażania przekonania religijnego, polegającego na manifestowaniu przez grupę religijną swoich poglądów w reklamach o charakterze komercyjnym, oferujących sprzedaż produktów, także wtedy, gdy dotyczy to przedmiotów religijnych i może być podyktowane potrzebą wyrażenia treści religijnych<sup>32</sup>.

W sprawie *Arrowsmith przeciwko Wielkiej Brytanii* z 1987 r. podkreślono wyraźnie, iż pojęcie „uzewnętrzniania”, użyte w art. 9 ust. 1 Konwencji, nie obejmuje każdego czynu motywowanego lub dokonanego pod wpływem wyznania lub przekonania. Stąd, podczas gdy publiczne deklaracje, proklamujące ogólne idee jakiejś doktryny czy filozofii (np. pacyfizmu) i nakłaniające do pozytywnego zachowania się (np. nie używania przemocy), mogą być uważane za normalną i uznaną manifestację przekonań, nie można tego jednak powiedzieć o takich czynach, które nie są faktycznym wyrazem określonych przekonań. Dlatego nie można ich uważać za podlegające ochronie na podstawie art. 9 ust. 1 Konwencji, nawet gdy są motywowane tymi przekonaniami lub pozostają pod ich wpływem<sup>33</sup>.

Istnieje także różnica między sytuacją, w której chodzi o spontaniczną manifestację wiary religijnej, i taką, która dotyczy obowiązku dokonania aktu publicznego, możliwego do interpretacji jako akceptacja określonej religii. Analizując obowiązek złożenia publicznej przysięgi, mającej na celu uzyskanie zobowiązania lojalności wobec państwa, Komisja uznała, iż nie jest on sam w sobie

---

<sup>31</sup> Orz. *Jewish Liturgical Association Cha'are Shalom ve Tsedek v. Francja*, 2000, za: M. A. Nowicki, *Glatt Kosher*, „Rzeczpospolita” z 3 października 2000 r.

<sup>32</sup> Dec. X. i *Church of Scientology v. Szwecja*, 1979, DR 16/68.

<sup>33</sup> Rap. *Arrowsmith*, s.19, par.71,72; *Yanasik; Karaduman; B.C. v. Szwajcaria* 1993, DR 74/93.

sprzeczny z Konwencją. Kwestia ta wygląda jednak inaczej, gdy podstawą przysięgi jest uznanie wartości o charakterze religijnym, związanych bezpośrednio z określoną wizją świata. Wolność sumienia i religii stanowi istotny element mandatu parlamentarnego, nie można pozbawiać członka parlamentu prawa do swobodnego wyrażania swojego stosunku do różnych aspektów życia społecznego, w tym również aspektów religijnych<sup>34</sup>.

Prawo do uzewnętrzniania swoich przekonań obejmuje również swobodę noszenia strojów religijnych<sup>35</sup>. Mimo to Komisja odrzuciła skargę tureckiej studentki na uniwersytecki zakaz noszenia religijnych nakryć głowy uznając, iż ograniczenie to stanowi konsekwencję dobrowolnej decyzji studiowania w świeckiej placówce edukacyjnej<sup>36</sup>.

Podobnie potraktowano skargę nauczyciela geometrii nauczającego wychowania religijnego w ramach lekcji, gdyż art. 9 Konwencji nie daje mu prawa do nauczania innego przedmiotu wbrew zaleceniom dyrektora, chociaż robi to z przekonań religijnych<sup>37</sup>.

Jak niejednoznaczne jest użyte w Konwencji pojęcie manifestowania swoich przekonań, świadczy liczba spraw zaistniałych przed organami konwencyjnymi, zwłaszcza tych oddalonych jako błędnie zakwalifikowane.

Nie jest zatem uważane za uzewnętrznianie przekonań: kolportowanie ulotek zachęcających żołnierzy do łamania dyscypliny wojskowej,<sup>38</sup> wybór imienia dla dziecka (a więc odmowa przez władze rejestracji imion nie jest uważana za ingerencję w prawa wynikające z art. 9 Konwencji)<sup>39</sup>. Wyłącznie za wyrażenie myśli, sumienia i religii nie uznaje się też małżeństwa – reguluje tę instytucję osobny przepis art. 12 Konwencji<sup>40</sup>. Podobnie Komisja nie dostrzegła przejawu manifestacji religii czy przekonania w działaniu pewnego Żyda, który odmawiał wypłacenia odszkodowania swojej byłej żonie

---

<sup>34</sup> Rap. Buscarini i in. v. San Marino, 1997, RJD 1999, par. 29-30.

<sup>35</sup> E 7992/77, DR 14, par. 234.

<sup>36</sup> E 16278/90, DR 74, 93 par. 100.

<sup>37</sup> E 8005/77, DR 16 101.

<sup>38</sup> Dec. Le Cour Grandmaison – Fritz v. Francja, 1987.

<sup>39</sup> Dec. Salonen v. Finlandia 1997.

<sup>40</sup> Dec. Khan v. WB, 1986.

za niedopełnienie obowiązku zwrotu tzw. „Guett”, co jest konieczne do uznania rozwodu według żydowskiego prawa religijnego<sup>41</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej formom manifestowania, które wylicza art. 9 Konwencji:

### *Prawo do praktykowania wyznania i przekonań*

Komisja twierdzi, że art. 9 Konwencji nie zawsze gwarantuje prawo do zachowania się w sferze publicznej w sposób dyktowany swoimi przekonaniami. Pojęcie „praktyka”, użyte w art. 9 ust. 1, nie obejmuje bowiem każdego aktu motywowanego lub zaistniałego pod wpływem przekonań.

Na przykład, nie uznano za akt normalnej praktyki demonstracji antyaborcyjnej w postaci modlitwy na korytarzu kliniki, a grzywna za zakłócanie spokoju, którą ukarano demonstrantów, nie została uznana za niedozwoloną ingerencję w wolność gwarantowaną przez Konwencję<sup>42</sup>.

Zgodne z wolnością religii są niektóre obowiązki, wynikające z poddania się określonym regułom zachowania, ustalonym w celu zapewnienia poszanowania praw i wolności innych osób. Przy korzystaniu ze swobody praktykowania religii jednostka może mieć obowiązek uwzględnienia swojej specyficznej sytuacji. Taką sytuacją jest na przykład pozostawanie w stosunku podległości dyscyplinarnej w armii państwowej. Państwa mają bowiem prawo do przyjmowania dla swych armii unormowań dyscyplinarnych, zakazujących tego czy innego typu postępowania, w szczególności postawy wrogiej wobec ustalonego porządku. Podjęcie służby w takiej armii stanowi akceptację systemu dyscypliny wojskowej, który ze swej natury zakłada możliwość poddania niektórych praw i wolności członków sił zbrojnych ograniczeniom, jakich nie dałoby się nałożyć na osoby cywilne. Wyciągnięcie konsekwencji z faktu nieprzestrzegania dyscypliny wojskowej nie stanowi więc ingerencji w wolność religijną, nawet jeśli nieposłuszeństwo to polega na przynależności do ruchu religijnego, o ile jego działalność może zagrażać równowadze w armii<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> DR 24,137.

<sup>42</sup> Dec. M. Van Schijndel i in. v. Holandia, 1997.

<sup>43</sup> Orz. Kalac; Larissis, Mandalaris, Sarandis; Grigoriades v. Grecja, 1997, RJD1997-VII, par. 45.



Nie podlega dyskusji, iż omawiany przepis chroni każdą osobę także przed obowiązkiem bezpośredniego udziału w czynnościach religijnych wbrew swojej woli i gdy nie należy ona do wspólnoty religijnej, która je organizuje<sup>44</sup>. Podstawowym warunkiem wolności wyznania jest dobrowolne uczestnictwo w aktywności religijnej. Tak więc Konwencja gwarantuje nie tylko prawo praktykowania religii, ale także chroni przed przymusowym uprawianiem praktyk religijnych.

### *Nauczanie (problem prozelityzmu)*

Z wolności manifestowania religii czy przekonań wynika również prawo do podejmowania prób przekonania do swojej wiary innych ludzi, w szczególności przez nauczanie. Bez tego bowiem wolność zmiany religii lub przekonań, o której mowa w art. 9, pozostałaby martwą literą<sup>45</sup>.

Wiadomo, iż nie chroni ono jednak każdego aktu motywowanego lub inspirowanego przez religię lub przekonanie. Nie jest dopuszczalny tzw. prozelityzm uprawiany niewłaściwymi metodami. Państwa mają prawo wprowadzić odpowiedzialność karną za używanie niewłaściwych sposobów realizacji swojego prawa do nauczania<sup>46</sup>.

W orzeczeniu w sprawie Kokkinakis przeciw Grecji Trybunał zdefiniował taki karalny prozelityzm jako „stanowiący wypaczenie, czy deformację prawdziwej ewangelizacji, dawania chrześcijańskiego świadectwa, opisaną przez Światową Radę Kościołów, w raporcie z 1956 r., jako istotną misję i odpowiedzialność każdego chrześcijanina i każdego kościoła”<sup>47</sup>. W odróżnieniu od niej, niedozwolony prozelityzm przyjmuje formy „działalności oferującej materialne, czy socjalne korzyści, celem pozyskiwania kościołowi nowych członków, bądź wywierania niestosownej presji na ludzi będących w strapieniu lub potrzebie; może nawet polegać na użyciu przemocy lub praniu mózgow, wykorzystywaniu nędzy, niskiego intelektu czy braku wykształcenia; w każdym razie nie daje się on pogodzić z poszanowaniem wolności myśli, sumienia i religii innych osób”<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Rap. Darby v. Szwecja, 1989, A. 187, par. 51.

<sup>45</sup> Orz. Kokkinakis, par. 31, 48; rap. Larissis..., par. 68.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, par. 48.

Wobec takich zachowań państwo ma prawo ingerencji pod warunkiem, że jest ona „przewidziana przez prawo”, ukierunkowana na jeden bądź więcej prawowitych celów wymienionych w ust. 2 art. 9 Konwencji oraz „konieczna w demokratycznym społeczeństwie”<sup>49</sup>.

Co również istotne nauczanie religii powinno się odbywać w ramach określonych prawnie. Nie uznano za właściwe nauczania religii przez nauczyciela podczas lekcji innego przedmiotu<sup>50</sup>.

Z zagadnieniem prawa do nauczania religii wiąże się ponadto problem nauki religii w szkołach publicznych oraz umieszczanie oceny z religii na świadectwach szkolnych i wliczanie jej do średniej ocen<sup>51</sup>, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego opracowania.

### **Ograniczenia wolności religijnej**

Konwencja chroni dwie sfery religijności człowieka: wewnętrzną, obejmującą prawo posiadania i zmiany wyznania lub przekonań, oraz zewnętrzną, polegającą na manifestowaniu indywidualnie lub zbiorowo, publicznie i prywatnie swego wyznania lub przekonań, przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne.

Ograniczenia (ingerencja państwa) są tu, co do zasady, dopuszczalne, ale tylko w granicach, o których jest mowa w ustępie drugim art. 9 Konwencji. Wynika z niego, że mogą one dotyczyć wyłącznie prawa do uzewnętrzniania religii lub poglądów – nie zaś samego ich posiadania. Wkroczenie w samą sferę duchową jest więc niedopuszczalne, a prawo jednostki ma w tym zakresie charakter absolutny<sup>52</sup>.

### **Niedozwolona ingerencja państwa**

Z art. 9 ust. 1 Konwencji wynika, w szczególności, obowiązek powstrzymania się od ingerencji w modlitwę i obrzędy połączone z modlitwą<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Tamże, par. 36.

<sup>50</sup> Por. przypis nr 41.

<sup>51</sup> Por. punkty dot. dyskryminacji na tle religijnym i praw rodziców.

<sup>52</sup> Frankowski, Goldman, Łętowska, *dz. cyt.*, s. 173, Sp. Darby v. Szwecja, 1989, A. 187, par. 44.

<sup>53</sup> Dec. A.R.M. Chappell v. WB, 1987; Frisoff v. WB, 1992; Pendragon v. WB, 1998.

Prawo do wolności religii – tak jak jest ono gwarantowane na podstawie Konwencji – wyklucza też jakąkolwiek kompetencję dyskrecjonalną po stronie państwa w zakresie określania, czy przekonania religijne lub środki używane do wyrażania takich przekonań są prawowite<sup>54</sup>. Państwo nie może ani przymuszać do jakiegoś wyznania, ani go zabraniać.

### *Prawa rodziców*

Z zakresu art. 9 wyłączona jest indoktrynacja religijna państwa. W sprawie *Danish Sex Education* Trybunał podkreślił: „Państwu nie wolno uprawiać indoktrynacji, która nie respektuje religijnych i filozoficznych przekonań rodziców”<sup>55</sup>. Tezę tę wyprowadził w oparciu o art. 2 Pierwszego Protokołu Dodatkowego, szczególnie chroniący prawa rodziców, ale również o art. 8 i 10 Konwencji oraz z jej ogólnego ducha. Zastrzegł równocześnie, że nie można domagać się zwolnienia z obowiązku posyłania dzieci do szkół, motywując to przyczynami religijnymi. Tak daleko idący wpływ rodziców na nauczanie został wykluczony<sup>56</sup>.

Zbliżonego problemu dotyczyły skargi przeciwko Szwecji, gdzie przewiduje się obligatoryjną naukę religii. Zarzucano w nich przymus uczęszczania na lekcje religii, stosowany wobec dzieci ateistów i rodziców nie życzących sobie tego. Komisja uznała, że nie ma ingerencji w korzystanie z wolności religii, jeśli nauczanie takie jest zgodne z prawem krajowym, a dana osoba jest w dużej mierze z niego zwolniona i nie podlega indoktrynacji religijnej<sup>57</sup>.

Podobnie Trybunał odniósł się do obowiązku udziału dzieci w lekcjach edukacji moralnej i społecznej w Luksemburgu uznając, że nie jest to ingerencja w korzystanie ze swobody myśli lub sumienia<sup>58</sup>.

Inną sprawą, z zakresu ingerencji w prawa rodziców i równocześnie dotyczącą zagadnienia konfliktu prawa państwowego z wolnością religii, jest problem zakazu, pod groźbą sankcji karnych,

---

<sup>54</sup> Manoussakis, par. 47.

<sup>55</sup> Sp. Kielsen i in. v. Dania 1976.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Dec. Angelini v. Szwecja, 1986 DR 51/41; C.J. i córki v. Polska 1996 DR 84-A/46.

<sup>58</sup> Dec. Bernard i in. v. Luksemburg, 1993 DR 75/57.

karcenia dzieci przez rodziców. Tutaj także uznaje się, iż nie jest to ingerencja w prawa rodziców na podstawie art. 9 Konwencji, nawet w sytuacji, gdy twierdzą oni, że ich przekonania religijne wymagały zastosowania takich środków dyscyplinarnych<sup>59</sup>.

### *Kościół państwowy*

Konwencja, zalecając neutralność państwa w sprawach religii, nie wyklucza jednak istnienia kościoła państwowego, tak jak ma to miejsce w Wielkiej Brytanii czy w krajach skandynawskich, pod warunkiem, że przynależność do niego nie jest przymusowa. Jak to wynika z art. 9 ust. 2 – prawo do zmiany wyznania jest częścią omawianej wolności. Nikt nie może być zmuszany do pozostawiania członkiem kościoła państwowego. Obowiązkiem państwa jest także zagwarantować prawo wystąpienia z niego<sup>60</sup>. W ten sposób rozwiązuje się między innymi problem odmowy płacenia podatku kościelnego, gdyż każdy, kto sprzeciwia się obciążaniu go tym podatkiem, ma prawo wystąpić z kościoła, którego nie chce „utrzymywać”.

Nie jest też dopuszczalne nakładanie przez państwo obciążeń finansowych na rzecz kościoła mającego oficjalny status kościoła państwowego na obywateli nie będących jego członkami<sup>61</sup>.

### *Sprzeciw sumienia*

Art. 9 Konwencji równoległe z wolnością religii gwarantuje wolność sumienia. Tutaj najbardziej kontrowersyjną sprawą jest akceptowalność sprzeciwu sumienia, jako uzasadnienia zwolnienia z obowiązku odbycia służby wojskowej. Sprawy osób, ubiegających się na tej podstawie o służbę zastępczą, rozpatrywane są jednak nie na gruncie art. 9 Konwencji, ale 4 ust. 3b, który mówi o zakazie pracy przymusowej (w tych kategoriach rozpatruje się służbę wojskową). Jednakże „praca przymusowa lub obowiązkowa” w rozumieniu tego artykułu nie obejmuje „żadnej służby” o charakterze wojskowym bądź wymaganej zamiast niej w tych krajach, które uznają prawo odmowy służby wojskowej ze względu na przekonania.

---

<sup>59</sup> Dec. Seven Individuals v. Szwecja, 1982 DR 29/104.

<sup>60</sup> Decyzja Europejskiej Komisji Praw Człowieka 10616/83 z 4 grudnia 1984 r.

<sup>61</sup> Orz. Darby v. Szwecja, 1990.

Konwencja pozostawia więc uznaniu państwa, czy będzie ono respektować prawo do sprzeciwu wobec odbywania służby wojskowej, ze względów sumienia, oraz przyznanie takim osobom prawa do zastępczej służby cywilnej.

Istotne jest, iż z prawa do odmowy służby wojskowej ze względów sumienia nie wynika w żaden sposób prawo zwolnienia z odbycia służby zastępczej. Komisja nie zakazuje państwom karania osób odmawiających takiej służby<sup>62</sup>.

Analiza orzecznictwa prowadzi również do wniosku, że z art. 9 Konwencji nie wynika, w żaden sposób, prawo duchownych do zwolnienia ze służby wojskowej<sup>63</sup>.

Konwencja nie przewiduje zatem obowiązku unormowania służby zastępczej w ustawodawstwie krajowym. W konsekwencji należy przyjąć, iż religijne i światopoglądowe przeszkody w odbywaniu służby wojskowej nie doznają ochrony na tle Konwencji<sup>64</sup>.

### Dopuszczalna ingerencja

W kwestii dopuszczalności ingerencji w wolność religijną organy strasburskie przyjęły stanowisko, iż „tak jak o moralności, w pojęciu łączącym się z ‘prawami innych’, podobnie nie można mówić w Europie o jednolitej koncepcji dotyczącej miejsca religii w społeczeństwie. Koncepcje te mogą różnić się nawet w poszczególnych państwach. Z tego powodu nie można również znaleźć spójnej definicji dopuszczalnych ingerencji, a państwom jest pozostawiony pewien margines swobody w ocenie ich konieczności i stopnia dopuszczalności”<sup>65</sup>.

W społeczeństwie demokratycznym, w którym współistnieją kilka religii pośród jednej i tej samej ludności, aby pogodzić interesy różnych grup i zapewnić poszanowanie przekonań każdej osoby, państwo może uznać za konieczne podjęcie środków represjonujących pewne formy zachowania, łącznie z przekazywaniem informacji i idei, jeśli uważa je za niezgodne z poszanowaniem swobody

---

<sup>62</sup> Sp. X. v. Niemcy, 1977 DR 9/203; A. v. Szwajcaria, 1984 DR 38/219; Johansen v. Norwegia, 1985 DR 44/155; Autio v. Finlandia DR 72/245, etc.

<sup>63</sup> Rap. Grandrath v. Niemcy 1967.

<sup>64</sup> Frankowski, Goldman, Łętowska, *dz. cyt.*, s. 176.

<sup>65</sup> Sp. Otto-Preminger, A. 295 par. 56.

myśli, sumienia i wyznania innych<sup>66</sup>. Celem państwa, represjonującego takie zachowania, staje się wtedy ochrona prawa obywateli do tego, aby nie być znieważanym w swych uczuciach religijnych w rezultacie publicznego wyrażania poglądów przez inne osoby, a więc „ochrona praw i wolności innych osób”.

Za takie naruszenie poszanowania uczuć religijnych wiernych Trybunał uznał na przykład, prowokacyjne przedstawianie obiektów czci religijnej, jako złośliwe pogwałcenie ducha tolerancji, który jest koniecznym składnikiem demokratycznego społeczeństwa. Co do zasady, można więc uznać za konieczne, w niektórych demokratycznych społeczeństwach, sankcjonowanie czy nawet zapobieganie niestosownym napaściom na obiekty czci religijnej, zawsze pod warunkiem, że wszelkie „formalności”, „warunki”, „ograniczenia”, nakładane „sankcje” będą proporcjonalne do realizowanego celu prawowitego<sup>67</sup>.

Równocześnie państwa uprawnione są do kontroli, czy ruch lub stowarzyszenie działające na pozór w celach religijnych nie wyrządza szkody społecznej<sup>68</sup>.

#### *Margines swobody w ocenie konieczności ingerencji*

Trybunał w swoim orzecznictwie stale potwierdza istnienie pewnego marginesu swobody, z którego mogą korzystać państwa przy ocenie istnienia oraz stopnia, konieczności ingerencji<sup>69</sup>. Jest to jednak zawsze przedmiotem kontroli ze strony organów europejskich. Obejmuje ona zarówno przepisy jak i decyzje wykonawcze podjęte na ich podstawie, nawet te ferowane przez niezawisłe sądy. Zadaniem Trybunału jest ocena, czy środki podjęte na poziomie krajowym były, co do zasady, usprawiedliwione i proporcjonalne. Przy ustalaniu zakresu swobody Trybunał musi wziąć pod uwagę potrzebę zapewnienia rzeczywistego pluralizmu religijnego w demokratycznym społeczeństwie.<sup>70</sup> Zasadą jest również, że zastosowane w ten sposób środki muszą być proporcjonalne do uprawnionego celu<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> Sp. Kokkinakis.

<sup>67</sup> Otto – Preminger Institute, par. 47-49.

<sup>68</sup> Sp. Manoussakis i inni v. Grecja, 1996, par. 40.

<sup>69</sup> Np. Sp. Wingrove v. WB 1996, par. 58.

<sup>70</sup> Sp. Manoussakis, par. 44-53, raport Pentidis i inni v. Grecja, 1997.

<sup>71</sup> Orz. Otto – Preminger – Institut v. Austria, 1994, A. 295, par. 47.

O tym, czy dany środek był konieczny i proporcjonalny, rozstrzyga się na gruncie okoliczności i specyfiki danej sprawy. *Ex ante*, do takiej oceny może być pomocna analiza bogatego orzecznictwa, dotyczącego najróżniejszych przejawów życia społecznego, począwszy od rozwiązań administracyjnych, a skończywszy na przepisach nawet rangi konstytucyjnej, którego jednak nie sposób tutaj przedstawić.<sup>72</sup>

*Warunek, aby stosowane środki były „przewidziane przez prawo”*

Wymóg, aby ograniczenia nakładane przez państwo na korzystanie z wolności religijnej miały umocowanie prawne, sugeruje, iż chodzi o przepisy wyłącznie rangi ustawowej. Jednakże praktyka organów europejskich wykazała, że sformułowania wielu ustaw nie są wystarczająco precyzyjne, wiele aktów prawnych zawiera terminy, które są w mniejszym lub większym stopniu niejasne. W takich sytuacjach Trybunał odsyła do ustalonej praktyki interpretacji i stosowania takich aktów, zwłaszcza gdy istnieje ustalone orzecznictwo, publikowane i dostępne w taki sposób, że daje możliwość regulowania według niego swego postępowania<sup>73</sup>. Stąd działania państwa mogą być uznane za usprawiedliwione także wtedy, gdy nie wynikają wprost z przepisów prawnych, ale z ustalonej praktyki ich stosowania.

*Warunek konieczności ochrony „porządku publicznego”.*

Analiza sprawy Manoussakis i in. przeciwko Grecji pozwoliła Trybunałowi zauważyć, iż aczkolwiek pojęcie „porządku publicznego” posiada elementy, które są wspólne demokratycznym społeczeństwom w Europie, jego substancja różni się, zależnie od cech narodowych. Dlatego państwa mają również tutaj prawo swobodnej oceny, czy dane zachowanie może, w danym społeczeństwie, stanowić zagrożenie dla utrzymania porządku publicznego<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Por. np. Sp. Serif v. Grecja, 1999; JLA v. Francja 2000, etc. Bogatą listę takich orzeczeń podaje publikacja *Digest of Strasbourg Case – Law relating to the European Convention on Human Rights*, vol. 3 (art. 7-12) wyd. przez Carl Heymans – Verlag KG.

<sup>73</sup> Kokkinakis, par. 40-41.

<sup>74</sup> Manoussakis, par. 39

*Warunek „konieczności w demokratycznym społeczeństwie”*

Tutaj Trybunał konsekwentnie pozostawiał państwu pewien margines swobody w ocenie istnienia i zakresu konieczności ingerencji, zastrzegając sobie jedynie prawo kontroli zasadności i proporcjonalności podjętych działań<sup>75</sup>. Ważne jest przy tym wykazanie rzeczywistej, naglącej potrzeby społecznej zastosowania podjętych środków dla ochrony praw i wolności innych osób.

Przykładem może być sprawa dotycząca działań władz greckich, w postaci uznania za przestępstwo i objęcia sankcją karną prowadzenie domu modlitwy bez uprzedniego zezwolenia. Komisja odebrała to, po pierwsze jako reakcję nieproporcjonalną do celu, a ponadto, nie potrafiła odnaleźć ważnej potrzeby społecznej na jej uzasadnienie. Rozstrzygająca była w tym wypadku dysproporcja między sankcjonowanym zachowaniem a karą, będącą poważnym pogwałceniem podstawowej wolności wyrażania swojej religii<sup>76</sup>. Konwencja nie zakazuje wymagania uprzedniego zezwolenia na otwarcie kościoła lub domu modlitwy, ale system autoryzacji musi wiązać się z koniecznymi gwarancjami prawnymi i być stosowany ostrożnie<sup>77</sup>.

Komisja nie uznała też za usprawiedliwioną konieczną potrzebą społeczną nałożenie na parlamentarzystów obowiązku złożenia przysięgi, wyrażającej utożsamienie się z określonym światopoglądem, pod groźbą pozbawienia mandatu posła<sup>78</sup>.

**Rozwiązania krajowe nie stanowiące ingerencji  
w wolność religijną**

Bogate orzecznictwo organów strasburskich pozwala również na zorientowanie się, jakiego rodzaju przepisy państwowe nie stanowią ingerencji w prawo do wolności religii i sumienia.

W szczególności, za zgodne z wolnością religii uznane zostały niektóre obowiązki wynikające z poddania się określonym regułom zachowania, ustalonym w celu zapewnienia poszanowania praw i wolności innych osób oraz utrzymania porządku publicznego

---

<sup>75</sup> Kokkinakis, Manoussakis i in.

<sup>76</sup> Manoussakis.

<sup>77</sup> Kokkinakis, Manoussakis i in.

<sup>78</sup> Rap. Buscarini RJD 1999.



(obowiązek nauczyciela przestrzegania godzin pracy, które były dla niego godzinami modlitwy – Dec. X. v. Wielka Brytania, 1981; obowiązek używania kasku przez motocyklistów, który był zaskarżony jako sprzeczny z religijnym nakazem noszenia turbanu przez Sikh'ów – Dec. v. Wielka Brytania, 1978; albo regulacje dotyczące sposobu ubierania się na świeckim uniwersytecie, zawierające zakaz zasłaniania twarzy – Dec. Karaman v. Turcja, 1993; czy przepisy administracji więziennej zakazujące zapuszczania bród lub też obowiązek podporządkowania się regułom dyscypliny szkolnej, na przykład poprzez udział w pochodzie z okazji święta narodowego – rap. Valsamis v. Grecja 1995; Esfratiou v. Grecja, 1996, etc.).

Konwencja nie gwarantuje więc prawa odmowy podporządkowania się obowiązkowi, wynikającemu z prawa krajowego, który stosuje się w sposób neutralny i powszechny z punktu widzenia wolności sumienia.

Problem może pojawić się jedynie, gdy prawo krajowe gwarantuje pewne powszechnie stosowalne prawa, a władze wyraźnie powołują się na wyznanie danej osoby odmawiając jej korzystania z tych praw (np. zwolnienia z obowiązku służby wojskowej)<sup>79</sup>. Wtedy mamy do czynienia z dyskryminacją zakazaną przez Konwencję<sup>80</sup>.

### *Przepisy podatkowe*

Podobnie, za zgodny z wolnością religijną uznano obowiązek przestrzegania powszechnych przepisów podatkowych. Problem ten pojawiał się wielokrotnie przed organami europejskimi.

W sprawie przeciwko Hiszpanii z 1992 r., a wcześniej przeciw Wielkiej Brytanii z 1983 r., jednoznacznie podkreślono, iż prawo do wolności religijnej nie gwarantuje kościołom ani ich wyznawcom, statusu podatkowego innego, niż mają pozostali podatnicy. Nie obejmuje zwłaszcza uprawnienia do zwolnienia miejsc modlitwy z wszystkich podatków<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Rap. Tsirlis i Kouloumpas v. Grecja, 1996 RJD 1997-III, par. 117-118.

<sup>80</sup> Zakaz jakiegokolwiek dyskryminacji, w tym ze względu na religię, statuje art. 14 Konwencji.

<sup>81</sup> Dec. Iglesia Bautista „El Salvador” i Ortega Moratilla v. Hiszpania DR 72/256; Dec. C. v. WB 1993, DR 37/142.

Nie przyznano także ochrony Holendrowi, który – wierząc w predestynację – odmawiał płacenia składek na obowiązkowe ubezpieczenia społeczne<sup>82</sup>.

Część skarżących próbowała z art. 9 Konwencji wywodzić swoje prawo do płacenia niższych podatków, ze względu na sprzeciw sumienia wobec przeznaczania części sumy podatkowej na potrzeby zbrojeniowe. Rozwiewając te wątpliwości, Komisja jednoznacznie stwierdziła, że obowiązek podatkowy nie zawiera w sobie żadnych specyficznych implikacji w sferze sumienia. Jest neutralny. Dodatkowo prawo do pobierania podatków jest wprost przyznane w Konwencji i przypisane państwu przez art. 1 Pierwszego Protokołu<sup>83</sup>.

Kontrowersje wzbudzała również kwestia powszechnego podatku kościelnego wspierającego wyznanie inne niż własne<sup>84</sup>. Komisja uznała, iż art. 9 Konwencji chroni wszystkich od przymusu bycia włączonym bezpośrednio w praktyki religijne, a nałożenie obowiązkowego podatku, z przeznaczeniem na działalność religijną danego kościoła, jest takim działaniem. Kompleksowość prawa podatkowego nie może zwalniać państwa od obowiązku respektowania praw i wolności obywateli. Nie ma także znaczenia wysokość podatku, bo wolność religijna nie podlega ocenie z finansowego punktu widzenia.

Ewolucja poglądów w Komisji przyniosła stwierdzenie, iż obowiązek płacenia podatków ogólnych, w których nie ma mowy o specyficznych celach religijnych, nie może być źródłem nieporozumień odnośnie wolności wyznania, nawet jeśli państwo wykorzystuje pochodzące z niego środki na wspieranie działalności religijnej. W przypadku bowiem podatków ogólnych nie ma bezpośredniego powiązania między indywidualnym podatnikiem a wkładem państwa w finansowanie działalności religijnej<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Sp. 2988/66 v. Holandia.

<sup>83</sup> J. Abr. Frowein, *Freedom of Religion in the Practise of the European Commission and Court of Human Rights*, w: „Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht” red.V. Bruns, Max-Planck-Institut, 1986, s. 254.

<sup>84</sup> Sp. Darby v. Szwecja.,

<sup>85</sup> Sp. E. i G.R. v. Austria; Gottesman v. Szwajcaria;

## **Gwarancje wolności sumienia i wyznania na gruncie Konwencji Europejskiej**

Za podstawową gwarancję prawa do wolności religii Komisja uznała możliwość rezygnacji z pracy, jeśli jej godzin lub obowiązków nie da się pogodzić z przekonaniami religijnymi. Tym samym odmowa respektowania godzin pracy lub wypełniania określonych obowiązków, chociaż motywowana przekonaniami religijnymi, nie może być uznana za podlegającą ochronie na podstawie art. 9 ust. 1<sup>86</sup>, zaś zwolnienie z pracy za taką odmowę nie jest naruszeniem Konwencji, jeśli odmowa ta nie jest bezpośrednim wyrażeniem przekonań<sup>87</sup>.

Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w stosunku do kościoła, którego jest się członkiem, jest gwarantowane przez możliwość wystąpienia z tego kościoła<sup>88</sup>. Chodzi tu zwłaszcza o sytuacje, gdy wyznawca danej religii kwestionuje powinności nałożone na niego przez władzę religijną, której podlega z racji wyznania. Nie dają one podstaw do skarg na naruszenie Konwencji, dlatego, że kościół ma swobodę egzekwowania jednolitego zachowania się w sprawach religijnych<sup>89</sup>. Państwa nie mają więc obowiązku zapewnienia, w granicach swojej jurysdykcji, swobody religii kapłanom i członkom kościołów. Korzystają z niej oni, jeśli mogą opuścić kościół w razie konfliktu między obowiązkami, a przekonaniami<sup>90</sup>.

Jedną z gwarancji tego prawa jest także możliwość korzystania z ochrony prawnej mienia ruchomego i nieruchomego przeznaczonego do realizacji swobody wyznawania religii<sup>91</sup>.

### **Pozytywne obowiązki państwa**

Komisja podkreśla, iż z art. 9 Konwencji płyną również dla państwa określone obowiązki pozytywne, niezbędne dla skutecznego poszanowania praw zagwarantowanych tym artykułem, obejmujące

---

<sup>86</sup> Dec. Konttinen v. Finlandia, 1996, A/68.

<sup>87</sup> Dec. Knudsen v. Norwegia, 1985 DR 42/247

<sup>88</sup> Dec. Spets i in. v. Szwecja, 1994 nie publ.

<sup>89</sup> Sp.10901/84 v. Niemcy.

<sup>90</sup> Dec. X. v. Dania, 1976 DR 5/157; Karlson v. Szwecja, 1988 DR 57/172.

<sup>91</sup> Rap. „Tis Panaghias” RJD 1997-VIII; Iglesia Bautista...; Ortega Moratilla.

środki, których celem jest zapewnienie poszanowania religii, nawet w stosunkach między osobami prywatnymi. Do takich środków można zaliczyć instrumenty prawne, pozwalające zagwarantować wolność od zakłóceń w modlitwie<sup>92</sup>.

Innym obowiązkiem, należącym do tej kategorii, jest zapewnienie możliwości kontaktu z osobą duchowną więźniom, którzy się tego domagają<sup>93</sup>.

Należy również respektować zasady odżywiania się wypływające z przekonań. Początkowo Komisja miała co do tego wątpliwości, lecz obecnie wydaje się, iż jest to w pełni akceptowane, oczywiście w rozsądnych granicach<sup>94</sup>.

Jeśli chodzi o przestrzeganie godzin modlitwy, Komisja twierdzi, że państwa mają obowiązek wziąć pod uwagę specyficzną sytuację muzułmanów<sup>95</sup>.

Te kilka przykładów obrazuje, iż takie pozytywne obowiązki mogą wypływać z różnych aspektów wolności myśli, sumienia i religii.

#### *Dopuszczalna krytyka cudzych przekonań*

Konwencja, chroniąc prawo każdej jednostki do wolności religijnej, nie może jednak zagwarantować, że osoby, które zdecydowały się korzystać ze swobody wyznawania religii, niezależnie od tego, czy należą do większości czy mniejszości religijnej, będą wolne od krytycyzmu. Muszą one tolerować i akceptować negowanie ich przekonań, a nawet propagowanie zasad wrogich ich wierze.

Jednak państwo może być odpowiedzialne za sposób, w jaki doktryny i przekonania religijne są sobie przeciwstawiane, szczególnie jeśli chodzi o zapewnienie spokojnego korzystania z prawa z art. 9 Konwencji. Może uznać za konieczne represjonowanie niektórych form zachowania, zwłaszcza takich, które są niezgodne z poszanowaniem praw i wolności innych lub uniemożliwiają korzystanie z nich. Za takie zachowanie uznano przedstawianie przedmiotów

---

<sup>92</sup> Dec. Dubowska i Skup v. Polska, 1997 – dot. braku właściwych prawnych środków ochrony przed obrazą uczuć religijnych (Matka Boska Częstochowska w masce gazowej na okładce „Wprost”); sp. X. i Y. v. Holandia, 1995.

<sup>93</sup> CD 23, 1, 8; DR 1, 41.

<sup>94</sup> DR 5,8.

<sup>95</sup> DR 22, 27.

czci religijnej w sposób prowokacyjny, jako dokonane w złym zamiarze pogwałcenie ducha tolerancji, jaki musi cechować społeczeństwo demokratyczne. Oczywiście aktualne są tutaj wymagania art. 9 ust. 2 dotyczące takich ograniczeń. Prawowitym celem ingerencji państwa jest wtedy ochrona prawa obywateli do tego, by nie być znieważanymi w swych uczuciach religijnych, w rezultacie publicznego wyrażania poglądów przez inne osoby<sup>96</sup>.

### **Konflikt wolności religijnej z innymi wolnościami**

Z tematem prawa do uzewnętrzniania swoich przekonań wiąże się też problem wzajemnego zachodzenia na siebie zakresów różnych wolności, gwarantowanych Konwencją, głównie wolności słowa, wolności zgromadzeń czy wolności stowarzyszania się.

O tym, która z nich ma charakter główny, a która tylko posiłkowy, decyduje specyfika danej sprawy. Przykładowo, w razie demonstracji w formie pochodu, prawu do swobody religii przyznano charakter jedynie posiłkowy w stosunku do wolności zgromadzeń<sup>97</sup>. Podobnie zakaz publikacji książki uznano za złamanie art. 10 Konwencji (wolność słowa), które tylko w niewielkim stopniu dotyka art. 9<sup>98</sup>.

Nie okazało się możliwym osiągnięcie wyczerpującej definicji tego, co stanowi dopuszczalną ingerencję w korzystanie z prawa do wolności ekspresji tam, gdzie jest ona skierowana przeciwko uczuciom religijnym innych osób. Pewien margines oceny, w świetle sytuacji panującej lokalnie w danym czasie, musi być pozostawiony władzom krajowym, które mają również obowiązek uwzględnienia interesów społeczeństwa jako całości. W orzeczeniu *Otto – Preminger – Institut v. Austria*, sztandarowej sprawie dotyczącej tej kwestii, rozpatrzono problem konfliktu wolności słowa i wolności religii, jaki pojawia się w kontekście dozwolonej krytyki. Trybunał zaznaczył, że „każda osoba, korzystająca z praw i wolności zawar-

---

<sup>96</sup> Sp. *Otto – Preminger Institute v. Austria*, 1994.

<sup>97</sup> Dec. Plattform „Ärcte für das Leben” v. Austria, 1985 DR 44/65; A.R. M. Chappell v. WB, 1987 DR 53/241.

<sup>98</sup> Dec. Adm. 6794/74, za: *Digest of Strasbourg Case – Law relating to The European Convention on Human Rights*, vol. 3 (art. 7-12) wyd. przez Carl Heymans – Verlag KG, s. 375.

tych w art. 10 Konwencji (wolność słowa), bierze na siebie „obowiązki i odpowiedzialność”. Do nich – w sferze opinii i przekonań religijnych – należy unikanie, w miarę możliwości, wyrażen, które niepotrzebnie obrażają innych, naruszając ich prawa.<sup>99</sup>

### Dyskryminacja na tle religijnym

Zakaz dyskryminacji ze względów religijnych nie wypływa bezpośrednio z treści art. 9 Konwencji. Stanowi o nim art. 14, który nakazuje zapewnienie korzystania z praw i wolności gwarantowanych Konwencją bez jakiegokolwiek dyskryminacji oraz art. 17, zabraniający angażowania się w jakiegokolwiek działanie, którego celem jest zniszczenie praw i wolności ustalonych Konwencją, a także ograniczenie ich w większym stopniu, niż Konwencja to dopuszcza. Jest więc także integralnie związany ze swobodą posiadania i manifestowania religii lub przekonań.

Nie wszystkie jednak działania godzące w tę swobodę są uznawane za niedozwoloną dyskryminację. Bogate orzecznictwo pozwała poznać pogląd organów strasburskich także na ten aspekt sprawy.

W sprawie *Hoffmann v. Austria* z 1993 r. dopatrzoneo się dyskryminacji religijnej w sferze życia rodzinnego na skutek uznania wyznania matki (świadek Jehowy) za negatywną przesłankę przyznania jej opieki nad dziećmi (Trybunał uznał wprawdzie argument, że występujący w tym wyznaniu zakaz transfuzji krwi, może rodzic pewne wątpliwości, co do skuteczności opieki, ale dopatrzył się rażących dysproporcji między środkiem, a celem). Dało to asumpt do sformułowania generalnej tezy, iż Konwencja nie chroni prawa jednego z rodziców do opieki nad dzieckiem, wbrew woli drugiego, ze względu na różnice przekonań<sup>100</sup>.

Nie uznano natomiast za dyskryminację na tle religijnym odmowy powołania na stanowisko sędziego pewnego księdza; argument, że obowiązki duchowne i sędziowskie nie dają się ze sobą pogodzić, uznano za usprawiedliwiający odmowę takiego powołania<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Sprawa dotyczyła zakazu wyświetlania i konfiskaty filmu „Das Lebeskonzil” jako obrażającego zasady religii, co jest w Austrii przestępstwem.

<sup>100</sup> Także wcześniej sp. 172/56 v. Szwecja.

<sup>101</sup> Sp. 8493/79 v. Belgia.

Nie dopatrzono się także dyskryminacji w stosunku do świadka Jehowy, który ze względu na pełnione przez siebie funkcje religijne domagał się zwolnienia z obowiązku odbycia służby wojskowej, przyznanego duchownym innych wyznań. Uznano tutaj, że pełnione przez niego funkcje miały charakter uboczny w stosunku do wykonywanego zawodu i jako takie nie uzasadniały przyznania prawa do zwolnienia<sup>102</sup>.

Dyskryminacja na tle religijnym była też przedmiotem orzeczenia Trybunału w sprawie Janik v. Polska z 1994 r., gdzie zarzucano dyskryminację z powodu nieuczęszczania dziecka na lekcje religii, która skutkowałą przebywaniem dziecka na korytarzu szkolnym oraz widniejącą na świadectwie ukończenia klasy kreską, ujawniającą fakt niepobierania nauki religii. Trybunał nie dopatrzyl się dyskryminacji, gdyż dziewczynka nie była gorzej traktowana w szkole z powodu nieuczęszczania na religię, a świadectwo nie miało charakteru definitywnego, a jedynie cząstkowy.

### Podsumowanie

Bogactwo problematyki, związanej z treścią prawa do wolności myśli, sumienia i religii, jest ogromne. Dotyczy ona najróżniejszych przejawów życia społecznego i indywidualnego człowieka, tak jak religia oddziałuje na całokształt jego światopoglądu, a przez to określa motywy jego postępowania. Jak trudne jest zagwarantowanie pluralizmu religijnego, nawet w społeczeństwie demokratycznym, świadczy liczba skarg wpływających wciąż do organów europejskich. To generuje ogromną rolę tych organów, które poprzez konkretyzację ogólnych i niedookreślonych przepisów Konwencji, ich interpretację, są w rzeczywistości twórcą tego, co określa się mianem europejskiego standardu praw człowieka.

Bogate orzecznictwo daje możliwość wyrobienia sobie poglądu o tym standardzie i stanowi, z jednej strony, wskazówkę dla państwa, co do przedmiotu ochrony, jej zakresu, dozwolonych odstępstw, a z drugiej, informacje dla jednostki o przysługujących jej prawach, których ochrony może się domagać.

---

<sup>102</sup> Sp. 229/64 v. Niemcy.

Mimo to wciąż padają głosy, iż ochrona ta jest jedynie częściowa i pomija wiele kwestii naprawdę istotnych z punktu widzenia zarówno jednostek, których prawa są naruszane, jak i społeczności religijnych, krajowych, a także społeczności europejskiej.

Praktyka Trybunału Praw Człowieka, na tle art. 9 Europejskiej Konwencji, notuje zaledwie kilka spraw, mających wyraźnie wskazany, w samym orzeczeniu, związek z kwestiami wyznania i religii. Więcej rozstrzygnięć dotyczy pozostałych sfer życia duchowego wymienionych w tym przepisie: poglądów i przekonań filozoficznych czy, ogólniej, światopoglądu. Dodatkowo niektóre ze spraw, które mogłyby być (teoretycznie) potraktowane, jako odnoszące się do wolności sumienia, bywają rozpatrywane jako naruszenie prawa do prywatności (art. 8 Konwencji), nauczania dzieci i zakresu wpływu rodziców na to nauczanie (art. 2 Pierwszego Protokołu), a zwłaszcza prawa do informacji (art. 10 Konwencji) jako, że uzewnętrznianie przekonań (tak religijnych, jak i jakichkolwiek innych) wkracza w sferę „przekazywania wiadomości i idei”, co jest domeną tego artykułu.

S. Frankowski w swoim studium działalności orzeczniczej organów Konwencji Europejskiej, przeprowadzonym przy okazji analizy stosunku Sądu Najwyższego USA do praw i obowiązków obywatelskich, zauważa, że „uderzająca jest skromność i wstrzemięźliwość organów orzekających o naruszeniu praw objętych Konwencją, zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę realia społeczne”.

Konflikty mające „w tle” kwestie religijne są niestety częste i gwałtowne, także w warunkach europejskich. Wystarczy wspomnieć sytuację w Irlandii czy byłej Jugosławii. Religijne odnośniki mają spory o dopuszczalność aborcji, sposób uzewnętrzniania religii w szkołach, uwypuklenie elementów religijnych w działaniu władz publicznych. Wskazanego typu sprawy nie pojawiały się jednak w praktyce organów konwencyjnych i dlatego nie dały podstaw do dopracowania, na szerszą skalę, europejskiego standardu ochrony wolności religijnej, w dotyczącym jej orzecznictwie<sup>103</sup>. Pozostaje mieć nadzieję, że zaległości te, u progu trzeciego tysiąclecia, zostaną w krótkim czasie nadrobione, a prawo każdego człowieka do wolności myśli, sumienia i religii będzie doznawać ochrony tak skutecznej, jak to tylko możliwe.

---

<sup>103</sup> S. Frankowski, *Stanowisko Konwencji Europejskiej*, w: *SN USA prawa i obowiązki obywatelskie*, s. 175-176.



**Grzegorz Żmij**  
**Lublin**

## **Problemy prawne finansowania katolickich szkół wyższych w Polsce**

### **Zagadnienia wstępne**

Zasady finansowania instytucji kościelnych (w tym szkół wyższych) stanowią integralny element szerszej problematyki stosunków między państwem a Kościołem. Wchodzą one w zakres zainteresowania nie tylko prawa kanonicznego, czyli prawa wewnętrznego Kościoła, ale również systemów prawa stanowionego przez państwa, na których terytorium Kościoły rozwija swoją działalność. Z tej racji problematyka finansowania instytucji kościelnych jest przedmiotem jednostronnych jak i dwustronnych umów między kompetentnymi organami władzy kościelnej i państwowej, a w szczególności umów między Stolicą Apostolską i danym państwem. W rezultacie występuje tu zjawisko swoistego „zmieszania” prawa kanonicznego z prawem świeckim<sup>1</sup>.

Działalność katolickich szkół wyższych polega na krzewieniu nauki, wiary i kultury. Jednakże każda z tych szkół chcąc realizować powyższe cele, potrzebuje odpowiednich środków finansowych. Jednostki te działają w oparciu o dwa systemy prawa, tzn. prawo kanoniczne i prawo państwowe. Są one zatem podległe zarówno

---

<sup>1</sup> Por. J. Krukowski, *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Wprowadzenie do problematyki*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 15; T. Pieronek, *Świadomość kościoła w Polsce w sprawie własnych finansów*, w: tamże, s. 149-154; zob. też H. Misztal, *Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim*, w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. 4, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, K. Warchałowski, Lublin 2002, s. 3-30.

zwierzchnictwu Kościoła, jak i państwa. Podmioty te działają w oparciu o zasadę współdziałania dla dobra wspólnego<sup>2</sup>. Współdziałanie to ma swoje uzasadnienie z uwagi na fakt, że członkami Kościoła i państwa są ci sami ludzie, chociaż z innej racji. Są oni członkami społeczności państwowej jako obywatele, natomiast jako wierni należą do społeczności kościelnej. Ponadto zadaniem Kościoła i państwa, mimo że są to społeczności innego typu, jest świadczenie ludziom pomocy w osiąganiu dobra wspólnego, czyli w budowaniu takiego ładu i porządku społecznego, w którym prawa i wolności każdego człowieka są realizowane. We współczesnych warunkach rozwoju życia społecznego taka konieczność istnieje zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa<sup>3</sup>.

Sytuacja prawna szkół wyższych prowadzonych przez Kościół w Polsce zmieniała się wraz z ustrojowymi przemianami państwa, począwszy od odrzucenia w polityce państwowej postulatu o pomoc finansową i prowadzenia polityki wrogiej ich działaniu, aż do zagwarantowania im pomocy na drodze ustawowej<sup>4</sup>. Dziś państwo polskie gwarantuje instytucjom kościelnym pełny udział w życiu społeczno-gospodarczym państwa<sup>5</sup>.

Współcześnie istnieją w Polsce mechanizmy finansowania kościelnych szkół wyższych, opierające się na trzech skoordynowanych filarach. Pierwszym i podstawowym filarem są gwarancje ustawowe, polegające na finansowaniu z budżetu państwa oraz gmin lub ich związków. Drugim filarem są środki kościelne. Trzecim filarem finansów każdej, nie tylko katolickiej uczelni, są dochody z własnej działalności.

Filary te normowane zarówno przez przepisy prawa kanonicznego, jak i prawa polskiego, oraz wewnętrzne, statutowe unor-

---

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat: J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 67-74.

<sup>3</sup> Tamże, s. 72.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat: J. Krukowski, *Systemy relacji między państwem a Kościołem*, w: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 36 i nn.; H. Misztal, *dz. cyt.*, s. 3-30; S. Wielgus, *Uniwersytety katolickie i kościelne instytucje wyższego nauczania*, w: „Przegląd Uniwersytecki” (Dodatek specjalny), Lublin 1996, por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 261-262.

<sup>5</sup> Zob. K. J. Ners, *Zasady finansowania instytucji kościelnych w Polsce*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 135-140.

mowania poszczególnych uczelni, zostaną przedstawione w poniższym artykule.

## 1. Finansowanie przez Państwo

Finansowanie kościelnych szkół wyższych w Polsce przechodziło szereg kolejnych etapów, aby otrzymać obecnie istniejącą formę. Z uwagi na rodzaje katolickich szkół wyższych państwo stosuje różny stopień ich finansowania. Najszerszy wymiar ma finansowanie placówek o charakterze uniwersyteckim. Szczególnie zaś tych, które nabyły prawo do korzystania z finansów państwowych w drodze szczególnej ustawy. Do takich uczelni zaliczają się:

- 1) Katolicki Uniwersytet Lubelski<sup>6</sup>,
- 2) Papieska Akademia Teologiczna<sup>7</sup>.

Inaczej przedstawia się sprawa finansowania wydziałów nauk kościelnych na uniwersytetach państwowych: Uniwersytecie Opolskim, Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Państwo ze swej strony nie zapewnia środków utrzymania dla wszystkich kościelnych szkół wyższych. W Konkordacie z 1993 roku zawarto przepis, stwierdzający, iż Państwo zobowiązuje się dotować KUL i PAT, natomiast stanowisko wobec innych uczelni (tzn. wydziałów teologicznych i seminariów duchownych) zostało pozostawione do rozpatrzenia w terminie późniejszym<sup>8</sup>.

Zgodnie z postanowieniami ustawy *o szkolnictwie wyższym* zawartymi w art. 23 ust. 1, uczelnia może uzyskiwać środki finansowe z:

- 1) budżetu państwa,
- 2) budżetów jednostek samorządu terytorialnego lub ich związków.

---

<sup>6</sup> Ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. *o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa*, Dz. U. Nr 61, poz. 259; art. 15 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. *o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa*, Dz. U. Nr 103, poz. 650; art. 15 ust. 2 Konkordatu.

<sup>8</sup> Por. art. 15 ust. 3 Konkordatu. Zob. też J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 319-320.

Artykuł ten wymienia także inne źródła budżetowania szkół wyższych, ale pozostałe sposoby pozyskiwania środków wykraczają poza kompetencje Państwa w stosunku do katolickich szkół wyższych<sup>9</sup>.

### 1.1. Finansowanie z budżetu państwa

Zgodnie z art. 15 ust. 3 Konkordatu przedmiotem dotacji są dwie uczelnie: KUL i PAT, przy czym jeśli chodzi o ten pierwszy, jest to potwierdzenie aktualnego (podczas podpisania Konkordatu) stanu prawnego, gdyż ustawa o finansowaniu KUL z budżetu Państwa zapewnia finansową pomoc już od roku budżetowego 1992<sup>10</sup>. Co do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, to w momencie podpisania Konkordatu jeszcze nie istniała taka ustawa. Zespół ekspertów powołanych przez Ministra-Szefa Urzędu Rady Ministrów, w swojej opinii z 8 marca 1994 r. orzekł, że będzie to możliwe do realizacji poprzez włączenie tych wydatków do ustawy budżetowej, bez konieczności regulowania tego odrębną ustawą<sup>11</sup>. Pomimo takiego stanowiska jeszcze przed ratyfikacją Konkordatu, to jest przed dniem 26 czerwca 1997 r., Sejm uchwalił specjalną ustawę gwarantującą tej uczelni subwencje finansowe z budżetu państwa na zasadach określonych dla uczelni państwowych, z wyłączeniem dotacji na inwestycje budowlane, co było – jak pisze J. Krukowski – rzeczą całkowicie zbędną, gdyż norma konkordatowa w tej sprawie nadaje się do bezpośredniego stosowania<sup>12</sup>.

Przepisy dwóch wyżej wymienionych ustaw wykluczają dotacje na inwestycje budowlane dla KUL i PAT. Trzeba jednak zauważyć, iż Konkordat nie zawiera klauzuli wyłączającej dotacje na inwestycje budowlane<sup>13</sup>. Warto też dodać, iż przepisy powyższych ustaw

---

<sup>9</sup> Por. art. 23 ust. 1 ustawy z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym, Dz. U. Nr 65, poz. 385.

<sup>10</sup> Zob. ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa.

<sup>11</sup> W. Góralski, W. Adamczewski, *dz. cyt.*, s. 87.

<sup>12</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 149. Por. ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa.

<sup>13</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 148-149; K. Warchałowski, *Szkolnictwo oraz działalność oświatowo-wychowawcza kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 180.

mają charakter przepisów szczegółowych w stosunku do ogólnego unormowania konkordatowego<sup>14</sup>.

Drugie zdanie zawarte w art. 15 ust. 3 Konkordatu zawiera przepis o rozważeniu przez Państwo udzielenia pomocy finansowej odrębnym wydziałom kościelnym<sup>15</sup>. Dodatkowym ograniczeniem tego przepisu w stosunku do art. 15 ust. 1 Konkordatu jest uwzględnienie zaledwie jednej z wyliczonych tam kategorii wyższych uczelni kościelnych, a mianowicie „odrębnych wydziałów”. Prof. Góralski stwierdza, iż nie mają podstaw prawnych obawy, że na podstawie tego przepisu konkordatu mogą żądać dotacji od Państwa np. wyższe seminaria duchowne<sup>16</sup>. Inne stanowisko reprezentuje prof. Krukowski, który pisze, iż strona państwowa nie zobowiązuje się do udzielenia pomocy finansowej dla innych uczelni kościelnych, nie wykluczając seminariów duchownych a jedynie daje obietnicę rozważenia takich możliwości w przyszłości<sup>17</sup>.

Wydziały nauk kościelnych na uniwersytetach państwowych dotowane są na innych warunkach. Jeśli chodzi o Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Opolskim, to na mocy ustawy o jego utworzeniu został on włączony wraz z własną bazą lokalową do tego uniwersytetu. Cała infrastruktura wraz z budynkami wykorzystywanymi przez wydział, jest własnością Kościoła katolickiego, natomiast pozostałe koszty pokrywane są z budżetu państwa<sup>18</sup>. Wydział teologiczny, utworzony na mocy ustawy z dnia 9 lipca 1999 r. *o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, użytkuje obiekty należące do Archidiecezji Warmińskiej. Koszty utrzymania i funkcjonowania tych nieruchomości podzielone zostały między władze kościelne i uczelniane. Bieżące utrzymanie i funkcjonowanie pokrywa uniwersytet, zaś finansowanie inwestycji i remontów powierzone zostało władzom Archidiecezji Warmińskiej<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> W. Góralski, W. Adamczewski, *dz. cyt.*, s. 87.

<sup>15</sup> Por. art. 15 ust. 3 Konkordatu; zob. też J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 149.

<sup>16</sup> Tamże, s. 87-88.

<sup>17</sup> J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 149.

<sup>18</sup> K. Warchałowski, *dz. cyt.*, s. 183; por. art. 5 i 6 ustawy z dnia 10 marca 1994 r., *o utworzeniu Uniwersytetu Opolskiego*, Dz. U. Nr 55, poz. 225.

<sup>19</sup> Tamże, s. 183; por. art. 5 i 6 ustawy z dnia 9 lipca 1999 r. *o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, Dz. U. Nr 69, poz. 762.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który został utworzony na mocy ustawy z dnia 3 września 1999 r. w miejsce Akademii Teologii Katolickiej, posiada trzy wydziały nauk kościelnych: wydział teologii, wydział filozofii chrześcijańskiej i wydział prawa kanonicznego<sup>20</sup>. Finansowanie tych wydziałów, zgodnie z postanowieniami wyżej wymienionej ustawy, realizowane jest ze środków otrzymanych od Państwa na takich samych zasadach jak finansowanie innych wydziałów tego uniwersytetu<sup>21</sup>.

Wydział teologiczny na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, utworzony na mocy uchwały Senatu nr 54/98, w dalszym ciągu zachował posiadany wcześniej status wydziału papieskiego i jest finansowany na takich samych zasadach jak inne wydziały<sup>22</sup>.

Na skutek wyżej przedstawionych unormowań katolickie szkoły wyższe posługują się przepisami ustawy *o szkolnictwie wyższym*, w stosunku do rodzajów dotacji finansowych. Ustawa ta wymienia w art. 24 ust. 1, następujące dotacje<sup>23</sup>:

- 1) dotacje na działalność dydaktyczną uczelni, na kształcenie kadr oraz na badania niezbędne dla prowadzenia działalności dydaktycznej i kształcenia kadr, jak również na utrzymanie uczelni,
- 2) dotacje na inwestycje budowlane uczelni,
- 3) dotacje na badania własne,
- 4) środki na prowadzenie prac badawczych w określonych dyscyplinach i kierunkach naukowych,
- 5) środki na prowadzenie określonych prac badawczych przez pracowników uczelni lub ich zespoły,
- 6) środki na cele szczególne, przyznane na podstawie odrębnych przepisów.

Jak to już zostało wykazane, we wszystkich wypadkach, poza przypadkiem wydziałów kościelnych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ustawy szczegółowe wyłączają dotacje na inwestycje budowlane.

---

<sup>20</sup> K. Warchałowski, *dz. cyt.*, s. 183.

<sup>21</sup> Por. art. 5 ustawy z dnia 3 września 1999 r. *o utworzeniu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, Dz. U. Nr 79, poz. 884.

<sup>22</sup> K. Warchałowski, *dz. cyt.*, s. 183.

<sup>23</sup> Por. art. 24 ust. 1 ustawy z dnia 12 września 1990 r. *o szkolnictwie wyższym*.

O ile przypadek uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego nie potrzebuje dodatkowych unormowań, gdyż jest uczelnią państwową, to do pozostałych uczelni odnosi się art. 25 ust. 1 ustawy *o szkolnictwie wyższym*, zgodnie z którym przepisy art. 24 mogą być stosowane odpowiednio do uczelni niepaństwowej, przy czym wysokość i przeznaczenie dotacji określa Minister Edukacji Narodowej po zasięgnięciu opinii Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego<sup>24</sup>. Takie unormowanie pozwala w pełni korzystać z przepisów ustawy *o szkolnictwie wyższym*. Jest to przepis, do którego odwołuje się pośrednio art. 15 ust. 3 Konkordatu z 1993 r.

Ustawa *o szkolnictwie wyższym* stawia w art. 29 warunek, zgodnie z którym senat uczelni powinien uchwalić plan rzeczowo-finansowy, w oparciu o który prowadzona jest gospodarka finansowa<sup>25</sup>. Jednakże zasady jej prowadzenia pozostawia do ustalenia Radzie Ministrów w drodze rozporządzenia<sup>26</sup>.

Przepisy prawa polskiego określają zasady gospodarki finansowej uczelni wyższej w rozporządzeniu Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1991 r. w sprawie zasad gospodarki finansowej uczelni, zgodnie z którym<sup>27</sup>:

- 1) uczelnia prowadzi samodzielną gospodarkę finansową w ramach środków pochodzących z dotacji budżetowych, przychodów uzyskiwanych z tytułu odpłatnie prowadzonej działalności oraz wpływów z innych źródeł, na podstawie planu rzeczowo-finansowego uwzględniającego kierunki działalności.
- 2) Rektor przedstawia senatowi uczelni, w ramach sprawozdania z działalności, o którym mowa w art. 48 ust. 1 pkt 9 ustawy, roczne sprawozdanie z wykonania planu rzeczowo-finansowego.
- 3) Uczelnia udostępnia informacje zawarte w swoim planie rzeczowo-finansowym właściwemu ministrowi, a także – stosownie do złożonych wniosków – Przewodniczącemu Komii-

---

<sup>24</sup> Por. tamże (art. 25 ust. 1).

<sup>25</sup> Por. tamże (art. 29).

<sup>26</sup> Por. tamże (art. 30).

<sup>27</sup> Por. § 2.1 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1991 r. w sprawie zasad gospodarki finansowej uczelni, Dz. U. Nr 84, poz. 380, ze zm. w Dz. U. z 1991 r. Nr 112, poz. 485.

tetu Badań Naukowych, bankowi finansującemu i izbie skarbowej.

- 4) Uczelnia prowadzi rachunkowość zgodnie z zasadami stosowanymi przez podmioty gospodarcze.

Zgodnie z tymi zasadami prowadzony jest podział środków pochodzących z budżetu państwa, w stosunku do całej działalności uczelni, zgodnie z obowiązującymi ją przepisami<sup>28</sup>.

## 1.2. Finansowanie z budżetu gmin lub ich związków

Ustawa *o szkolnictwie wyższym*, oprócz finansowania z budżetu państwa, wymienia także możliwość dotowania szkół wyższych z budżetu gmin lub ich związków<sup>29</sup>. Sposób wprowadzania takich dotacji nie został jednak nigdzie uszczegółowiony. Wydaje się też, że podlega on ogólnym zasadom zawartym w ustawie *o szkolnictwie wyższym*, oraz rozporządzeniu Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1991 r. w *sprawie zasad gospodarki finansowej uczelni*. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że zgodnie z postanowieniami art. 60 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. *o samorządzie gminnym*<sup>30</sup> za prawidłową gospodarkę finansową gminy odpowiada jej zarząd. Przepis ten daje mu uprawnienie do autonomicznego decydowania, czy i w jaki sposób przewidziane zostaną dotacje na rzecz katolickich szkół wyższych. Można się także powołać na przepis art. 7 ust. 1 pkt 8 i 9, zgodnie z którymi: zaspokajanie zbiorowych potrzeb wspólnoty należy do zadań własnych gminy, w szczególności zaś zadania własne obejmują sprawy: oświaty, w tym szkół podstawowych, przedszkoli i innych placówek oświatowo-wychowawczych, oraz kultury, w tym bibliotek gminnych i innych placówek upowszechniania kultury<sup>31</sup>. Co prawda, z przepisu tego bezpośrednio nie wynika, iż zaspokajanie zbiorowych potrzeb obejmuje także szkoły wyższe. Nie można jednak odmówić uczelniom wyższym, a w tym katolickim, atrybutu placówek rozwoju oświaty i kultury, zatem przepis wyżej

---

<sup>28</sup> Zob. tamże.

<sup>29</sup> Zob. art. 24 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 12 września 1990 r. *o szkolnictwie wyższym*.

<sup>30</sup> Por. art. 60 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. *o samorządzie gminnym*, Dz. U. Nr 13, poz. 74.

<sup>31</sup> Por. art. 7 ust. 1 pkt 8 i 9 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. *o samorządzie gminnym*.



wspomniany dotyczy i ich potrzeb. Pomimo tego, że ani ustawa *o szkolnictwie wyższym*, ani rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1991 r. w *sprawie gospodarki finansowej uczelni* nie mówią, w jaki sposób wyżej przedstawione przepisy odnoszą się do innych jednostek samorządu terytorialnego, to należałoby zasugerować podobną możliwość działania tych jednostek na rzecz katolickich szkół wyższych. Zarówno samorząd powiatowy, jak i wojewódzki posiadają środki i możliwości dofinansowywania takich placówek, jak uczelnie wyższe. Kwestia wykorzystania tych źródeł zależy jednak zazwyczaj od inicjatywy uczelni, chęci podejmowania takiego współdziałania przez jednostki samorządu terytorialnego oraz środków finansowych, jakimi tenże dysponuje.

## 2. Finansowanie przez Kościół

W pewnej części finanse uczelni pochodzą ze środków kościelnych. Nie znaczy to, że podstawą pozyskiwania środków finansowych przez uczelnie katolickie jest dotowanie ich z budżetu Kościoła katolickiego. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę aspekt historyczny tego problemu, udział Kościoła w finansowaniu własnego szkolnictwa wyższego jest bezspornie duży. Podstawowym sposobem są składki wiernych zbierane w wyznaczonych terminach podczas mszy świętej. Składki te ustalane są w dwojaki sposób. Pierwszy to ten ustalany przez Konferencję Episkopatu Polski (np. ofiara na KUL zbierana podczas mszy odprawianych w drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy). Drugi funkcjonuje jako fakultatywny, ponieważ może być realizowany w poszczególnych diecezjach z polecenia kompetentnej władzy. Możliwe jest także wsparcie poszczególnych placówek przez nadanie im nieruchomości, mających służyć jako siedziba, akademik bądź inny składnik zaplecza lokalowego uczelni.

### 2.1. Nadawanie nieruchomości

Nadanie nieruchomości to chyba najstarszy sposób finansowania wszystkich europejskich szkół wyższych. Wiele placówek tego typu zostało założonych przez Kościół katolicki<sup>32</sup>. Jednym z podstawowo-

---

<sup>32</sup> S. Wielgus, *dz. cyt.*, s. 8.

wych elementów aktu założycielskiego było nadanie beneficjum, mające z jednej strony zapewnić potrzeby lokalowe powstającej uczelni (i tak jest do dziś), jak i mające zapewnić odpowiednie środki na jej utrzymanie (co dzisiaj praktykowane jest w mniejszym stopniu)<sup>33</sup>. Stanisław Wielgus, w artykule pt. *Uniwersytety katolickie i kościelne instytucje wyższego nauczania*, tak opisuje tę sytuację:

„Uniwersytety są tworem średniowiecznym. Nie wywodzą się ze szkół starożytnych, lecz z kościelnych ośrodków nauczania w średniowieczu. Uniwersytety średniowieczne były instytucjami prawa kanonicznego, stąd bez poparcia ze strony Kościoła nie mogły ani powstać, ani się też pomyślnie rozwijać. Tym bardziej, że finansowane były przede wszystkim przez Kościół. W Czechach na przykład w związku z założeniem Uniwersytetu Praskiego, nałożono na duchowieństwo specjalny podatek. Beneficja niezbędne dla utrzymania katedr uniwersyteckich fundował także przede wszystkim Kościół”<sup>34</sup>.

Obecne realia w Polsce nie pozwalają na stosowanie takich samych metod finansowania katolickich szkół wyższych, jak to było czynione w średniowieczu. Stało się tak z różnych względów, do których należy przede wszystkim wprowadzenie w życie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. *o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego*<sup>35</sup>. Zgodnie z tą ustawą nieruchomości ziemskie związków wyznaniowych przejęło na własność Państwo<sup>36</sup>. Tym samym Kościół katolicki został pozbawiony możliwości przyznawania beneficjów mających stanowić źródło utrzymania kościelnych szkół wyższych.

Często w procesie zakładania kościelnych placówek oświatowych Kościół nadaje im lokale, w których się mieszczą. Taką sytuację zaobserwować można w przypadku tzw. wydziałów teologicznych na:

---

<sup>33</sup> Por. S. Kunowski, *Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1968 nr 3-4, s. 34.

<sup>34</sup> S. Wielgus, *dz. cyt.*, s. 9.

<sup>35</sup> Dz.U. Nr 9, poz. 87.

<sup>36</sup> Por. tamże (art. 1 ust. 1).

- 1) Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie<sup>37</sup>,
- 2) Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie<sup>38</sup>,
- 3) Uniwersytecie Poznańskim,
- 4) Uniwersytecie Opolskim<sup>39</sup>.

Zasady dotyczące użytkowania poszczególnych budynków oraz tego, kto i w jakim stopniu utrzymuje nadane nieruchomości zawarte zostały w poszczególnych aktach założycielskich tych uczelni.

## 2.2. Składki wiernych

Drugim ze wspomnianych wcześniej sposobów są składki wiernych. Podstawowym zagadnieniem tego problemu jest przedstawione w kan. 1260 prawo wrodzone Kościoła do domagania się od wiernych dostarczania tego, co jest konieczne do osiągnięcia właściwych mu celów<sup>40</sup>. Według kan. 1265 §2 Konferencja Episkopatu, jako organ reprezentujący wszystkich biskupów danej prowincji, posiada prawo do ustalenia norm dotyczących zbierania ofiar. Jako że działalność kościelnych szkół wyższych, jak to już wcześniej zostało ustalone, wypełnia podstawowe cele Kościoła związane z zadaniami nauczycielskimi, mogą być ustalone zbiórki na cele związane z działalnością tych placówek. Zgodnie z dalszymi postanowieniami KPK 1983 ordynariusz miejsca może nakazać we wszystkich kościołach i kaplicach, nawet należących do instytutów zakonnych, które faktycznie na sposób stały są dostępne dla wiernych, przeprowadzanie specjalnej zbiórki na określone cele parafialne, diecezjalne, krajowe i powszechne, którą następnie należy starannie przesłać do kurii diecezjalnej<sup>41</sup>.

## 3. Samofinansowanie się uczelni

Poza wyżej wymienionymi sposobami każda uczelnia, nie tylko katolicka, pozyskuje środki potrzebne do jej właściwego funkcyj-

---

<sup>37</sup> Zob. ustawa z dnia 3 września 1999 r. o utworzeniu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

<sup>38</sup> Zob. ustawa z dnia 9 lipca 1999 r. o utworzeniu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

<sup>39</sup> Zob. ustawa o utworzeniu Uniwersytetu Opolskiego.

<sup>40</sup> Por. KPK z 1983 r. (kan. 1260 w zw. z kan. 1259).

<sup>41</sup> Por. tamże (kan. 1266).

nowania, poprzez samodzielną działalność. Działalność ta, w zależności od konkretnych właściwości uczelni, stopnia jej zaangażowania w działalność gospodarczą, usługową, wydawniczą lub badawczą, może przynieść odpowiednie dochody.

Prawodawstwo polskie określa zasady, zgodnie z którymi uczelnia prowadzi samodzielną gospodarkę finansową w ramach środków pochodzących z dotacji budżetowych, przychodów uzyskiwanych z tytułu odpłatnie prowadzonej działalności oraz wpływów z innych źródeł, na podstawie planu rzeczowo-finansowego uwzględniającego kierunki działalności<sup>42</sup>. Zgodnie z tymi postanowieniami – jak to już wcześniej zostało powiedziane – dochody uczelni składają się ze środków pochodzących ze źródeł zewnętrznych, tzw. dotacji, oraz ze środków własnych, wypracowanych w różny sposób przez samą uczelnię. Wszystkie te elementy składają się na budżet uczelni.

### 3.1. Własne fundacje

Instytucja fundacji znana jest zarówno w prawie kanonicznym jak i świeckim. Prawo kanoniczne definiuje fundację jako masę majątkową, przekazaną na określony cel, która zgodnie z wolą ofiarodawcy ma służyć temuż celowi na stałe lub przez określony czas<sup>43</sup>. Podobnie zostało to określone w KPK z 1983 r. Kodeks jednak rozróżnia fundacje autonomiczne, mogące działać samodzielnie, oraz fundacje nieautonomiczne<sup>44</sup>. Te drugie charakteryzują się tym, iż tworzy się je przy jakiejś kościelnej osobie prawnej, która obowiązana jest troszczyć się, aby z rocznych dochodów, jakie przynosi fundacyjna masa majątkowa, były wypełniane przyjęte zobowiązania fundacyjne<sup>45</sup>.

Na gruncie prawa polskiego prawo do zakładania fundacji przez kościelne osoby prawne unormowane zostało w art. 58 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego*. Nadając takie uprawnienie stwierdzono, iż do tych fundacji stosuje się ogólne

---

<sup>42</sup> § 2. 1 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1989 r. w sprawie *zasad gospodarki finansowej uczelni*.

<sup>43</sup> W. Wójcik, *Dobra doczesne Kościoła*, w: *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego*, Lublin 1987, s. 99.

<sup>44</sup> Por. KPK z 1983 r. (kan. 1303); por. J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 184.

<sup>45</sup> W. Wójcik, *dz. cyt.*, s. 99.

przepisy o fundacjach<sup>46</sup>. Niezależnie od nadzoru państwowego, nadzór nad działalnością fundacji, zgodnie z przepisami polskiego prawa, sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji<sup>47</sup>.

Wyżej wymieniona ustawa normuje także kwestię likwidacji tych fundacji w momencie, gdy w jej statucie nie zostaną zawarte przepisy mówiące o postępowaniu w takim przypadku. Przewidziano w tym wypadku dwie sytuacje, po pierwsze w stosunku do jej majątku znajdującego się w kraju stosuje się przepis art. 59 niniejszej ustawy, w brzmieniu:

„W razie zniesienia kościelnej osoby prawnej, jej majątek przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną, a jeżeli taka osoba nie istnieje lub nie działa w Polsce, majątek ten przechodzi na Konferencję Episkopatu Polski lub Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych”<sup>48</sup>.

Drugim przypadkiem przewidzianym przez ustawę jest ten, gdy majątek tej fundacji znajduje się poza granicami kraju. W tej kwestii decyzje podejmuje KEP lub wyższy przełożony zakonny<sup>49</sup>.

Kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje. Do fundacji tych stosuje się prawo polskie. Zgodnie z postanowieniami przepisów ustawy *o fundacjach*, mogą one być ustanawiane dla realizacji zgodnych z podstawowymi interesami Rzeczypospolitej Polskiej celów społecznie lub gospodarczo użytecznych, w szczególności takich jak: ochrona zdrowia, rozwój gospodarki i nauki, oświata i wychowanie, kultura i sztuka, opieka i pomoc społeczna, ochrona środowiska i zabytków<sup>50</sup>.

Zakres przedmiotowy przewidziany przez prawodawstwo polskie w wyżej wymienionej ustawie *o fundacjach* jest zupełnie zgodny z potrzebami katolickich szkół wyższych. Wydaje się zatem, iż two-

---

<sup>46</sup> Por. art. 58 ustawy z dnia 17 maja 1989 roku *o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz. U. Nr 29, poz. 154; por. J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 185; H. Cioch, *Prawo fundacyjne*, Warszawa 2002, s. 184-185.

<sup>47</sup> Tamże (art. 58 ust. 2).

<sup>48</sup> Tamże (art. 59).

<sup>49</sup> Tamże (art. 58 ust. 5).

<sup>50</sup> Por. art. 1 ustawy z dnia 6 kwietnia 1984 r. *o fundacjach*, Dz. U. z 1991 r., Nr 46, poz. 203, ze zm.: Dz. U. z 1997 r., Nr 121, poz. 769, Dz. U. z 2000 r., nr 120 poz. 1268.

rzenie tego rodzaju przedsięwzięć może być korzystnym i prawnie uzasadnionym źródłem dochodów każdej uczelni.

### 3.2. Zbiórki publiczne

Ofiary składane przez wiernych należą do podstawowych źródeł finansowania Kościoła. W przypadku kościelnych szkół wyższych, ustalanie terminów tych zbiórek nie leży w kompetencji władz uczelnianych, ale należy do biskupów. Jednakże przepisy prawa polskiego przewidują możliwość organizowania zbiórek publicznych na szczególne cele związane z działalnością uczelni.

Uprawnienie dla takiej działalności znajduje się w art. 57 ust. 1 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego*, zgodnie z którymi kościelne osoby prawne mają prawo do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów.

Zgodnie z art. 21. ust. 2 Konkordatu z 1993 r.: przepisy prawa polskiego o zbiórkach publicznych nie mają zastosowania do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeżeli odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony.

Ponadto przepisy zawarte w Konkordacie z 1993 r. określają, iż działalność służąca celom oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez kościelne osoby prawne, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe<sup>51</sup>.

Ten typ działalności, mogący służyć zaspokajaniu potrzeb finansowych uczelni, wprawdzie nie nadaje się do utworzenia stałego systemu pozyskiwania środków, niemniej jest to jedno z możliwych źródeł finansowania konkretnych przedsięwzięć organizowanych przez katolickie szkoły wyższe.

---

<sup>51</sup> Por. art. 22 ust. 1 Konkordatu; zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 324; Tenże, *Konkordat polski...*, s. 167-169.

### 3.3. Przyjmowanie zapisów i darowizn na rzecz uczelni

Przyjmowanie zapisów i darowizn na rzecz katolickich szkół wyższych jest naturalnym sposobem pozyskiwania dochodów przez każdą osobę prawną. Podstawowym przepisem dotyczącym tego zagadnienia jest kan. 1299 §1, zgodnie z którym ten, który z prawa naturalnego i kanonicznego może swobodnie rozporządzać swoimi dobrami, może również przeznaczyć swój majątek na cele pobożne, czy to aktem między żyjącymi, czy też testamentem<sup>52</sup>. Posługując się powyższym rozróżnieniem, katolickie szkoły wyższe posiadają możliwość pozyskiwania środków, zarówno otrzymując je w postaci darowizn, jak i zapisów testamentowych. Podstawowe uprawnienie do wykorzystywania powyższego przepisu zawarte jest w konkordacie z 1993 r. Znajduje się ono w art. 23, zgodnie z którym kościelne osoby prawne mogą zgodnie z przepisami prawa polskiego nabywać, posiadać, użytkować i zbywać mienie nieruchomości i ruchome oraz nabywać i zbywać prawa majątkowe<sup>53</sup>.

W stosunku do zapisów kwestię ich formy sankcjonują przepisy kodeksu cywilnego, znajdujące się w jego czwartej księdze, zatytułowanej „spadki” i obejmującej artykuły 922-1088<sup>54</sup>. Według polskiego Kodeksu cywilnego rozporządzić majątkiem na wypadek śmierci można jedynie przez testament, sporządzony świadomie i swobodnie przez spadkodawcę<sup>55</sup>.

Unormowania dotyczące darowizn, w tym także przeznaczonych na cele katolickich szkół wyższych, zawarte są w art. 888-902 Kodeksu Cywilnego<sup>56</sup>.

### 3.4. Dochody uzyskiwane z tytułu prowadzenia działalności badawczej, dydaktycznej, usługowej, wydawniczej i gospodarczej

Jednym ze sposobów pozyskiwania funduszy dla katolickich szkół wyższych są dochody uzyskiwane z tytułu prowadzenia przez

---

<sup>52</sup> Por. KPK z 1983 r. (kan. 1299 § 1).

<sup>53</sup> Por. art. 23 Konkordatu; zob. też J. Krukowski, *Kościół i państwo*..., s. 326.

<sup>54</sup> Zob. ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny*, Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm.

<sup>55</sup> Szerzej na ten temat T. Pawluk, *Dobra doczesne Kościoła*, w: *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 55-57. Zob. KC, art. 941-958.

<sup>56</sup> Zob. KC, art. 888-922.

tą uczelnię różnorodnej działalności. Dochody te zależą od form tej działalności. Formy tej działalności uzależnione są od charakteru uczelni i jej profilu. W zależności od tego, czy uczelnia jest profilu humanistycznego, czy raczej technicznego, można poszukiwać innych, specyficznych źródeł samofinansowania. Ponadto istotnym czynnikiem, powodującym wzrost tych możliwości, jest zaplecze uczelni, czyli wszelkiego rodzaju zakłady.

W ostatnich latach na większości uczelni utworzono studia zaoczne i wieczorowe. Ten typ prowadzenia działalności dydaktycznej, z racji odpłatności, jest nieraz znaczącym źródłem dochodów uczelni. Kwestia ta została uregulowana w § 6 ust. 2 rozporządzenia Rady Ministrów dnia 17 sierpnia 1991 r. w *sprawie gospodarki finansowej uczelni*. Zgodnie z wyżej przytoczonym paragrafem do przychodów z działalności dydaktycznej zalicza się w szczególności należności z tytułu:

- 1) opłat za zajęcia dydaktyczne,
- 2) opłat za kształcenie osób nie będących obywatelami polskimi<sup>57</sup>.

Poza tymi unormowaniami rozporządzenie to przewiduje także pobieranie opłat za:

- 1) zajęcia na studiach dziennych w przypadku ich powtarzania spowodowanego niezadowalającymi wynikami w nauce,
- 2) studia zaoczne, wieczorowe i eksternistyczne,
- 3) studia podyplomowe i inne formy kształcenia<sup>58</sup>.

Uczelnie, do których wyżej przytoczone unormowania nie mają zastosowania, zazwyczaj zamieszczają podobne unormowania we własnych statutach, zgodnie z ogólną zasadą przystosowywania ich działalności zewnętrznej do warunków panujących w systemach państw, w których funkcjonują.

Źródłem pozyskiwania środków finansowych jest także świadczenie usług. Mogą one polegać na świadczeniu usług dla innych podmiotów. Spośród wielu, najczęściej wykonywanymi usługami, są:

- 1) usługi wydawnicze,
- 2) usługi poligraficzne,

---

<sup>57</sup> § 6 ust. 2 rozporządzenia Rady Ministrów w *sprawie gospodarki finansowej uczelni*.

<sup>58</sup> Tamże (§ 8).



- 3) udostępnianie hoteli akademickich w okresach wakacyjnych,
- 4) wynajmowanie pomieszczeń należących do uczelni.

Poza usługami mającymi charakter gospodarczy, tzn. taki, który zasadniczo wykracza poza ramy podstawowego zakresu działalności uczelni, katolickie szkoły wyższe, tak jak inne uczelnie wyższe, mogą świadczyć usługi dodatkowe związane z dydaktyczną działalnością, dodatkowo rozszerzając zakres możliwości kształcenia społeczeństwa, nie objętych programem studiów.

### Zakończenie

Powyższy artykuł miał za zadanie przedstawienie sposobów finansowania katolickich szkół wyższych w Polsce. Problem ten jest złożony, ponieważ opiera się na dwóch płaszczyznach prawnych, z których każda stanowi osobny i autonomiczny system. Szczególny nacisk położony został na poszukiwanie nowych źródeł finansowania, związanych z przemianami w działalności tych placówek i możliwością większej organizacji środków finansowych.

Finansowanie katolickich szkół wyższych stanowi podłoże wielu sporów. Często spotyka się opinię, że środki finansowe na utrzymanie tych uczelni i ich personelu powinny pochodzić wyłącznie z kasy Kościoła. Jest to zasadniczy błąd, będący w konflikcie zarówno z prawem państwowym, jak i stosunkami społecznymi. Józef Krukowski w książce pt. *Kościół i Państwo* podaje następujący przykład takiego działania: Komentatorzy konkordatu z 1993 roku w okresie debaty nad jego ratyfikacją usiłowali zastraszyć opinię publiczną, iż konkordat wprowadza nowe obciążenia finansowe z budżetu państwowego na rzecz instytucji kościelnych i utrzymania duchowieństwa. Opinie tego rodzaju były jednak oderwane od treści przepisów Konkordatu polskiego. Konkordat ten nie wprowadza bowiem – poza dotacjami na rzecz PAT – nowych zobowiązań finansowych poza już istniejącymi<sup>59</sup>.

Obecnie najważniejsze zasady dotyczące finansowania katolickich szkół wyższych zostały uregulowane w Konkordacie zawartym

---

<sup>59</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo...*, s. 325, zob. ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej; ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa.

między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1993 r. Jest to realizacja konstytucyjnej zasady współdziałania Państwa i Kościoła w realizacji dobra wspólnego, zgodnie z którą współdziałanie pomiędzy Państwem i Kościołem może być bardziej skuteczne, gdy zostanie uzgodnione w formie dwustronnej umowy, zwanej konkordatem<sup>60</sup>.

Konkordat jest efektem dopracowania stosunków pomiędzy Państwem a Kościołem. Stanowią one podstawę do wykonalności innych aktów prawa polskiego, dotyczących szkół wyższych. Powyższy artykuł przedstawia w skrócie zastosowanie tych unormowań. W wielu wypadkach mechanizmy te działają dobrze, inne potrzebują jeszcze dopracowania i wprowadzenia w życie. Okres ostatnich trzynastu lat jest wyraźnym przełomem w stosunkach Państwo – Kościół. Wraz z przemianami ustrojowymi w Polsce zmieniają się także warunki działania kościelnych szkół wyższych. Tworzą się możliwości rozwoju ich działalności naukowej, dydaktycznej i wychowawczej, a zatem wypełniania posłannictwa, które jest ich celem i może być przeprowadzone jedynie poprzez pełnię poznania *fides et ratio*, czyli poznania nie tylko za pomocą rozumu, ale i wiary<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Por. art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 oraz art. 1 Konkordatu, zob. też J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 67-72.

<sup>61</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio*, AAS 1(1999), s. 5-88.

**Piotr Zakrzewski**  
**Lublin**

## **Udział osób duchownych w tworzeniu spółdzielni w Wielkopolsce w XIX i w początkach XX wieku**

Historia ruchu spółdzielczego liczy sobie ponad 150 lat. Nie zawsze uświadamiamy sobie, jak wielki wpływ na jego ostateczny kształt wywarło chrześcijaństwo oraz jak wiele osób duchownych i świeckich chrześcijan brało czynny udział w zakładaniu i tworzeniu pierwszych spółdzielni. Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel przybliżyć te zagadnienia.

### **1. Okoliczności powstania ruchu spółdzielczego**

Koniec XVIII i cały XIX wiek był okresem gwałtownych przemian społeczno-gospodarczych. Nastąpiło wówczas ostateczne odejście od ustroju feudalnego, dokonała się również rewolucja przemysłowa. Dzięki wynalezieniu maszyn zostały stworzone nowe warunki do prowadzenia działalności gospodarczej. Zmianom gospodarczym towarzyszyły przemiany w sferze społecznej przejawiające się m.in. w powstaniu nowej warstwy społecznej – robotników. Na kształt państw europejskich wpływ miała idea skrajnego liberalizmu. Zgodnie z nią funkcje państwa zostały ograniczone jedynie do zagwarantowania jednostkom możliwości korzystania z przysługującej im wolności. Przeniesienie idei niczym nieskrępowanej wolności również na stosunki między pracodawcą a pracownikiem doprowadziło do nędzy rzesz robotników.

Nie może dziwić, że taki kształt stosunków społecznych budził reakcję. Powstawały liczne koncepcje naprawy tego stanu rzeczy.

Przykładem ich były poglądy R. Owena (1771-1858) i K. Fouriera (1772-1837), które są uważane za podwalinę powstałej później myśli spółdzielczej<sup>1</sup>. Następcy wspomnianych myślicieli upatrywali szansy na poprawę warunków bytu szerokich warstw społecznych w tworzącym się wówczas ruchu spółdzielczym.

## 2. Wpływ chrześcijaństwa na kształt ruchu spółdzielczego

Duży wpływ na kształt ruchu spółdzielczego wywarło chrześcijaństwo, będąc jednym z czynników kształtujących ten ruch. Wybitny przedwojenny działacz spółdzielczy S. Wojciechowski tak odniósł się do tego zagadnienia: „Niepodobna wytłumaczyć wielu zjawisk ruchu spółdzielczego, jego zasad organizacyjnych i gospodarczych, jeżeli przy badaniu przyczyn ich powstania nie uwzględnimy potężnego wpływu, jaki wywarło nowe apostołstwo chrześcijaństwa”<sup>2</sup>. „Ruch spółdzielczy powstał nie z czysto przyrodniczego instynktu łączenia się dla walki o byt ani z rozumnego obrachunku strat i zysków, jakie daje spółdzielnia, ale z wciąż potężniejącej więzi moralnej, z religijnych pierwiastków miłości bliźniego, podnoszącej godność człowieka i wkładającej na wszystkich obowiązek służenia wszystkim. «Czyńcie dobrze, nie spodziewając się za to żadnego doczesnego zysku». Z tych wskazań świadomie czy bezwiednie czerpali energię duchową wszyscy pionierzy ruchu spółdzielczego dla pełnienia osobistych poświęceń borykania się z ciemnotą i sobkostwem otoczenia”<sup>3</sup>. Chrześcijaństwo zawsze podkreślało godność człowieka, solidarność międzyludzką, idąc za słowami Chrystusa: „Będiesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”<sup>4</sup>. Instytucja spółdzielni stała się dogodnym instrumentem

---

<sup>1</sup> Z. Chmielewski, *Podręcznik spółdzielczości*, Warszawa 1937, s. 19, 20-21. Por. K. Boczer, *Spółdzielczość*, Warszawa 1979, s. 49 nn.; S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, Warszawa 1930, s. 8.

<sup>2</sup> S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, s. 52; por. tenże, *Historia spółdzielczości polskiej do roku 1914*, Warszawa 1939, s. 7; K. Boczar (*dz. cyt.*, s. 47-48) marginalizuje wpływ chrześcijaństwa na kształt ruchu spółdzielczego. Autor ten stwierdza: „[...] powszechny nurt zakładania spółdzielni zrodził się pod wpływem oddziaływania ideologii socjalizmu utopijnego [...]”. „Pewną rolę odegrały tu również momenty etyczne wnoszone przez działaczy związanych z chrześcijańskimi systemami religijnymi. Największy był jednak wpływ socjalistów utopijnych.”

<sup>3</sup> S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, s. 65.

<sup>4</sup> Mt 22, 39

do niesienia pomocy słabszym, znoszenia różnic między pracą i kapitałem, walki z indywidualizmem i egoizmem. Zwróćmy uwagę, że w prawie spółdzielczym różnych państw akceptowana jest powszechnie zasada „otwartych drzwi”, która oznacza, że każdy może przystąpić do spółdzielni i w konsekwencji partycypować w korzyściach przez nią przynoszonych. Rozwiązanie to jest przykładem przejawu walki z egoizmem na obszarze prawa spółdzielczego. Podobne znaczenie należy przypisać istniejącej w prawie spółdzielczym koncepcji niepodzielności majątku spółdzielni.

W wielu krajach osoby duchowne i chrześcijanie świeccy zakładali pierwsze spółdzielnie, chcąc w ten sposób walczyć z istniejącą biedą. Inspirowani nauką ewangelii zamierzali przenieść jej idee w życie gospodarcze. W Anglii doniosły wpływ na ukształtowanie się ruchu spółdzielczego wywarli purytanie i kwakrzy w osobie J. Bellersa (1654-1725), oraz ruch chrześcijańskich socjalistów, na którego czele stali m.in. protestanci duchowni, pastory J. F. D. Maurice (1805-1872) i Ch. Kingsley (1819-1875). Postulowali oni m.in. praktykowanie braterstwa społecznego na polu działalności gospodarczej. We Francji działał przeor H. F. R. Lamennais (1782-1854) oraz katolicki pisarz F. Buches (1796-1865), który postulował tworzenie w spółdzielniach niepodzielnego majątku. W Niemczech swoją działalność rozpoczął F. W. Raiffeisen (1818-1888), który głęboko do serca wziął sobie naukę Chrystusa. F. W. Raiffeisen tak mówił o prowadzonej przez siebie działalności spółdzielczej: „Chrześcijańska miłość bliźniego – zrodziła mnie przypisywane instytucje, w niej tkwi istota całej organizacji, fundamentem jej są słowa Chrystusa: cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci najmniejszych, mnie uczyniliście. Bez sił moralnych tj. bez poznania naszych obowiązków w stosunku do Boga i naszych bliźnich, jak naucza chrześcijaństwo i bez szczerych chęci wypełniania tych obowiązków, zupełnie niemożliwy jest rozwój spółdzielni kredytowych<sup>5</sup>”. W Polsce działał ksiądz Stanisław Staszic (1775-1826).

---

<sup>5</sup> Cyt. za: S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, s. 63-64. Por. także: A. Maliszewski, *Dylematy polskiej spółdzielczości*, „Spółdzielczy Kwartalnik Naukowy” 1989 nr 4, s. 28; M. Doskocz, *Raiffeisen-Stefczyk-Kampelik*, Warszawa 1929, s. 15-16, 89; A. Górnicz, *Franciszek Stefczyk. Życie, poglądy, działalność*. Warszawa 1976, s. 74-76; S. Ochociński, *Podstawy i zasady wielkopolskiej spółdzielczości kredytowej do roku 1918*, Poznań 1965, s. 33 (autor podkreśla, że zasady spółdzielczości kredytowej F. W. Raiffeisena oparte zostały na zasadach chrześcijańskiej moralności).

Stwierdził on między innymi: „Ten kto przez swoje życie poprawił i udoskonalił los współczesnych lub całych plemion następnych, ten dopełnił całkowicie swojego przeznaczenia, istnienia”<sup>6</sup>. Wybitny działacz spółdzielczy ksiądz Augustyn Szamarzewski (1832-1891) stwierdził między innymi: „Kapłan powinien podnosić moralność nie tylko nauką ale także środkami materialnymi”<sup>7</sup>. Franciszek Stefczyk (1861-1924) także przyznawał się do chrześcijańskiej inspiracji prowadzonej przez siebie działalności spółdzielczej. Świadczą o tym jego słowa: „Do dźwignięcia kultury gospodarczej i społecznej na poziom przykazania miłości bliźniego zdążają wszystkie narody cywilizowane przez ruch spółdzielczy”<sup>8</sup>. W Czechosłowacji takim chrześcijańskim pionierem spółdzielczości był katolik głębokiej wiary F. C. Kampelik<sup>9</sup>.

To zaangażowanie duchownych katolickich i świeckich katolików znalazło poparcie w oficjalnym dokumencie Stolicy Apostolskiej. W wydanej w 1889 r. Encyklice *Rerum Novarum* Leon XIII odnosi się do narastającego przez cały XIX w. konfliktu między pracą a kapitałem. Leon XIII zauważa m.in., że łagodzenie tego konfliktu może się również dokonać poprzez zakładanie przez osoby prywatne organizacji. Chodziło tu zwłaszcza o związki zawodowe, ale nie tylko. Leon XIII zauważa, że pracodawcy i pracobiorcy mogą dużo zrobić dla wyjścia tych ostatnich z ubóstwa za pośrednictwem urzędzeń takich jak towarzystwa wzajemnej pomocy [podkr. moje P. Z.]<sup>10</sup>. Leon XIII popiera współdziałanie osób prywatnych i opowiada się za swobodą zakładania takich organizacji<sup>11</sup>. Podkreśla również, iż słowem i czynem biskupi, a wraz z nimi całe duchowieństwo, winno wspierać zakładanie tych organizacji dbając o ich aspekt moralny<sup>12</sup>. Zwrócono również uwagę, że wiele osób świec-

---

<sup>6</sup> Z. Chmielewski, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>7</sup> Cyt. za: S. Wojciechowski, *Ruch spółdzielczy*, s. 64.

<sup>8</sup> Cyt. za: M. Dorskocz, *dz. cyt.*, s. 40.

<sup>9</sup> Tamże, s. 70, 89.

<sup>10</sup> Leon XIII Encyklika *Rerum Novarum*, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, przedmowa M. Krzaklewski, wprowadzenie J. Majka, Lublin 1996, s. 86 pkt 36. Wydaje się, że w przywołanej wypowiedzi chodziło właśnie o spółdzielnie, które wówczas określano m.in. mianem towarzystw wzajemnej pomocy.

<sup>11</sup> Tamże, s. 86-87, nr 37-38.

<sup>12</sup> Tamże, s. 89, nr 39-41. Por. także K. Zimmermann, *Kilka zdań o potrzebie działalności społecznej duchowieństwa*, Poznań 1906, s. 14, 46, 58 (autor będący osobą duchowną stwierdza, że działalność społeczna duchowieństwa w Księżstwie

kich zaangażowało się w tworzenie takich stowarzyszeń, aby robotnicy mieli nie tylko doraźne korzyści, ale i bezpieczną przyszłość<sup>13</sup>.

### 3. Pierwsze zwiastuny organizacji spółdzielczych na ziemiach polskich

Już w 1715 r. ksiądz Jordan założył Zakładkę na sprzedaż będącą kasą udzielającą tanich pożyczek, których zwrot gwarantowała cała gromada<sup>14</sup>. Natomiast ksiądz Stanisław Staszic utworzył faktycznie w 1816 r. Hrubieszowskie Towarzystwo Rolniczego Ratowania się Wspólnie w Nieszczęściach<sup>15</sup>. Zostało ono wyposażone w majątek przez fundatora, który stworzył również akt prawny będący podstawą jej działania. Po sześciu latach wstępnej działalności zatwierdzony został statut Towarzystwa przez Aleksandra I jako króla Polski i od tego momentu Towarzystwo zaczęło oficjalną działalność.

Towarzystwo miało na celu ratowanie się w nieszczęściach, udoskonalanie przemysłu i rolnictwa a także realizację celów społecznych. Towarzystwo posiadało osobowość prawną. Na jej czele stała Rada Gospodarcza z dożywotnim prezesem. Pozostałych sześciu członków rady wybierali członkowie towarzystwa na okres 4 lat w wyborach pośrednich. Statut towarzystwa określał wymagania dla kandydatów na członków rady.

Członkowie towarzystwa zobowiązali się do niego należeć. Obowiązek taki został również nałożony na ich spadkobierców. W zamian członkowie mieli prawo do posiadania ziemi, którego nie można było ich pozbawić poza przypadkami określonymi w statucie towarzystwa. Prawo do posiadanej ziemi mogło zostać przeniesione

---

Poznańskim to podtrzymywanie kółek rolniczych, zakładanie spółek zarobkowych. W innym miejscu zaś autor stwierdza, że duchowieństwo winno pomóc tym instytucjom, tzn. tworzyć je, otaczać opieką i pomocą.)

<sup>13</sup> Tamże, s. 89, nr 41.

<sup>14</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 7.

<sup>15</sup> Por. J. Mazurkiewicz, *Zarys dziejów Hrubieszowskiego Towarzystwa Rolniczego*, Warszawa 1966, s. 7 nn.; J. Duda, *Towarzystwo Rolnicze Hrubieszowskie. Staszicowski model pomocy gospodarczej dla wsi*, Lublin 1994, s. 1 nn.; F. Bujak, *Towarzystwo Hrubieszowskie Staszica*, Zamość 1921, s. 6 nn.; Z. Chmielewski, *dz. cyt.*, s. 24-25; S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 12 nn.; F. Stefczyk, *Początki i ogólne warunki rozwoju spółdzielczości w Polsce. Z przedmową F. Buja-ka i portretami autora*, Kraków 1925, s. 2 nn.; S. Ingot, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, cz. I do 1918 r., red. S. Ingot, s. 26-28.

na innego członka po uzyskaniu zezwolenia wydanego przez radę gospodarczą. Członkowie mieli również prawo współkorzystania z łąk, pastwisk, lasów. Mogli się również zwracać do towarzystwa o pomoc w przypadkach szczególnych.

Członkowie towarzystwa byli zobowiązani uiszczać stosowne świadczenia w naturze służące realizacji celów towarzystwa. Statut przewidywał możliwość wykluczenia członka z towarzystwa w przypadku popełnienia czynu niemoralnego, np. kradzieży, podpalenia. W takim przypadku tracił on prawo do posiadania gruntu i inne prawa wynikające z przynależności do towarzystwa.

Realizacja celu towarzystwa polegająca na wspólnym ratowaniu się w nieszczęściach przejawiała się przede wszystkim w ten sposób, iż członkowie byli obowiązani udzielić pomocy innym członkom w przypadku zajścia takich zdarzeń, jak nieurodzaj, klęska głodu itp. W tym celu członkowie towarzystwa obowiązani byli tworzyć magazyny zbożowe. Odpowiadali oni również solidarnie za zobowiązania publiczne, co miało przyczynić się do wytworzenia między nimi solidarności.

Z kolei realizacja celu, którym miał być rozwój rolnictwa i przemysłu, sprowadzała się do utrzymywania banku, który czerpał dochody z zapisu uczynionego przez ks. S. Staszica i dochodów towarzystwa powstałych w wyniku działalności młynów i karczm należących do towarzystwa. Z uzyskanych w ten sposób środków bank udzielał pożyczek w celu udoskonalenia rolnictwa, zakładania przedsiębiorstw i prowadzenia handlu, budowy domów murowanych.

Realizacja celów społecznych towarzystwa polegała na organizacji opieki nad starszymi, sierotami, utrzymywaniu lekarza, pięciu szkół, udzielaniu stypendiów dla uczniów szkół wyższych.

W towarzystwie ks. S. Staszica można dostrzec rozwiązania charakterystyczne dla spółdzielni. Chodzi tu o element solidarnej współpracy, rezygnację z pomocy państwa, samorządność członków, realizację celów społecznych (porównaj art. 1 § 2 ustawy *Prawo Spółdzielcze*). Nie może dziwić, że wybitni przedstawiciele polskiego ruchu spółdzielczego uważają ks. S. Staszica za ojca polskiej spółdzielczości<sup>16</sup>. W inicjatywie ks. S. Staszica występuje aspekt

---

<sup>16</sup> F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 2; S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 13; tenże, *Ruch spółdzielczy*, s. 11; Z. Chmielewski, *dz. cyt.*, s. 22-23, 25; S. Inglot, w:



filantropijny przejawiający się w tym, że to fundator wyposażył towarzystwo w majątek. Późniejsze spółdzielnie nie opierały się już na takim założeniu. Jednak w pierwszych organizacjach, które zwykło się uważać za zwiastuny spółdzielni, element dobroczynności występował niemal zawsze.

#### 4. Początki ruchu spółdzielczego w Wielkopolsce w XIX w.

Należy przypomnieć, że w okresie powstawania ruchu spółdzielczego Polska pozostawała pod zaborami. Najdynamiczniej i najwcześniej na ziemiach polskich rozwinęły się polskie spółdzielnie w zaborze pruskim. Wpływ na to miały między innymi idee spółdzielcze głoszone przez twórcę niemieckiego ruchu spółdzielczego H. Schulzego z Delitzsch (1808-1883). Nie może to dziwić skoro znaczna część obszaru Polski wchodziła w skład państwa niemieckiego. Sam Schulze przebywał kilka miesięcy w miasteczku Września w Poznańskim. Polska inteligencja upatrywała w ruchu spółdzielczym szans na gospodarcze podniesienie ludności polskiej. Miał to być także sposób jej ochrony przed naporem lepiej zorganizowanego i bogatszego społeczeństwa niemieckiego. Szybkiemu rozwojowi ruchu spółdzielczego pod Zaborem Pruskim sprzyjał również wysoki poziom aktów prawnych dotyczących spółdzielni. W Prusach bardzo wcześnie zostały stworzone przepisy regulujące sytuację prawną spółdzielni. Już 27 marca 1867 r. Parlament Pruski uchwalił ustawę dotyczącą prawnoprywatnej pozycji spółdzielni zarobkowych i gospodarczych, która została następnie zastąpiona przez ustawę *o spółdzielniach zarobkowych i gospodarczych* uchwaloną 1 maja 1889 r.<sup>17</sup>. Projekt pierwszej z wymienionych ustaw został przygotowany przez H. Schulza i po niewielkich zmianach stał się obowiązującym prawem. Drugą z wymienionych ustaw była rewizją pierwszej i została zmieniona stosownie do wskazówek,

---

*Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 38; R. Kusztełan, *Rodowód spółek ludowych. Przyczynki do powstania i rozwoju spółnictwa ludowego w b. Dzielnicy pruskiej do 1918 r.*, Poznań 1926, s. 15.

<sup>17</sup> F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 8. Por. R. Bierzanek, *Prawo spółdzielcze w zarysie*, Warszawa 1989, s. 22.

jakie H. Schulze pozostawił po swojej śmierci<sup>18</sup>. Jedyne w Anglii wcześniej uchwalono ustawę spółdzielczą o stowarzyszeniach gospodarczych i przezornościowych (*Industrial and Provident Societies* – 1852 r.), na której H. Schulze wzorował się tworząc projekt ustawy niemieckiej<sup>19</sup>. Stan prawny w zaborze austriackim, a zwłaszcza rosyjskim, nie był tak zadowalający<sup>20</sup>.

Zanim przejdziemy do omówienia zagadnienia rozwoju polskich spółdzielni w Zaborze Pruskim, należy zwrócić uwagę na fakt, że wówczas na określenie spółdzielni używano innych terminów. W użyciu były takie nazwy jak: spółki pożyczkowe, kasy, towarzystwa i konsumy<sup>21</sup>. Termin spółdzielnia pojawił się dopiero w ustawie o spółdzielniach z 1920 r.<sup>22</sup>.

Jedną z pierwszych spółdzielni była założona w 1850 r. w Śretnie Spółka dla Oszczędności i Pożyczek Wekslowych. W następnych latach powstawały także inne. Jednak z uwagi na braki organizacyjne i finansowe te pierwsze spółdzielnie szybko upadały<sup>23</sup>. Pierwszą, jak się okazało, trwale zorganizowaną spółdzielnią było założone w 1861 r. Towarzystwo Pożyczkowe dla Przemysłowców Miasta Poznania<sup>24</sup>. Wobec braku odpowiedniej ustawy towarzystwo

<sup>18</sup> W. Wygodziński, *Das Genossenschaftswesen in Deutschland*, Berlin-Lipsk 1911, s. 32, 33.

<sup>19</sup> M. Wrzosek-Romańczuk, *Rejestr spółdzielni. Zagadnienia materialne i procesowe*, Warszawa 1986, s. 13. Por. R. Bierzanek, *dz. cyt.*, s. 20-21.

<sup>20</sup> W Austrii obowiązywała uchwalona 9 kwietnia 1873 r. ustawa o stowarzyszeniach zarobkowych i gospodarczych. Jak stwierdza F. Stefczyk (*dz. cyt.*, s. 3), ustawa ta dopuszczała do licznych nadużyć, co nie było zachętą do tworzenia spółdzielni. Najgorsza sytuacja panowała jednak w Rosji. Początkowo nie było tam ustaw dotyczących spółdzielni. Dopiero w 1895 r. wydano ustawę dla spółdzielni kredytowych i urzędzeń drobnego kredytu, rozbudowaną następnie w 1905 r. Ten niezadowalający stan był potęgowany przez fakt, iż przy zakładaniu osób prawnych obowiązywał system koncesyjny. Do założenia spółdzielni potrzebna była zgoda władz centralnych w Petersburgu. Cyt. za F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 8-9. Por. także: R. Bierzanek, s. 23, 26-27; S. Piechowicz, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 234.

<sup>21</sup> Por. S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 68.

<sup>22</sup> Ustawa z dnia 29 października 1920 r. o spółdzielniach, tekst jednolity Dz. U. z 1934 r. Nr 55, poz. 495.

<sup>23</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 44; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 6, 10.

<sup>24</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 44; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 6, 10; K. Boczar, s. 77; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 89-90; P. Spandowski, *Z praktyki spółek*, Poznań 1917, s. 4; W. Tomaszewski,

zorganizowane zostało w oparciu o prywatne kontrakty zawierane między członkami. Przykładowo, członkowie poręczali za zobowiązania towarzystwa. Dopiero wejście w życie ustawy o *prywatno-prawnej pozycji spółdzielni* z 1867 r. pozwoliło na zmianę tej sytuacji. Od tego momentu spółdzielnie prowadziły działalność na podstawie wspomnianego aktu prawnego. Z tego też względu w 1871 r. zmieniono statut Towarzystwa Pożyczkowego dla Przemysłowców Miasta Poznania dostosowując go do nowej ustawy. W ciągu 10 lat od momentu zawiązania towarzystwa powstało łącznie 38 spółek pożyczkowych. W Wielkopolsce rozwijały się głównie spółki kredytowe i rolnicze, rzadko reprezentowane były konsumy (spółdzielnie spożywców). Obawiano się bowiem, że mogłyby one stwarzać zagrożenie dla polskich kupców. Wobec liczebnego rozwoju spółek w 1871 r. doprowadzono do zawiązania centrali spółdzielczej – Związku Spółek Zarobkowych Polskich<sup>25</sup>. Związek, podobnie jak cały ruch spółdzielczy, był organizacją wyłącznie polską. Do Związku Spółek Zarobkowych Polskich należały zrzeszone w niej spółki kredytowe. Stawiał on sobie m.in. za cel: dalsze rozpowszechnienie spółek, ich doskonalenie organizacyjne, ochronę wspólnych interesów spółek. Organami związku były: walne zebranie delegatów spółek zwane sejmikiem, komitet główny i patron. Sejmik obradował raz w roku, zawsze w innym mieście, a dopiero od 1907 r. tylko w Poznaniu. Członków komitetu wybierało walne zebranie delegatów związku na trzyletnią kadencję. Komitet główny składał się z sześciu osób. Do jego zadań należało m.in.: wybieranie przewodniczącego i sekretarza, kandydata na patrona, zawieranie umów z patronem i wyznaczanie mu wynagrodzenia, wyznaczanie dnia i zatwierdzanie porządku obrad na sejmikach, decydowanie o przyjęciu do związku zgłaszających się spółek<sup>26</sup>. Patron miał m.in. za zadanie: pilnować interesów spółek, przyczyniać się do ich rozpowszechniania, służyć radą, wizytować spółki i prowadzić działal-

---

*Rozwój polskich spółek zarobkowych i gospodarczych w Wielkim Księstwie Po-  
znańskim, Prusach Zachodnich i na Górnym Śląsku*, Poznań 1906, s. 8.

<sup>25</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 45; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 92; K. Boczar, *dz. cyt.*, s. 77; K. Zimmermann, *Ks. Patron Wawrzyniak*, Kraków 1911, s. 1; P. Spandowski, *dz. cyt.*, s. 4.

<sup>26</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 46; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 94.

ność wydawnicza<sup>27</sup>. Funkcję patrona w związku pełnili kolejno: ks. A. Szamarzewski, ks. Piotr Wawrzyniak, ks. Stanisław Adamski.

### 5. Działalność księdza Augustyna Szamarzewskiego

W 1872 r. sprawowanie funkcji patrona powierzono księdzu Augustynowi Szamarzewskiemu. Z tą chwilą działalność związku zyskała na dynamice. Taki wybór nie był przypadkiem. Od ponad dziesięciu lat ks. A. Szamarzewski był zaangażowany w krzewienie spółek zarobkowych. Pierwsza spółka została zawiązana przez niego w Środzie w 1866 r.<sup>28</sup> Działalność ks. A. Szamarzewskiego, w okresie kiedy sprawował on funkcję patrona, miała służyć zakładaniu nowych spółek pożyczkowych. W istocie w okresie jego działalności liczba spółek wzrosła do 78, co było wyłącznie jego zasługą<sup>29</sup>. Drugim obszarem aktywności ks. A. Szamarzewskiego była działalność instrukcyjna wyrażająca się w częstych kontrolach spółek, udzielaniu wskazówek i rad dotyczących zasad działalności spółek, prowadzenia księgowości itp. Działalność ta przynosiła nadzwyczajne efekty, wyrażające się nie tylko we wzmiarkowanym wzroście liczebnym spółek, ale również zwiększeniu liczby członków oraz wysokość funduszy własnych spółek. Ks. A. Szamarzewski zaproponował także nową nazwę dla spółek. Spółki zaczęto nazywać bankami ludowymi. Nazwy tej używano w statutach i przy wpiśnięciu spółek do rejestru sądowego<sup>30</sup>.

Gwałtowny rozwój banków ludowych spowodował, że koniecznym stało się założenie organizacji będącej centrum finansowym banków ludowych, do którego mogłyby się one zwracać o tani kredyt niezbędny w ich działalności statutowej. Tu znów nieocenione znaczenie miała działalność patrona A. Szamarzewskiego, który nie tylko przygotował projekt statutu przyszłego banku centralnego dla

---

<sup>27</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 46.

<sup>28</sup> Tamże, s. 25-26; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 93.

<sup>29</sup> S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 90.

<sup>30</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 48. Por. także A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 96, 102; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 13; P. Spandowski, *dz. cyt.*, s. 5, 11.

banków ludowych, ale współdoprowadził do jego powstania<sup>31</sup>. Powstały w 1886 r. bank centralny nosił nazwę Banku Związku Spółek Zarobkowych i działał w formie prawnej spółki akcyjnej. (Ówczesne przepisy nie dopuszczały do zakładania spółdzielni złożonych z innych spółdzielni). Akcjonariuszami zastały banki ludowe. Bank ludowy, który chciał korzystać z usług Banku Związku, musiał wpierw zostać członkiem Związku Spółek Zarobkowych Polskich i poddawać się rewizji dokonywanej przez patrona lub wyznaczonych rewizorów, a także posiadać co najmniej jedną akcję Banku Związku Spółek Zarobkowych<sup>32</sup>. Statut Banku Spółek Zarobkowych Polskich przewidywał zatem istnienie więzi banków ludowych ze Związkiem Spółek Zarobkowych Polskich. Ponadto w Banku Spółek Zarobkowych Polskich funkcje kontrolne pełnił każdorazowy patron Związku Spółek Zarobkowych Polskich<sup>33</sup>. Bank Spółek Zarobkowych Polskich bardzo szybko się rozwijał, rosły obroty i sieć placówek. Przeprowadzono więc podwyższenie kapitału zakładowego, który został objęty przez banki ludowe.

Jak ważną rolę odegrał dla spółek zarobkowych ks. A. Szamarzewski, świadczy fakt, że kiedy z uwagi na ogrom pracy związanej ze sprawowaniem funkcji patrona zaproponował przelanie funkcji patrona na komitet, propozycja ta nie spotkała się z akceptacją. Przedstawiciele spółek w związku oświadczyli, że to patron a nie komitet jest głównym filarem związku<sup>34</sup>. Projekt zmiany statutu związku nie został przyjęty. Ks. A. Szamarzewski uległ apelom pozostając nadal na stanowisku patrona, koncentrując się na upowszechnianiu instytucji rewizorów, którzy mieli czuwać nad rozwojem spółek. Zadanie to przekraczało możliwości jednej osoby z uwagi na wzrost liczby spółek. Przez niego została również sporządzona instrukcja dla rewizorów i schemat protokołu rewizyjnego.

---

<sup>31</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 51; J. Kosik, *O spółkach ks. Augustyna Szamarzewskiego pod zaborem pruskim w latach 1872-1891*, s. 10, 119; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 15; R. Kusztelan, *dz. cyt.*, s. 45 (autor stwierdza, że ks. A. Szamarzewski dał inicjatywę do powstania Banku Związku Spółek Zarobkowych).

<sup>32</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 52.

<sup>33</sup> Tamże; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 15; *Zarys historii*, s. 104.

<sup>34</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 57. Por. S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 98.

go<sup>35</sup>. Zadanie rewizora polegało na sprawdzeniu, czy prawo było przestrzegane, czy księgi były prowadzone z zachowaniem zasady jawności i czy bilans został prawidłowo sporządzony<sup>36</sup>. Obecnie instytucja rewizji jest trwałym rozwiązaniem spotykanym w ustawach dotyczących spółdzielni. (Porównaj przepis art. 60 i nast. ustawy *o spółdzielniach* z 1920 r., art. 91 obecnie obowiązującej ustawy *Prawo Spółdzielcze*, w której instytucja rewizji określana jest mianem lustracji).

Ustawa z 1 maja 1889 r. *o spółdzielniach zarobkowych i gospodarczych* wprowadziła obowiązek rewizji spółdzielni. W polskich środowiskach spółdzielczych obawiano się w związku z tym, że posłuży ona władzom do ograniczenia działalności Związku Spółek Zarobkowych Polskich, a co za tym idzie całego ruchu spółdzielczego. Ks. A. Szamarzewski zaproponował stworzenie trzech polskich związków rewizyjnych. Sądził bowiem, że władze pruskie chętniej udzielią prawa rewizji małym związkom, co pozwoliłoby zachować niezależności polskiemu ruchowi spółdzielczemu. Wedle zgłoszonej propozycji Związek Spółek Zarobkowych Polskich zostałby pozbawiony prawa rewizji. Spółki zarobkowe obowiązane byłyby należeć zarówno do związku rewizyjnego właściwego ze względu na ich siedzibę oraz do Związku Spółek Zarobkowych Polskich. Przy silnych głosach sprzeciwu projekt ten został przegłosowany na sejmiku w 1880 r. Jednak w takim kształcie organizacji polskiej spółdzielczości utrzymała się tylko do roku 1892. W tym bowiem roku Związkowi Spółek Zarobkowych Polskich został udzielony przez władze pruskie przywilej dokonywania rewizji w należących do związku spółkach.

W 1891 r. zmarł ksiądz Augustyn Szamarzewski będący wybitnym działaczem polskiego ruchu spółdzielczego<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 58.

<sup>36</sup> P. Spandowski, *dz. cyt.*, s. 81.

<sup>37</sup> S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 211, 219-220 (autor uznaje A. Szamarzewskiego za czołowego działacza spółdzielczości wielkopolskiej); R. Kusztelan, *dz. cyt.*, s. 44 (autor stwierdza, że A. Szamarzewski był matką spółek, a nawet matką i rodzicem). Por. także: J. Kosik, *dz. cyt.*, s. 5; P. Spandowski, *dz. cyt.*, s. 9-10, 40; S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 25, 27; W. Tomaszewski, *dz. cyt.*, s. 10.

## 6. Działalność księdza Piotra Wawrzyniaka

Po śmierci ks. A. Szamarzewskiego na stanowisko patrona został wybrany jego zastępca ksiądz Piotr Wawrzyniak (1849-1910). Swoją działalność w ruchu spółdzielczym rozpoczął on dużo wcześniej. W 1885 r. został rewizorem związku, a w 1887 r. wybrano go zastępcą patrona. Utrzymywał kontakty z przedstawicielami ruchu spółdzielczego działającymi w innych zaborach, w tym z Franciszkiem Stefczykiem. Odbywał liczne podróże, między innymi do Stanów Zjednoczonych. Nie zaniedbywał przy tym pracy duszpasterskiej. Dla dalszego rozwoju ruchu spółdzielczego położył ogromne zasługi<sup>38</sup>.

Zasady organizacyjne Związku Spółek Zarobkowych Polskich uległy zmianie w okresie, kiedy funkcję patrona sprawował ks. Piotr Wawrzyniak. Organem związku było zebranie delegatów spółek zarobkowych (sejmik). Każda spółka posiadała na sejmiku jeden głos, niezależnie od jej wielkości. Na czele związku stał zarząd zwany patronatem. Składał się z patrona będącego przewodniczącym, zastępcy patrona oraz czterech członków wybieranych na trzy lata przez sejmik oraz osoby sprawującej funkcję prezesa Banku Spółek Zarobkowych Polskich. Każda spółka należąca do związku obowiązana była poddać się rewizji dokonywanej przez rewizorów wyznaczonych przez patrona. Spółki obowiązane były przedstawić związkowi sprawozdanie z rocznej działalności oraz udzielić informacji w przypadku zmiany w składzie zarządu<sup>39</sup>. Ks. P. Wawrzyniak zajął się również uregulowaniem spraw finansowych związku. Na spółki należące do związku nałożony został obowiązek wnoszenia składek w wysokości 2% zysku rocznego, nie mniej niż 30 i nie więcej niż 250 marek. W następnych latach składkę sukcesywnie obniżano<sup>40</sup>.

Jednym z obowiązków patrona było zakładanie nowych spółek. Z obowiązku tego ks. Piotr Wawrzyniak wywiązał się znakomicie.

---

<sup>38</sup> Zob. W. Berkan, *Ks. Patron Wawrzyniak w moich wspomnieniach. Z przedmową J. Prodzińskiego*, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1932, s. 120 (autor przytacza wypowiedź pruskiego ministra, w której zawarta jest pochwała ks. P. Wawrzyniaka – on powinien być naszym ministrem finansów); K. Zimmermann, *Ks. Patron Wawrzyniak*, s. 48; W. Tomaszewski, *dz. cyt.*, s. 15; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 108.

<sup>39</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 63.

<sup>40</sup> Tamże, s. 64.

W momencie obejmowania przez niego stanowiska patrona liczba spółek kredytowych wynosiła 76, natomiast w roku 1910 liczba ta urosła do 265<sup>41</sup>. Drugim obszarem aktywności ks. P. Wawrzyniaka było usuwanie nieprawidłowości w spółkach już istniejących. Tu również pojawiły się pozytywne skutki działalności patrona. Bardzo szybko osiągnięty został taki standard funkcjonowania spółek, że podczas rewizji nie tyle chodziło o usuwanie usterek w ich działalności, ile o ich dalsze doskonalenie. Ks. P. Wawrzyniak prowadził również szeroko zakrojoną akcję szkoleniową przeznaczoną dla pracowników banków ludowych. W 1892 r. założony został miesięcznik „Poradnik dla spółek”, który ukazywał się do 1939 r. Ks. Piotr Wawrzyniak wydał również opracowanie „Wskazówki dla członków rady nadzorczej w spółkach” (Poznań 1910 r.). Patronat z polecenia związku zajął się również prowadzeniem szkoleń dla członków zarządu i rad nadzorczych. Głównymi prelegentami byli: ks. P. Wawrzyniak i ks. S. Adamski<sup>42</sup>.

W piśmiennictwie podkreśla się, że wypracowane przez ks. A. Szamarzewskiego zasady organizacyjne, w oparciu o które funkcjonowały banki ludowe, zostały utrwalone i udoskonalone przez jego następców, w tym zwłaszcza przez ks. P. Wawrzyniaka i ks. S. Adamskiego<sup>43</sup>. Niewątpliwie pomocną inspiracją przy kształtowaniu modelu wielkopolskich spółek kredytowych były niemieckie teorie spółdzielcze, a zwłaszcza poglądy H. Schulza z Delitzsch<sup>44</sup>. Niemniej jednak polskie spółki kredytowe odznaczały się rozwiązaniami, które były obce spółdzielniom niemieckim działającym w systemie Schulza czy Raiffeisena<sup>45</sup>. Polskie spółki kredytowe ce-

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 63. Por. także A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 120; S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 10, 37 (autor uważa okres od 1892 r. do 1918 r. za czas szczególnego rozkwitu spółdzielczości kredytowej w Wielkopolsce).

<sup>42</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 69; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 110.

<sup>43</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 65; S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 44, 107; J. Kosik, *dz. cyt.*, s. 33. Por. także A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 95-96.

<sup>44</sup> S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 34; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 12; J. Kosik, *dz. cyt.*, s. 32; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 145. Por. K. Zimmermann, *Ks. Patron Wawrzyniak*, s. 25.

<sup>45</sup> S. Ochociński, *dz. cyt.*, s. 38; F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 12, 14; J. Kosik, *dz. cyt.*, s. 32-34; P. Spandowski, *dz. cyt.*, s. 31-33, 53-55; S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 31, 53-54, 65-66, 68.



chowała zwartość organizacyjna. Niemal wszystkie należały do Związku Spółek Zarobkowych Polskich. Członkostwo w spółkach było otwarte. Przystępować do nich mogła ludność wiejska i miejska, niezależnie od swojego stanu majątkowego. Dużą wagę przywiązywano do tworzenia mocnych podstaw finansowych spółek. Z tego względu znaczna część zysku przeznaczana była na powiększanie funduszu rezerwowego, tylko niewielka część zysku była rozdzielana między członków. Członkowie mieli obowiązek wnoszenia udziałów, które mogły być wpłacane w ratach. Ponosili oni nieograniczoną odpowiedzialność za zobowiązania spółdzielni. Obszar, na którym spółdzielnie kredytowe miały prowadzić działalność, był mniejszy w porównaniu do obszaru działalności spółdzielni systemu Schulzego. W spółkach walne zgromadzenie wybierało radę nadzorczą, ta zaś zarząd, który za swoją pracę otrzymywał wynagrodzenie i udział w zyskach. Członkowie zarządu ponosili jednak osobistą odpowiedzialność za wykonywanie swoich funkcji. Spółki nie prowadziły jednak działalności społecznej, której duże znaczenie zostało nadane zarówno w ustawie o *spółdzielniach* z 1920 r. (art. 1 ust. 1), jak i w obecnie obowiązującej ustawie *Prawa spółdzielcze* (art. 1 § 2).

O ile w przypadku banków ludowych rola ks. Piotra Wawrzynika polegała, jak zostało to już zaznaczone, na ich dalszej popularyzacji i ulepszaniu, to gdy chodzi o zakładanie spółek rolniczo – handlowych, ks. P. Wawrzyniak można uznać za ich twórcę. Wcześniej podejmowane próby tworzenia takich spółdzielni kończyły się niepowodzeniem. Spółka rolna w Strzelnie o nazwie „Gleba” upadła po roku działalności. Ks. P. Wawrzyniak założył w 1900 r. spółkę handlowo – rolniczą „Rolnik”, której zasady organizacyjne stały się następnie wzorem dla zakładanych później spółek tego typu. Po 1904 r. „Rolniki” zaczęły powstawać bardzo szybko. Na przełomie 1913/1914 r. było ich w sumie 60<sup>46</sup>. „Rolniki” zajmowały się handlem rolno-spożywczym. Ich członkowie obowiązani byli wnieść wpisowe i udziały, które były wpłacane w ratach rocznych. Zasadą była ograniczona odpowiedzialność członków za zobowiązania

---

<sup>46</sup> F. Stefczyk, *dz. cyt.*, s. 20; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 129.

spółdzielni. W „Rolnikach” tworzone były fundusze rezerwowe<sup>47</sup>. „Rolniki” były zrzeszone w Związku Spółek Zarobkowych Polskich. W patronacie został dla nich utworzony osobny sekretariat. W każdym roku odbywało się osobne zebranie delegatów „Rolników”.

Po śmierci ks. P. Wawrzyniaka w 1911 r. stanowisko patrona objął ks. Stanisław Adamski (1875-1967), który od 1906 r. był członkiem patronatu. W 1914 r. stanął także na czele Związku Spółek Śląskich w Bytomiu<sup>48</sup>. Patron S. Adamski zajmował się rozszerzeniem działalności Banku Związku Spółek Zarobkowych, dalszym rozwojem „Rolników” pełnił również funkcję posła na sejm RP<sup>49</sup>.

## 7. Uwagi końcowe.

Fakt, że funkcje patrona w Związku Spółek Zarobkowych Polskich sprawowały kolejno po sobie osoby duchowne, nie był przypadkiem. Znaczna część duchowieństwa w zaborze pruskim była zaangażowana w działalność ruchu spółdzielczego. Najlepiej ilustrują to liczby, w 1913 r. istniało 287 spółek, w 212 z nich pracowało 296 księży, w tym wielu na stanowiskach prezesów<sup>50</sup>. Tak znaczny udział księży w ruchu spółdzielczym w Wielkopolsce wynikał m.in. stąd, iż osoby duchowne były dobrze wykształcone oraz obdarzone zaufaniem społecznym. Stopniowo jednak skala zaangażowania się duchowieństwa w działalność ruchu spółdzielczego zmniejszała się. Wydaje się, że proces ten przebiegał przy pełnej akceptacji duchowieństwa. Świadczyć mogą o tym słowa księdza P. Wawrzyniaka: „Gdy świeccy nadejdą, to my księża ustąpimy i wrócimy do naszych zachrystii”<sup>51</sup>. Tak też się stało, po ks. S. Adamskim funkcję patrona sprawowała osoba świecka.

---

<sup>47</sup> S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, 85; A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 130, 131.

<sup>48</sup> A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 112, 117.

<sup>49</sup> R. Kusztelan, *dz. cyt.*, s. 58-59.

<sup>50</sup> A. Galos, w: *Zarys historii polskiego ruchu spółdzielczego*, s. 111. Por. także: J. Kosik, *dz. cyt.*, s. 17 (autor zwraca uwagę, iż w Związku Spółek Zarobkowych Polskich pracowało poza ks. A. Szamarzewskim dziewięciu rewizorów, pięciu z nich było stanu duchownego). S. Wojciechowski, *Historia spółdzielczości*, s. 58; W. Berkan, *dz. cyt.*, s. 110, 112-113.

<sup>51</sup> Cyt. za W. Berkan, *dz. cyt.*, s. 113, 116.

**Grzegorz Jędrejek**  
**Tadeusz Szymański**  
**Lublin**

## **Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce**

(Próba oceny dotychczasowych rozwiązań, czyli o rozdźwięku  
pomiędzy literą prawa a jego aplikacją)

### **I** **WPROWADZENIE**

Uprawnione wydaje się być twierdzenie, że zagadnienia dotyczące prawnej ochrony uczuć religijnych traktowane są na różnych płaszczyznach jako drugorzędne. Stwierdzenie to dotyczy nie tylko doktryny prawa, ale także, a może przede wszystkim, wymiaru sprawiedliwości. Do rzadkości należy np. skazanie kogoś za popełnienie jednego z przestępstw wymienionych w rozdziale XXIV k.k. noszącym tytuł „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”. Najczęściej dochodzi do umorzenia śledztwa wobec braku znamion czynu zabronionego. Również możliwości ochrony uczuć religijnych, jakie stwarza prawo cywilne, nie są w pełni wykorzystywane<sup>1</sup>. Zdaniem wielu obowiązek przestrzegania uczuć religijnych przez publiczne radio i telewizję pozostaje fikcją.

---

<sup>1</sup> Uczucia religijne są bowiem dobrem osobistym w rozumieniu art. 23 k.c., a zatem ich naruszenie, czy też zagrożenie, powoduje możliwość skorzystania z instrumentów prawnych zawartych w art. 24 k.c. Osoba pokrzywdzona może także w takim przypadku dochodzić zadośćuczynienia za doznaną szkodę niemajątkową, czyli krzywdę (art. 448 k.c.).

Głównym celem artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, dlaczego – pomimo tak częstego naruszania uczuć religijnych w Polsce – tak rzadko słyszymy o sankcjach prawnych za tego typu zachowania. Innymi słowy, dlaczego ochrona prawna dobra, jakim są uczucia religijne, jest tak bardzo nieskuteczna? Należy podkreślić, iż stan taki występuje w przypadku dobra prawnego, które korzysta ze stosunkowo intensywnej ochrony. Uczucia religijne są bowiem chronione przez prawo międzynarodowe, Konstytucję z 1997 roku, prawo karne, cywilne jak i administracyjne.

Opracowanie składa się z czterech części. Oprócz uwag wstępnych przedstawiono przykłady sytuacji budzących wątpliwości z punktu widzenia ich zgodności z przepisami dotyczącymi ochrony uczuć religijnych w Polsce w ciągu minionej dekady (II). Ta część artykułu stanowi najlepszy dowód na to, że nasze rozważania nie mają charakteru czysto teoretycznego. Poza zakresem naszego opracowania pozostaje pytanie o przyczyny tego zjawiska. Wydaje się, iż jest to wdzięczne pole dla socjologów, teologów, kulturoznawców<sup>2</sup>.

W części trzeciej zaprezentowano stan *de lege lata* dotyczący ochrony uczuć religijnych, omawiając kolejno odpowiednie regulacje przyjęte w Konstytucji i prawie międzynarodowym, prawie karnym, cywilnym i administracyjnym. Najważniejsza wydaje się być część IV artykułu, w której podjęto próbę zwięzłej oceny istniejących rozwiązań prawnych chroniących uczucia religijne, a także odpowiedzi na pytanie, postawione już w artykule, skąd bierze się tak mała skuteczność obowiązujących regulacji prawnych, czyli dlaczego dochodzi do rozdźwięku pomiędzy literą prawa a jego aplikacją.

Przedmiotem rozważań jest obraza uczuć związana z chrześcijaństwem. Należy jednak podkreślić, że rozwiązania prawne odnoszą się do wszystkich religii uznanych przez obowiązujące prawo. Zrezygnowano z rozważań dotyczących samego pojęcia „uczucia religijne”. Jest ono omawiane w części III opracowania, a w szczególności w podrozdziale dotyczącym cywilnoprawnej ochrony

---

<sup>2</sup> Zob. szerzej G. Jędrejek, T. Szymański, *Dlaczego obrażanie uczuć religijnych w Polsce staje się zjawiskiem powszechnym?*, „Podlaskie ECHO Katolickie” 12 (351)/2002, s. VII.

uczuć religijnych. Na wstępie możemy jednak stwierdzić, że uczucia religijne są dobrem prawnym, którego źródłem jest wolność sumienia i wyznania zagwarantowana przez Konstytucję z 1997 r., a także przez szereg aktów międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę, w tym m.in. przez Europejską Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności.

Jest zrozumiałe, że niniejszy artykuł nie ma charakteru wyczerpującego temat opracowania. Realizacja tego zadania, ze względu na bogactwo tematyki, jest po prostu w jednym artykule niemożliwa. Mamy jednak nadzieje, że zasygnalizowane przez nas problemy staną się impulsem dla dalszych pogłębionych badań.

## II

### STAN FAKTYCZNY PO 1989 ROKU

Z chwilą odzyskania pełnej suwerenności w 1989 roku wydawało się, że wrogie wobec Kościoła katolickiego działania przejdą do historii. Tak się jednak nie stało. Uprawnione wydaje się twierdzenie, że w ostatniej dekadzie zjawisko obrażania uczuć religijnych stało się zjawiskiem masowym. Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich, którego członkami są autorzy tekstu, od samego początku swojego powstania występowało w sposób stanowczy przeciwko szarganiu uczuć religijnych, jak i narodowych<sup>3</sup>. I tak zaprotestowano m.in. przeciwko okładce tygodnika „Wprost”

---

<sup>3</sup> Zob. szerzej, G. Jędrejek, T. Szymański, *Uchwały, oświadczenia, apele, listy otwarte wydane przez Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich w latach 1991-2001*, w: *Problemy prawnicze i kanoniczne*, red. S. Kasprzak, Lublin 2002, s. 143 i nn. Mec. Szymański w swoim Apelu do wszystkich ludzi dobrej woli, którzy w pracy codziennej służą Bogu i Ojczyźnie, przywołuje uchwałę 315 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski na Jasnej Górze, w której stwierdzono m.in.: „Kultura winna służyć kształtowaniu duchowej wrażliwości człowieka, tymczasem działanie skandalistów staje się narzędziem znieważenia wartości, uznawanych przez większość naszego społeczeństwa za Najświętsze. Agresywny kicz poszukujący taniej popularności narusza podstawowe zasady tolerancji. Rani i jątrzy w okresie, gdy tak bardzo potrzeba nam wzajemnego szacunku i współdziałania wszystkich ludzi dobrej woli. Zechcemy się przeciwstawić złu, przez które do życia społecznego przenika prymitywizm zakłócając harmonię więzi międzyludzkich”. Apel ten został m.in. opublikowany w: T. Szymański, G. Jędrejek, *Salus Rei Publicae suprema lex*, Lublin 2002, s. 180 i nn.

z 21 sierpnia 1994 r., która przedstawiała Matkę Boską z Dzieciątkiem w maskach przeciwgazowych. Uznano, że dokonana została profanacja symbolu narodowego, jakim jest bez wątpienia obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Podobny charakter miało opublikowanie przez pismo „Poznaniak” rysunku przedstawiającego Maryję z posłem Jurkiem na rękę.

W programie „Tylko w jedyńce” wyemitowanym 9 marca 1995 r. przedstawiono postać papieża na tle wyuzdanych zdjęć porno. W tym przypadku jak należy sądzić oprócz naruszenia uczuć religijnych katolików oraz wszystkich tych, którzy papieża darzą szacunkiem, naruszono także prawo do czci suwerennego podmiotu prawa międzynarodowego, tj. Stolicy Apostolskiej.

W 275 numerze „Trybuny” z dnia 25 listopada 1997 r. ukazał się artykuł Zbigniewa Wiszniewskiego pt. „Joannes Paulus dixit”. Wydaje się, że głównym jego celem była obraza Ojca Świętego Jana Pawła II. Autor zacytował wyrwane z kontekstu słowa Papieża, że „teoria ewolucji Darwina nie jest tylko hipotezą naukową, lecz czymś więcej”. Zdanie to stało się pretekstem do bezpardonowego ataku na Papieża. Autor artykułu w taki sposób zakończył swoje wywody: „Jakże ponuro prymitywnie brzmi niechlujna i bełkotliwa wypowiedź J. P. II na tle wytwornego, ale popularnego bądź co bądź eseju Ratzingera! Jak temu człowiekowi, który w rzeczywistości nigdy nie przestał być prostackim wikarym z Niegowici, nie wstyd tak kompromitować siebie (to najmniejsza), związku religijnego, któremu szefuje i narodu, do którego niegdyś należał!”. Artykuł Zbigniewa Wiszniewskiego spowodował składanie do prokuratur próśb o wszczęcie postępowania karnego<sup>4</sup>. Postanowieniem z dnia

---

<sup>4</sup> Jako pierwsze, bo już 27 listopada 1997 r., wpłynęło pismo do Prokuratury Wojewódzkiej we Włocławku księdza Antoniego Ponińskiego, w którym wnosił on o wszczęcie postępowania przygotowawczego przeciwko Redakcji „Trybuny” i jej wydawcy. W tej samej sprawie pisma wnieśli: ksiądz prałat Zdzisław Peszkowski (do Prokuratury Wojewódzkiej w Warszawie 3 grudnia 1997 r.), Członkowie Komitetu Protestacyjnego w Obronie Praw i Uczuć Religijnych Ludzi Wierzących Praktykujących z Poznania (12 grudnia 1997 r. do Prokuratury Rejonowej Poznań Stare Miasto), Przedstawiciele Koła Stowarzyszenia Rodzin Katolickich z Żar (do Prokuratury Wojewódzkiej w Warszawie w dniu 29 grudnia 1997 r.), Koło Nr 1 Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Archidiecezji Poznańskiej (30 grudnia 1997 r.

24 lipca 2001 r. Prokurator Prokuratury Rejonowej Warszawa Wola Ziemowit Wierzbowski umorzył śledztwo w sprawie obrazy uczuć religijnych. O wiele lepsze efekty przyniósł proces o ochronę dóbr osobistych, jaki wytoczył Dziennikowi „Trybuna” ksiądz prałat Zdzisław Peszkowski, kapelan Rodzin Katyńskich i Pomordowanych na Wschodzie. 27 maja 2002 r. zapadł wyrok sądu I instancji, w którym uwzględniono część żądań księdza Peszkowskiego, nakazując m.in. zapłatę tytułem zadośćuczynienia na rzecz Caritas – Polska kwoty 20 tys. zł. Strona pozwana złożyła jednak od powyższego wyroku apelację<sup>5</sup>.

W programie TVN „Ale plama” z 22 stycznia 1999 r. Janusz Rewiński tak opisuje udzielanie Komunii Św. „Tłoczą się do takiej lady, klękają za nią i wywalają ozory. A ten ksiądz chodzi i wkłada do gęby...”. Do sytuacji budzących wątpliwości z punktu widzenia przepisów o ochronie uczuć religijnych dochodzi także regularnie w programach Olgi Lipińskiej. I tak np. w jednym z jej „kabarecików” mogliśmy zobaczyć polityka wyskakującego z tabernakulum.

Należy także przypomnieć, że w TVP zdarzały się wypowiedzi, które mogą zostać uznane za obrażające także m.in. Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski. A przecież w naszym społeczeństwie, w większości katolickim, prymas pełni bardzo silną i zakorzenioną mocno w naszej historii funkcję przywódcy duchowego, szczególnie odpowiedzialnego za losy narodu. Znana jest z naszych dziejów instytucja interregnum – kiedy to prymas między wyborami pełnił najwyższą władzę w państwie<sup>6</sup>.

---

do Prokuratury Rejonowej Poznań Nowe Miasto). Łącznie do polskich prokuratur złożono prośby o wszczęcie postępowania karnego podpisane przez 780 osób.

<sup>5</sup> Przebieg postępowania karnego jak i procesu cywilnego przedstawiony jest w książce: T. Szymański, G. Jędrejek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie polskim (Uwagi na tle artykułu Zbigniewa Wiszniewskiego zamieszczonego w Nr 275 „Trybuny” z dnia 25 listopada 1997 r. pt. „Joannes Paulus dixit”)*, Warszawa 2002.

<sup>6</sup> Ks. D. Olszewski (*Stolica prymasowska w Gnieźnie i jej rola w dziejach Narodu Polskiego*, w: *Historia et Ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 91) tak podsumowuje znaczenie godności Prymasa w historii Polski: „Prymasi Polski związani od XV wieku ze stolicą gnieźnieńską odegrali doniosłą rolę w historii Kościoła, państwa i narodu polskiego. Godność prymasa Polski pełniła funkcję integracyjną w polskim Kościele, była symbolem jedności narodowej i jedności ziem polskich, zwłaszcza w okresach kryzysów polskiej państwowości. Prymasi Polski reprezen-

W kinach wyświetlano filmy budzące żywe sprzeciwy katolików, jak np. „Ksiądz” czy też „Dogma”. W 1997 r. film „Skandalista Larry Flynt” był reklamowany przez plakat przedstawiający nagiego mężczyznę wiszącego z rozkrzyżowanymi rękami na tle łona kobiecego. W 1999 r. ukazał się w plakat Katarzyny Kozyry pt. „Więzy krwi”, który przedstawiał nagie kobiety w zestawieniu z krzyżem i półksiężycem.

Niestety z przykrością musimy zauważyć, że incydentalne do niedawna zachowania stały się regułą. Dowodem na to może być funkcjonowanie na naszym rynku prasowym czasopism, które programową zwalczają Kościół katolicki. Istnieją dwa tytuły „Nie” oraz „Fakty i Mity”, których jednym z głównym celów jest walka z Kościołem Rzymskokatolickim.

W ostatnim czasie prasa poinformowała nas, iż dyktator mody Arkadiusz Weremczuk, zwany Arkadiuszem, zaprezentował w Londynie kolekcję z symbolami liturgii chrześcijańskiej. Modelki występowały w kreacjach z wizerunkami Matki Boskiej, Jezusa i Krzyża<sup>7</sup>. W pokazie tym brała udział Magdalena Mielczarz, odtwórczyni roli Ligii w „Quo Vadis”.

W Brukseli wystawiono „polską” wystawę noszącą wiele mówiący tytuł „Irreligia”<sup>8</sup>. Na wystawie tej przygotowanej przez Wodka Majewskiego zaprezentowano m.in. obraz przedstawiający Matkę Boską Częstochowską z domalowanymi wąsami oraz obraz „Biczowanie Chrystusa” przedstawiający dwóch oprawców, z których jednym jest postać ubrana w obozowy pasiak, a drugim osoba w nakryciu głowy przypominającym Araba. Sposób, w jaki trzymają bicze z krótkimi trzonkami, może kojarzyć się z oddawaniem moczu.

Na przełomie 2001/2002 r. w Gdańsku w Galerii „Wyspa Progress” prezentowana była wystawa Doroty Nieznalskiej pt. „Pasja”, która zawierała m.in. zdjęcie męskich genitaliów na tle krzyża.

---

towali historyczną ciągłość polskich tradycji narodowych i przyczyniali się wydatnie do zachowania narodowej tożsamości Polaków. Taką rolę pełni Prymas Polski po dzień dzisiejszy”. Podkreślenia wymaga zwłaszcza to ostatnie zdanie.

<sup>7</sup> Zob. Dziennik „Życie” z 23 listopada 2001 r.

<sup>8</sup> Zob. „Polityka” z 24 listopada 2001 r.



Odrębnym problemem jest naruszanie uczuć religijnych w tzw. nowych mediach, a w szczególności w internecie. Nie sprawia żadnych trudności dotarcie do stron, które naruszają uczucia religijne. Zgodnie z art. 30 Konstytucji „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Niestety w internecie częste wydają się przypadki naruszenia takiej godności, a tym samym złamania przepisów prawa karnego, cywilnego, autorskiego, o ochronie danych osobowych, itd<sup>9</sup>. Na władzach publicznych ciąży obowiązek stworzenia instrumentów prawnych, które będą uniemożliwiały lub też skutecznie ograniczały naruszanie godności człowieka<sup>10</sup>. Należy zgodzić się z twierdzeniem, że „sprzeczna z zasadą poszanowania godności jednostki jest obrona nieograniczonej wolności w internecie”<sup>11</sup>.

Niestety także osoby pełniące funkcje publiczne dopuszczają się czynów mających znamiona obrażania uczuć religijnych. Pamiętamy doskonale zachowanie ministra Marka Siwca z Kancelarii Prezydenta RP, który szydził z gestu papieskiego w postaci nakreślenia ręką znaku krzyża oraz ucałowania ziemi. Postępowanie w przedmiotowej sprawie zostało umorzone przez prokuraturę. Na postanowienie o umorzeniu postępowania zostało złożone zażalenie do sądu, który uchylił powyższe postanowienie i przekazał sprawę prokuraturze do dalszego postępowania.

Poseł SLD Władysław Adamski na posiedzeniu Sejmu w grudniu 1999 r., w trakcie dyskusji na temat mediów i dyskryminacji Radia Maryja, powiedział: „Radio Ma (wymowne chrząknięcie) ryja. W tym jednak przypadku poseł został ukarany upomnieniem.

Innym zagadnieniem jest problem naruszania uczuć religijnych przez zespoły metalowe, które często mając charakter satanistyczny, w swoich utworach znieważają Boga, Maryję i symbole religijne, w tym przede wszystkim krzyże. I tak np. zespół black metalowy „Marduk” śpiewa piosenkę, której słowa brzmią:

---

<sup>9</sup> Por. P. Sut, *Ochrona godności człowieka a tzw. nowe media*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2000, t. VII, s. 527.

<sup>10</sup> Tamże, s. 528.

<sup>11</sup> Tamże.

„Zabij Nazareńczyka  
Zabija szumowinę świata  
Zabij sk!!!!!!syna”<sup>12</sup>.

Przykłady dotyczące sytuacji budzących zastrzeżenia w zestawieniu z przepisami o ochronie uczuć religijnych można by mnożyć w odniesieniu do zespołów muzycznych lansujących satanizm. Są to nie tylko słowa piosenek, ale nawet nazwy samych grup czy też pseudonimy muzyków. Tego typu zespoły niestety zapraszane są do Polski, czego jednym z przykładów jest występ kontrowersyjnej grupy „Marylin Manson” w Warszawie.

### III

## STAN *DE LEGE LATA* DOTYCZĄCY PRAWNEJ OCHRONY UCZUĆ RELIGIJNYCH W POLSCE

### 1. PRAWO MIĘDZYNARODOWE

Wolność sumienia i wyznania chroniona jest przez prawo międzynarodowe. I tak zgodnie z art. 9 Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności: „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”.

Konwencja ta została ratyfikowana przez Polskę w dniu 20 listopada 1991 r. co oznacza, że każdy mieszkaniec naszego kraju, który jest przekonany, że została naruszona wolność sumienia i wyznania, może – po wyczerpaniu krajowych środków ochrony – wnieść skar-

---

<sup>12</sup> Cyt. za R. Paprzycki, *Graj, szatanie, Prawnokarna ochrona sumienia i wyznania a działalność satanistów*, „Rzeczpospolita” 2000, Nr 221 z 21 września, s. C-3.

gę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, którego wyroki są wiążące dla państwa, z którego pochodziła skarga<sup>13</sup>.

Podsumowując dotychczasowe orzecznictwo Trybunału z aprobatą należy przyjąć twierdzenie, że „członkowie związków religijnych muszą tolerować i akceptować odrzucanie wyznawanych przez siebie poglądów religijnych przez innych, a nawet propagowanie przez innych doktryn sprzecznych z swą wiarą<sup>14</sup>. Pewne wątpliwości może natomiast budzić twierdzenie, że „prawo do wolności od naruszania praw gwarantowanych w art. 9 ust. 1 Konwencji niekoniecznie i nie we wszystkich przypadkach obejmuje prawo do wszczęcia szczególnych form postępowania przeciw tym, którzy przez autorstwo lub publikacje naruszają uczucia jednostek lub grup jednostek”<sup>15</sup>. A zatem mamy w tym przypadku do czynienia z dziwaczną konstrukcją prawną. Istnieje prawo podmiotowe, jakim jest prawo do wolności sumienia i wyznania w rozumieniu art. 9 Konwencji, a równocześnie nie zawsze istnieje możliwość na drodze sądowej obrony tych praw. Czyżbyśmy mieli sięgnąć do czasów prawa rzymskiego, gdzie pretorzy poprzez przyznanie powództwa (*actio*) prowadzili często do powstania nowych praw podmiotowych<sup>16</sup>. Obecnie istnieje ściśle odgraniczenie pomiędzy prawem materialnym a formalnym, czyli procesowym. Jest ono także widoczne w obowiązującej systematyce pandektowej, zgodnie z którą oddzielono prawo procesowe od prawa materialnego<sup>17</sup>. Prawo procesowe (formalne) spełnia rolę „usługową” wobec prawa materialnego. Zgodnie z art. 1 k.p.c. postępowanie cywilne ma na celu ochronę praw podmiotowych wpływających ze stosunków materialnoprawnych, z jakich mogą wynikać sprawy cywilne. To dlatego każdy, kto posiada zdolność prawną, musi mieć również zdolność sądową, czyli zdolność do występowania w procesie w charakterze

---

<sup>13</sup> J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 81.

<sup>14</sup> Decyzja z 22 października 1997 r. TU 35579/97.

<sup>15</sup> Decyzja z 18 kwietnia 1997 TU 33490/96.

<sup>16</sup> Por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2000, s. 117 i n.

<sup>17</sup> Zob. szerzej G. Jędrejek, *Prawo rzymskie a systematyka prawa prywatnego w Polsce w XIX – XX wieku*, w: *Starożytne kodyfikacje prawa*, red. A. Dębiński, Lublin 2000, s. 199 i nn.

strony, bez zdolności sądowej zdolność prawna byłaby bowiem fikcją<sup>18</sup>.

Wolność sumienia i wyznania chroniona jest także przez inne akty międzynarodowe. I tak zgodnie z art. 18 ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 roku każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonań według własnego wyboru oraz manifestowania swej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, poprzez modlitwy, obrzędy, praktyki i nauczanie. Komitet Praw Człowieka ONZ w swoich uwagach ogólnych z 20 lipca 1993 roku dotyczących art. 18 wyjaśnił m.in., że „zawarte w art. 18 ust. 1 prawo do wolności myśli, sumienia i religii (które obejmuje wolność posiadania przekonań) ma charakter dalekosiężny i głęboki: ogarnia ono wolność myśli co do wszystkich spraw, osobistego przeświadczenia i przywiązania do religii lub przekonań, manifestowanego czy to indywidualnie, czy też wspólnie z innymi”<sup>19</sup>.

Analiza orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka pokazuje, że problemy związane z wolnością sumienia i wyznania stanowią realny problem. Należy oczekiwać, iż z każdym rokiem do Trybunału będzie trafiało z Polski coraz więcej spraw dotyczących obrazy uczuć religijnych. Przypuszczenie takie opiera się na pobieżnej obserwacji istniejącej rzeczywistości, z której wynika, iż zwłaszcza w mediach obrażanie uczuć religijnych staje się zjawiskiem powszechnym.

## 2. KONSTYTUCJA

2 kwietnia 1997 r. została uchwalona nowa polska Konstytucja<sup>20</sup>. Ustawa zasadnicza w dwóch artykułach odniosła się do ochrony wolności religijnej. I tak w art. 25 określono zasady regulujące stosunki pomiędzy państwem a Kościołem, które gwarantują ochronę

---

<sup>18</sup> Por. J. Jodłowski, Z. Resich, J. Lapierre, T. Misiuk-Jodłowska, *Postępowanie cywilne*, Warszawa 2000, s. 185 i nn.

<sup>19</sup> Cytat za T. Jasudowicz, *Wolność religii – wybór materiałów – dokumenty – orzecznictwo*, Toruń 2001, s. 70.

<sup>20</sup> Dz. U. Nr 78, poz. 483.

wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym. Natomiast w art. 53 określono gwarancje wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym<sup>21</sup>.

Zgodnie z art. 53 ust. 1 Konstytucji „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Wolność ta jest jednym z podstawowych dóbr prawnych<sup>22</sup>. Z zasady wolności sumienia i religii wyprowadza się obowiązek ochrony uczuć religijnych. Zgodnie z orzeczeniem Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r.<sup>23</sup> konstytucyjna ochrona wolności sumienia i wyznania wyraża się także w zakresie naruszania uczuć religijnych. A zatem możemy uznać, że pojęcie wolności sumienia i wyznania – rozumianej jako dobro prawne – jest szersze od pojęcia „uczuć religijnych”, które także są dobrem prawnym.

Dzięki art. 8 Konstytucji, zgodnie z którym ustawa zasadnicza jest najwyższym prawem Rzeczypospolitej Polskiej oraz że przepisy Konstytucji stosuje się bezpośrednio, chyba że Konstytucja stanowi inaczej, przy ochronie dóbr osobistych można oprócz przepisów k.c. powoływać się wprost na postanowienia Konstytucji<sup>24</sup>.

### 3. PRAWO KARNE

Wolność sumienia i wyznania chroniona była w kodeksie karnym z 1932 r.<sup>25</sup>, który zawierał rozdział XXVI noszący tytuł „Przestępstwa przeciwko uczuciom religijnym”<sup>26</sup>. Znalazło się tam m.in. przestępstwo bluźnierstwa, które nie ma dzisiejszego odpowiednika w obowiązującym kodeksie karnym z 1997 r.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 291.

<sup>23</sup> K 17/93, OTK z 1994 r., cz. I, poz. 11, s. 90.

<sup>24</sup> Por. A. Wojciszke, *Katalog dóbr osobistych w świetle przepisów Konstytucji i Kodeksu Cywilnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2000, t. VII, s. 659.

<sup>25</sup> Dz. U. Nr 60, poz. 577.

<sup>26</sup> Zob. K. Warchałowski, *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932 – 1997*, w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. 4, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, K. Warchałowski, Lublin 2002, s. 60.

<sup>27</sup> Zgodnie bowiem z art. 172 k.k. z 1932 r. „Kto publicznie Bogu bluźni, podlega karze do lat 5”.

Po II wojnie światowej został wydany 5 sierpnia 1949 roku przez Radę Ministrów dekret *o ochronie wolności sumienia i wyznania*<sup>28</sup>, który uchylał przepisy rozdziału XXVI kodeksu karnego z 1932 r.<sup>29</sup> Wbrew swojej nazwie dekret ten miał służyć zmarginalizowaniu i ograniczeniu znaczenia Kościoła katolickiego.

Z chwilą wejścia w życie k.k. z 1969 roku dekret stracił moc obowiązującą, a wolność sumienia i wyznania była chroniona w rozdziale XXVIII noszącym tytuł „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”<sup>30</sup>.

*De lege lata* ochrona wolności sumienia i wyznania została w k.k. z 1997 r. umieszczona głównie w rozdziale XXIV. *Expressis verbis* ochrona uczuć religijnych przewidziana jest w art. 196 k.k., zgodnie z którym kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

Występek ten może być dokonany zarówno przez słowne znieważające wypowiedzi, jak i przez pisma i druki zawierające takie słowa. Obraza uczuć religijnych może być także dokonana przez zniszczenie przedmiotów kultu, chociaż nie jest to konieczne dla bytu przestępstwa<sup>31</sup>. Jako przykłady przedmiotu czci religijnej doktryna podaje: krzyż, hostię, szkaplerz, relikwie, obrazy, figury przedstawiające osobę uznaną za świętą, różaniec<sup>32</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że takim przedmiotem czci religijnej jest także Bóg pojmowany osobowo, jak również Jezus, Duch Święty, Maryja, Święci<sup>33</sup>. Jak trafnie zauważył R. Paprzycki, trudno byłoby uznać, że ustawodawca kryminalizuje znieważanie przedmiotów, a zezwala na znieważanie podmiotów kultu, które dla ludzi wierzących jest o

---

<sup>28</sup> Dz. U. Nr 45, poz. 334.

<sup>29</sup> K. Warchałowski, *Prawnokarna...*, s. 63.

<sup>30</sup> Tamże, s. 65 i n.

<sup>31</sup> Zob. R. Góral, *Kodeks karny, praktyczny komentarz*, Warszawa 1998, s. 267.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Por. *Kodeks karny część szczegółowa. Komentarz do art. 117-277 Kodeksu Karnego*, red. A. Zoll, Kraków 1999, s. 501. Por. J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz – orzecznictwo*, Warszawa 1998, s. 340.

wiele bardziej bolesne<sup>34</sup>. *Argumentum a minori ad maius* ma w tym przypadku uzasadnione zastosowanie.

Według doktryny znieważanie przedmiotu czci religijnej może polegać na: „obelżywym wypowiedaniu się o osobie Boga czy Matki Boskiej, parodiowaniu z intencją poniżania gestów uznanych za sprawowanie eucharystii, posługiwanie się wizerunkami lub wyobrażeniami uznanymi za święte w sposób im uwłaczający”<sup>35</sup>.

Miejscem przeznaczonym do publicznego wykonywania obrzędów religijnych jest np. kościół, kaplica, cerkiew, synagoga<sup>36</sup>. Fakt, iż powyższe miejsce nie zostało uzgodnione z władzami państwowymi, jak np. nabożeństwa majowe odbywające się przy przydrożnych kapliczkach, nie pozbawia uczestników takich spotkań modlitewnych ochrony uczuć religijnych<sup>37</sup>.

Jednym ze znamion tego przestępstwa jest to, że musi być ono dokonane publicznie, tzn. ze względu na miejsce popełnienia, okoliczności i sposób działania sprawcy dotyka większą, nieokreśloną liczbę osób<sup>38</sup>. Nie może budzić wątpliwości, że taki charakter będzie miał koncert zespołu satanistycznego, w czasie którego padną obraźliwe słowa, czy też chodzenie po ulicy w koszulce z obelżywym napisem<sup>39</sup>. Znamię publiczności spełni także rozpropagowanie obraźliwych tekstów piosenek na płycie wydanej przez zespół muzyczny. W tym ostatnim przypadku nie ma znaczenia, że teksty te są śpiewane w języku obcym<sup>40</sup>.

Obrazę uczuć religijnych należy oceniać według mieszanych kryteriów subiektywno-objektywnych. Oznacza to, że w świetle obowiązujących norm kulturowych dane zachowanie musi być uznane za obraźliwe, a jednocześnie muszą nim poczuć się dotknięte konkretne osoby<sup>41</sup>.

Pewne wątpliwości może budzić stwierdzenie L. Gardockiego, że „przestępstwem z art. 196 może być jednak tylko takie zachowa-

---

<sup>34</sup> R. Paprzycki, *Graj szatanie...*, s. C-3.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> R. Góral, *Kodeks karny...*, s. 267.

<sup>37</sup> Por. O. Górniok, w: *Kodeks karny. Komentarz*, t. III, Gdańsk 1999, s. 170.

<sup>38</sup> R. Góral, *Kodeks karny...*, s. 267.

<sup>39</sup> R. Paprzycki, *Graj szatanie...*, s. C-3.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Por. O. Górniok, w: *Kodeks...*, s. 171.

nie się, które ma charakter znieważania, a więc zarzut wobec sprawcy odnosić się musi do formy jego wypowiedzi lub zachowania się<sup>42</sup>. Oczywiście, że forma może odgrywać pewne znaczenie dla stwierdzenia, że przestępstwo z art. 196 k.k. miało miejsce. Niemniej jednak nie jest to kryterium decydujące, a jedynie pomocnicze. Te same obraźliwe treści mogą być przecież wypowiedziane na auli uniwersyteckiej, jak i być zawarte w kolportowanej na ulicach broszurze.

Przestępstwo z art. 196 k.k. ścigane jest z oskarżenia publicznego. Ma ono także charakter umyślny. Przy tym przestępstwie możemy mieć także do czynienia ze współsprawstwem i pomocnictwem. I tak np. w przypadku tekstu piosenki satanistycznej należy uznać, że sprawcą przestępstwa będzie wykonawca utworu, a współsprawcą autor tekstu<sup>43</sup>. Pomocnikami będą natomiast producenci firmujący muzyczne nagrania, czy też pracownicy działu marketingowego firmy muzycznej, którzy ułatwiają popełnienie przez muzyków czynu zabronionego<sup>44</sup>.

W sprawach o obrazę uczuć religijnych istotne znaczenie ma w postępowaniu dowodowym dowód z opinii biegłego z zakresu np. socjologii religii, historii sztuki, mediów, itp.<sup>45</sup> Dzięki takiemu środkowi dowodowemu można udzielić odpowiedzi na pytanie, czy „czyn oskarżonego mógł naruszyć przekonania w sprawach wiary osób należących do kręgu społecznego, do którego należy pokrzywdzony”<sup>46</sup>. Przy takiej ocenie powinno być brane pod uwagę tzw. „przeciętne poczucie wrażliwości”<sup>47</sup>. Przy powoływaniu biegłych należy wykazać się dużą starannością. I tak np. opinię o tym, czy dane zachowanie narusza uczucia religijne pokrzywdzonego, może wydać jedynie ten, kto takie uczucia posiada i rozumie.

Niezmiernie istotnym problemem jest właściwe pogodzenie prawnokarnej ochrony uczuć religijnych ze swobodą wypowiedzi,

---

<sup>42</sup> L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 2000, s. 243.

<sup>43</sup> R. Paprzycki, *Graj szatanie...*, s. C-3.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Por. A. Wąsek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie karnym*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 268.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.



która jest jedną z cech demokracji. Należy podkreślić, iż orzecznictwo w państwach zachodnich dotyczące ochrony uczuć religijnych zawiera wiele przykładów, które wyraźnie pokazują, że swoboda wypowiedzi artystycznej nie ma charakteru absolutnego. I tak np. za A. Wąskiem możemy podać przykład Szwajcarskiego Sądu Najwyższego, który w swoim wyroku z 26 lutego 1960 r. podtrzymał wyrok sądu w Bazylei, skazujący malarza, który publicznie wystawił płótno przedstawiające nagą kobietę rozpiętą na krzyżu<sup>48</sup>. Na nic stały się tłumaczenia artysty, że chciał on zwrócić uwagę na los współczesnych kobiet, gdyż zdaniem sądu obraz ten stanowił poważne znieważenie krzyża jako symbolu wiary chrześcijańskiej<sup>49</sup>.

Uczucia religijne chronią także przepisy zawarte w dwóch innych artykułach rozdziału XXIV k.k. noszącego tytuł „przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”. I tak przepis art. 194 k.k. wprowadził przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej. Zgodnie z nim „kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. Doktryna przez ograniczenie w przysługujących człowiekowi prawach rozumie m.in.: 1) zwolnienie z pracy, czy określonego stanowiska, 2) odmowę pracy konkretnym osobom, ze względu na przynależność religijną lub bezwyznaniowość, 3) odmowę przyjęcia do szkoły, 4) odmowę wykonania określonej usługi, 5) polecenie wykonania pracy w dni świąteczne<sup>50</sup>.

A. Wąsek wyraża wątpliwość, czy przepis art. 194 k.k. jest potrzebny w polskim prawie karnym. Jego zdaniem: „kryminalizowanie wszelkich ograniczeń człowieka w jego prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość jest przedsięwzięciem sprzecznym z racjonalnie pojmowanymi zadaniami współczesnego prawa karnego – nawet jeśli założymy dobrą wolę ustawodawcy, który pragnąłby w ten sposób szeroko chronić wolność sumienia i wyznania przy pomocy sankcji prawa karnego”<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Zob. J. Wojciechowski, *Kodeks...*, s. 337; R. Góral, *Kodeks...*, s. 265; *Kodeks karny...*, s. 492.

<sup>51</sup> A. Wąsek, *Ochrona...*, s. 254.

Jak zauważa dalej autor: „powinno się przeto unikać «przekryminalizowania» życia społecznego, już choćby z tego względu, że w takim przypadku efektywność jego funkcjonowania spadnie do takiego poziomu, iż przestanie ono faktycznie pełnić funkcję ochronną. Prawo karne, akcentując szczególną wagę pewnych wartości społecznych (funkcja symboliczna), nie może i nie jest w stanie iść tak daleko, iżby zapewniało im wszechstronną i szczelną kontrolę”<sup>52</sup>.

W podobnym duchu wypowiedział się R. Paprzycki, którego zdaniem należy zastanowić się, czy k.k. powinien w ogóle zawierać przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. Jego zdaniem prawo karne powinno piętnować „tylko zachowania naprawdę groźne”<sup>53</sup>. Jak dalej zauważa, powodem kryminalizowania czynów godzących w wolność sumienia i wyznania jest „chyba przede wszystkim duże znaczenie religii w życiu społecznym Polaków oraz pozycja największych kościołów i związków religijnych”<sup>54</sup>. Autor obawia się, że kary mogą okazać się „narzędziem narzucania zasad moralnych, których naruszanie nie jest znacząco społecznie szkodliwe”<sup>55</sup>.

Powyższe cytaty doskonale ilustrują pewien kierunek myślenia, zgodnie z którym przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania są zagadnieniem drugorzędnym zarówno w nauce, jak i praktycznej aplikacji prawa karnego.

Zgodnie z art. 195 § 1 „kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności, albo pozbawienia wolności do lat 2. § 2 tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym”.

Przestępstwo wymienione w art. 195 k.k. może być popełnione jedynie w zamiarze bezpośrednim, na co wskazuje zwrot „złośliwie przeszkadza”<sup>56</sup>. Termin „akt religijny” oznacza z kolei wszystkie

---

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> R. Paprzycki, *Graj szatanie...*, s. C-3.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. O. Gómiok, w: *Kodeks...*, s. 169.

czynności wchodzące w skład tzw. praktyk religijnych, możemy tutaj wymienić przykładowo nabożeństwa, procesje, modlitwę przy przydrożnej kapliczce lub krzyżu<sup>57</sup>.

Innym zagadnieniem jest ochrona papieża jako Głowy Państwa Watykańskiego, które stało się podmiotem prawnomiędzynarodowym na mocy traktatów laterańskich podpisanych 11 lutego 1929 roku w imieniu Piusa XI i Wiktora Emanuela III przez kard. Gaspariego i Mussoliniego<sup>58</sup>. Jednym z celów Piusa XI było „stworzenie niezbędnej bazy terytorialnej dla władzy niepodważalnej w świetle prawa międzynarodowego. Ta zwierzchnia władza uwalnia papieża od podejrzeń o ingerencję zwierzchnich państw, zapewniając mu jednocześnie niezależność w sprawowaniu jego wysokich funkcji”<sup>59</sup>.

Zgodnie z art. 136 § 1 k.k. „kto na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej dopuszcza się czynnej napaści na głowę obcego państwa lub akredytowanego szefa przedstawicielstwa dyplomatycznego takiego państwa albo osobę korzystającą z podobnej ochrony na mocy ustaw, umów lub powszechnie uznanych zwyczajów międzynarodowych, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5. § 2. Kto na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej dopuszcza się czynnej napaści na osobę należącą do personelu dyplomatycznego przedstawicielstwa obcego państwa albo urzędnika konsularnego obcego państwa, w związku z pełnieniem przez nich obowiązków służbowych, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3. § 3. Karze określonej w § 2 podlega, kto na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej publicznie znieważa osobę określoną w § 1. § 4. Kto na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej publicznie znieważa osobę określoną w § 2, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku”.

Nie ulega wątpliwości, że głową państwa obcego w rozumieniu art. 136 § 1 jest papież<sup>60</sup>. Największe znaczenie dla ochrony uczuć religijnych może mieć art. 136 § 3, który wprowadza przestępstwo publicznego znieważania osoby określonej w § 1 na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawodawca nie podał definicji pojęcia

---

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> P. Poupard, *Watykan*, Warszawa 1979, s. 25 i n.

<sup>59</sup> Tamże, s. 26.

<sup>60</sup> Por. S. Hoc, w: *Kodeks karny. Komentarz*, Gdańsk 1999, t. III, s. 64.

zniewagi. Zgodnie jednak z przyjętym zapatrywaniem za zniewagę uznaje się „zachowanie wyrażające pogardę, lekceważenie, wyszydzenie, zohydzenie, upokorzenie, wystawienie na pośmiewisko”<sup>61</sup>. Podkreśla się przy tym, że zniewaga może być wyrażona za pomocą pisma, wizerunku, a nawet obelżywego gestu<sup>62</sup>.

Wolność sumienia i wyznania chroni także art. 257 k.k., zgodnie z którym „kto publicznie znieważa grupę ludności albo poszczególłą osobę z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości lub z takich powodów narusza nietykalność cielesną innej osoby, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3”.

#### 4. PRAWO CYWILNE

Uczucia religijne chronione są także przez prawo cywilne. W doktrynie sformułowany został nawet pogląd, że ochrona cywilnoprawna jest być może bardziej skuteczna od prawnokarnej<sup>63</sup>.

Podstawowe znaczenie dla ochrony uczuć religijnych mają art. 23 i 24 k.c. Zgodnie z art. 23 k.c. „dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach”.

Przepis ten zawiera jedynie przykładowe wyliczenie dóbr osobistych. Ich katalog jest poszerzony przez inne przepisy, orzecznictwo jak i doktrynę. Z brzmienia art. 23 wynika wprost, że istnieje wiele dóbr osobistych, które chronione są przez prawa podmiotowe, mające charakter praw niematerialnych, skutecznych *erga omnes*, niezbywalnych i nie podlegających dziedziczeniu.

Doktryna, czy też orzecznictwo, za dobra osobiste nie wymienione w art. 23 uznaje m.in. wolność od obawy i strachu i od działania pod przymusem, prawo do spokojnego korzystania z mieszkania, życie i nietykalność cielesną, kult pamięci po zmarłej osobie bli-

---

<sup>61</sup> Zob. R. Góral, *Kodeks...*, s. 1997 i n.

<sup>62</sup> Tamże, s. 198.

<sup>63</sup> Por. A. Wąsek, *Ochrona...*, s. 270 i n.

skiej, sferę życia prywatnego, poczucie przynależności do określonej płci, stan cywilny człowieka, „ciszę domową”, „spokój psychiczny”, nazwę zespołów ludzkich nie zorganizowanych w postaci osoby prawnej, itp.

Brak enumeracji w art. 23 k.c. dóbr osobistych nie oznacza jednak, że przy uznaniu danej wartości za takie dobro wystąpi pewna dowolność czy też arbitralność<sup>64</sup>. Elementem esencjalnym wszystkich dóbr osobistych jest niezbywalna i przyrodzona godność każdego człowieka, która chroniona jest przez Konstytucję RP (art. 30)<sup>65</sup>.

W doktrynie dobra osobiste definiuje się jako „indywidualne wartości świata uczuć, stanu życia psychicznego człowieka”<sup>66</sup>, „pewne wartości niematerialne łączące się ściśle z jednostką ludzką”<sup>67</sup>, „uznane przez system prawny wartości (tj. wysoko cenione stany rzeczy) obejmujące fizyczną i psychiczną integralność człowieka, jego indywidualność oraz godność i pozycję w społeczeństwie, stanowiącą przesłankę samorealizacji osoby ludzkiej”<sup>68</sup>. W jednym ze swoich wyroków Sąd Najwyższy uznał za dobra osobiste „ogół czynników mających na celu zapewnienie obywatelowi rozwoju jego osobowości, ochronę jego egzystencji i zapewnienie mu prawa do korzystania z tych dóbr, które są dostępne na danym etapie rozwoju społeczno – ekonomicznego społeczeństwa, a które sprzyjają zachowaniu cech odrębności i związaniu ze społeczeństwem, w którym żyje”<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> M. Safjan, *Refleksje wokół konstytucyjnych uwarunkowań rozwoju ochrony dóbr osobistych*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 2002 z. 1, s. 243.

<sup>65</sup> Tamże, s. 244. Autor stwierdza, że Konstytucja RP stwarza dogodną podstawę aksjologiczną do skonstruowania w nauce prawa cywilnego ogólnego prawa osobistości. Prawo to ma być ekwiwalentem cywilistycznym godności osoby ludzkiej. Obejmuje ono wiele różnorodnych dóbr osobistych, jest zatem źródłem praw podmiotowych chroniących te dobra. Tworzenie poszczególnych praw osobistych ma być zabiegiem czysto technicznym (Tamże, s. 244 i nn.).

<sup>66</sup> S. Grzybowski, *System prawa cywilnego – część ogólna*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 296.

<sup>67</sup> S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga pierwsza – część ogólna*, Warszawa 1999, s. 82.

<sup>68</sup> Zob. Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1993, s. 121.

<sup>69</sup> Wyrok SN z 10 czerwca 1977 r. II CR 187/77 (nie publ.).

Różnice doktryny dotyczą podejścia do interpretacji tych dóbr. Pojawił się bowiem problem, czy należy preferować stanowisko subiektywistyczne, czy też obiektywne, które odnosić się będzie do przyjętych w społeczeństwie ocen. Obecnie zdaje się dominować stanowisko drugie<sup>70</sup>. Wydaje się, że stanowisko obiektywne winno mieć przewagę w prawie karnym, jednym bowiem z celów przepisów chroniących wolność sumienia i wyznania jest zapewnienie pokoju religijnego. Przy ochronie cywilnoprawnej winno się natomiast akcentować stanowisko subiektywistyczne. Należy odrzucić pogląd, zgodnie z którym stanowisko subiektywistyczne winno zostać przy ochronie dóbr osobistych praktycznie wyeliminowane<sup>71</sup>. Możemy podać wiele przykładów na poparcie tej tezy. Wyobraźmy sobie, że jeden z autorów publikuje książkę, w której stwierdza, że znany polityk, uważany za „wzór moralności”, co m.in. przyczyniło się do jego wyboru do parlamentu, prowadzi tzw. podwójne życie. Równocześnie ukazuje się publikacja prasowa, w której taki sam zarzut został postawiony sprzedawcy kwiatów. W takim przypadku kryterium subiektywne musi pomóc nam określić, czy do naruszenia

---

<sup>70</sup> I tak np. SN stwierdził, że przy ocenie naruszenia czci trzeba mieć na uwadze nie tylko subiektywne odczucie osoby pokrzywdzonej, ale także obiektywną reakcję społeczeństwa (Wyrok SN z 16 stycznia 1976 r., II CR 692/75; OSNC 1976, Nr 11, poz. 251). W innym ze swoich orzeczeń SN poszedł jeszcze dalej i stwierdził, że „gdy chodzi o cześć człowieka, obiektywna ocena konkretnych okoliczności, a nie subiektywne odczucie zainteresowanej osoby, decyduje o tym, czy w ogóle miało miejsce naruszenie dobra osobistego (Wyrok SN z 6 października 1969 r., I CR 305/69 nie publ.).

<sup>71</sup> Jak stwierdza A. Wojciszke (*Katalog...*, s. 663): „ustalenie istnienia bądź nieistnienia określonych dóbr osobistych nie może być uwarunkowane uznaniem osoby dopatrującej się ewentualnego naruszenia jej sfery prawnej, decydującą rolę w tym zakresie powinno odgrywać społeczne uznanie takich wartości i ich ocena przez przeciętnych «rozsądnie i uczciwie myślących ludzi». Niedopuszczalne jest opieranie rozstrzygnięcia wyłącznie na opisie zindywidualizowanych przeżyć pokrzywdzonego, który może być przeciw nadwrażliwy czy nadmiernie przeczułony na punkcie swojej osoby. Potrzebne są intersubiektywnie sprawdzalne kryteria uznania dóbr osobistych. Należy ich poszukiwać właśnie pośród zapatrywań moralnych i obyczajowych społeczeństwa. Uznanie za doniosłe prawnie każdorazowych dowolnych odczuć indywidualnych i brak możliwie wyraźnego określenia, co uznaje się za dobro osobiste, powodowałyby zachwianie bezpieczeństwa prawnego w tym sensie, że człowiek nie zdawałby sobie sprawy z tego, czy swoim zachowaniem nie narusza dóbr osobistych innych ludzi”.

dobra osobistego doszło oraz w jakiej wysokości należy się poszkodowanemu zadośćuczynienie. Nie trzeba chyba udowadniać, że jego wysokość powinna być większa w pierwszym przypadku, gdyż gdyby zarzut postawiony politykowi okazał się prawdziwy, byłoby to równoznaczne z końcem jego kariery politycznej, a tym samym z utratą możliwości zarobkowania. W tym drugim przypadku można by pokusić się nawet o tezę, że opublikowany materiał wpłynąłby wręcz pozytywnie na możliwości handlowe sprzedawcy, gdyż wiele osób chciałoby zobaczyć, jak wygląda ten opisywany w prasie „bigamista”, a przy okazji dokonało zakupu kwiatów.

Nie ulega wątpliwości, że kryterium subiektywne musi być także uwzględniane przy okazji spraw o naruszenie uczuć religijnych, traktowanych jako dobro osobiste w rozumieniu art. 23 k.c. I tak w przypadku obrazy przedmiotów religijnych naruszenie dobra osobistego winno być rozpatrywane oddzielnie w przypadku kapłana z kilkudziesięcioletnim stażem, który z uwagi na wierność swoim przekonaniom spędził w czasach stalinowskich wiele lat w więzieniu, a inaczej w odniesieniu do osoby, która przed 1989 rokiem była członkiem Komitetu Centralnego PZPR i autorem broszury propagującej światopogląd ateistyczny.

Bez wątpienia za dobro osobiste należy uznać uczucia religijne. Dobrem osobistym jest także swoboda praktykowania obrzędów religijnych. Dlatego też zwalnianie pracowników z pracy ze względu na zawarcie przez nich ślubu kościelnego, co występowało wcale nie tak rzadko przed rokiem 1989, stanowi ewidentne naruszenie dobra osobistego, wskutek czego osoba poszkodowana może domagać się zadośćuczynienia na podstawie art. 448 k.c.<sup>72</sup>

W podanych definicjach dóbr osobistych powtarza się słowo „wartości”<sup>73</sup>. Uczucia religijne jako dobro osobiste, związane są z wartościami chrześcijańskimi. Na wartościach tych, czy to się

---

<sup>72</sup> Zob. P. Granecki, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z 15 maja 2000 r. (II CKN 293/2000, OSNC 2000, z. 11, poz. 209)*, „Palestra” 2001 nr 11-12, s. 227.

<sup>73</sup> Jak stwierdza M. Safjan (*Refleksje...*, s. 244) „bez względu na różnorodność ujęć dóbr osobistych, przy każdej próbie ich definiowania możemy odnaleźć elementy odwołujące się do wartości związanych z osobowością i godnością każdej osoby, sfery uczuć oraz emocji każdego człowieka, do wartości cenionych ze względu na integralność psychiczną i fizyczną każdej osoby”.

komuś podoba, czy też nie, oparta jest współczesna kultura europejska. Wartości te są również akceptowane w społeczeństwie polskim. Wynikające z nich uczucia religijne mają natomiast bardzo silny wydźwięk emocjonalny.

Należy także podkreślić, że Trybunał Konstytucyjny w swoim orzeczeniu z 7 czerwca 1994 r. (K 17/93, OTK z 1994 r., cz. I, poz. 11, s. 90) stwierdził, że dobra te, ze względu na swój charakter i bezpośrednie powiązanie z wolnością sumienia i wyznania, podlegają szczególnej ochronie prawnej.

Ochronę dóbr osobistych reguluje art. 24, § 1 k.c., zgodnie z którym „ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba że nie jest ono bezprawne. W razie dokonanego naruszenia może on także żądać, ażeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków, w szczególności ażeby złożyła oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny. § 2. Jeżeli wskutek naruszenia dobra osobistego została wyrządzona szkoda majątkowa, poszkodowany może żądać jej naprawienia na zasadach ogólnych. § 3. Przepisy powyższe nie uchybiają uprawnieniom przewidzianym w innych przepisach, w szczególności w prawie autorskim oraz w prawie wynalazczym”.

Odpowiedzialność oparta na art. 24 k.c. jest niezależna od winy osoby, która naruszyła dobro osobiste. Konieczną przesłanką zastosowania tego przepisu jest bezprawność naruszenia lub zagrożenia dobra osobistego. Z art. 24 k.c. wynika domniemanie bezprawności, co sprawia, że naruszciciel dobra musi udowodnić, że jego działanie lub też zaniechanie nie było bezprawne.

Do okoliczności wyłączających bezprawność zalicza się: zgodę uprawnionego, działanie oparte na przepisie prawnym lub realizujące prawo podmiotowe, nadużycie osobistego prawa podmiotowego w sposób sprzeczny z zasadami współżycia społecznego<sup>74</sup>. Wydaje się, że powyższe przyczyny wyłączające bezprawność mogą mieć

---

<sup>74</sup> Por. Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, s. 123 i nn.



minimalne zastosowanie do naruszenia dobra osobistego, jakim są uczucia religijne. Trudno sobie bowiem wyobrazić, ażeby podmiot uprawniony wyraził zgodę na obrażanie tych uczuć, czy też, że ich naruszenie oparte jest na przepisie prawnym. Wprawdzie istniały w historii takie przepisy (jak np. w Związku Sowieckim) programowo zwalczające wszystkie religie, ale obecnie przynajmniej w Europie regulacje takie należą do niechlubnej historii<sup>75</sup>.

W przypadku bezprawnego naruszenia lub zagrożenia dobra osobistego uprawnionemu na podstawie art. 24 k.c., służą trzy powództwa: 1) powództwo o ustalenie, 2) powództwo o zaniechanie, 3) powództwo o usunięcie skutków naruszenia.

Powództwo o ustalenie przewiduje art. 189 k.p.c., zgodnie z którym „powód może żądać ustalenia przez sąd istnienia lub nieistnienia stosunku prawnego lub prawa, gdy ma w tym interes prawny”. Wniesienie takiego powództwa, w wyniku którego zapadnie wyrok stwierdzający, że dane dobro osobiste przysługuje powodowi lub, że zostało zagrożone lub naruszone, może niekiedy być wystarczającym instrumentem prawnym zapobiegającym dalszym naruszeniom lub też powstrzymującym przed dokonaniem takich naruszeń<sup>76</sup>.

Powództwo o zaniechanie przysługuje w przypadku występowania działań naruszających dobro osobiste lub zagrażających naruszeniem w przyszłości. Należy podkreślić, że zagrożone dobro musi być w sposób wyraźny określone. Nie można żądać generalnego zaniechania naruszania danego dobra, czy też dóbr<sup>77</sup>.

Instrumentem procesowym spełniającym podobną funkcję jak powództwo o zaniechanie z art. 24 k.c. jest zarządzenie tymczasowe przewidziane w art. 730 § 1 k.p.c., które może być wydane przez sąd powszechny lub też sąd polubowny w celu zabezpieczenia roszczenia, jeżeli roszczenie to jest wiarygodne, a brak zabezpieczenia mógłby wierzyciela pozbawić zaspokojenia. W takim przypadku sąd, nie chcąc dopuścić do naruszenia dóbr osobistych, może zaka-

---

<sup>75</sup> Zob. szerzej, H. Misztal, *Sytuacja Kościoła i innych wyznań pod okupacją radziecką*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 125 i nn.

<sup>76</sup> Tamże, s. 125.

<sup>77</sup> Por. S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz...*, s. 90.

zać publikacji określonych materiałów prasowych, co do których istnieje uzasadniona obawa, że naruszają one dobra osobiste<sup>78</sup>.

W przypadku naruszenia danego dobra osobistego osobie poszkodowanej przysługuje powództwo o usunięcie skutków naruszenia. Kodeks cywilny nie wskazuje generalnie, na czym ma polegać zachowanie się osoby, która naruszyła dane dobro osobiste. Jako przykład takiego działania ustawodawca wskazuje jedynie złożenie „oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie”.

W odniesieniu do dobra osobistego, którym jest wolność sumienia i wyznania, usunięcie skutków jego naruszenia będzie najczęściej polegało na złożeniu stosownego oświadczenia w mediach, zwykle w prasie, w mniejszym stopniu w radiu i telewizji. Należy podkreślić, że zgodnie z art. 38 ustawy *Prawo prasowe*<sup>79</sup> solidarną odpowiedzialność cywilnoprawną za naruszenie dobra osobistego przez publikację danego materiału ponosi nie tylko autor tekstu, ale również redaktor naczelny lub inna osoba odpowiedzialna za dopuszczenie tekstu do druku oraz wydawca.

Złożone oświadczenie powinno być umieszczone na tej samej stronie, na której znalazł się tekst naruszający dane dobro osobiste. Powinno ono także mieć rozmiary zbliżone do przedmiotowego tekstu. Dlatego też w niektórych przypadkach za naturalne należy uznać umieszczenie takiego oświadczenia na całej stronie gazety.

Ochrona przewidziana przez art. 24 k.c. nie jest jednak wystarczająca. W wyniku naruszenia dobra osobistego powstaje bowiem szkoda niemajątkowa, czyli tzw. krzywda. Osoba, której dobro zostało naruszone, może żądać szczególnego rodzaju odszkodowania, którym jest zadośćuczynienie<sup>80</sup>. Odpowiedzialność odszkodowawczą za naruszenie dóbr osobistych przewiduje art. 448 k.c.

Zgodnie z art. 448 k.c. „w razie naruszenia dobra osobistego sąd może przyznać temu, czyje dobro osobiste zostało naruszone odpowiednią sumę tytułem zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę lub na jego żądanie zasądzić odpowiednią sumę pieniężną

---

<sup>78</sup> Zob. szerzej M. Cieśliński, I. Kondak, *Postanowienia zabezpieczające a wolność prasy*, „Przegląd Sądowy” 2000 nr 3, s. 3 i nn.

<sup>79</sup> Dz. U. z 1984 r. Nr 5, poz. 24.

<sup>80</sup> Por. A. Sinkiewicz, *Pojęcie i rodzaje szkody w polskim prawie cywilnym*, „Rejent” 1998 nr 2, s. 71.

na wskazany przez niego cel społeczny, niezależnie od innych środków potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia. Przepis art. 445 § 3 stosuje się”. Zgodnie z przepisem art. 445 § 3 k.c. roszczenie o zadośćuczynienie przechodzi na spadkobierców tylko wtedy, gdy zostało uznane na piśmie albo gdy powództwo zostało wytoczone za życia poszkodowanego. Roszczenia przewidziane w art. 448 k.c. nie mogą być zbyte, chyba że są już wymagalne i że zostały uznane na piśmie albo przyznane prawomocnym orzeczeniem (art. 449 k.c.).

Należy zauważyć, że nowe brzmienie art. 448 k.c. wprowadziła ustawa z 23 sierpnia 1996 r.<sup>81</sup> Wcześniej zadośćuczynienie mogło być przyznane jedynie na rzecz Polskiego Czerwonego Krzyża (PCK). Wprowadzoną zmianę należy ocenić w sposób pozytywny, albowiem odpowiada ona postulatowi doktryny, a także jest zgodna z rozwiązaniami przyjętymi w większości państw Europy Zachodniej<sup>82</sup>. Przed zmianą art. 448 k.c. doktryna słusznie podkreślała niedostateczny rozwój majątkowej ochrony dóbr osobistych, skutkiem czego w przypadku ich naruszenia korzystano częściej z ochrony prawnokarnej<sup>83</sup>.

Przepis art. 448 k.c. spełnia funkcję kompensacyjną. Oznacza to, że „krzywdy, polegające na cierpieniach fizycznych lub psychicznych wprawdzie nie mogą być w sposób adekwatny wyrównane za pomocą świadczeń pieniężnych, natomiast świadczenia te mogą łagodzić wspomniane ujemne przeżycia pokrzywdzonego przez dostarczenie mu środków majątkowych, które pozwolą zaspokoić w szerszej mierze jego potrzeby lub spełnić pragnienia”<sup>84</sup>.

Zadośćuczynienie za wyrządzoną krzywdę przysługuje pokrzywdzonym bez względu na rodzaj dobra osobistego, które zostało naruszone. Nie ma pod tym względem katalogu dóbr, za których naruszenie przysługuje wynagrodzenie, i tych, za których naruszenie takiego wynagrodzenia żądać nie można. Słusznie zauważa P. Graniecki, iż obecnie przyjęte brzmienie art. 448 k.c. zdecydowanie różni się od restrykcyjnej regulacji zadośćuczynienia za szkodę

---

<sup>81</sup> Dz. U. Nr 114, poz. 542.

<sup>82</sup> A. Sicińska, s. 74.

<sup>83</sup> Por. K. Krzekotowska, *Ochrona dóbr osobistych w prawie polskim*, „Palestra” 1985 nr 5, s. 16.

<sup>84</sup> Z. Radwański, *Zobowiązania – część ogólna*, Warszawa 2001, s. 220.

niemajątkową przewidzianej w art. 157 § 3 przedwojennego kodeksu zobowiązań<sup>85</sup>.

Należy zgodzić się z poglądem, że art. 448 k.c. może być zastosowany jedynie w razie zawinionego naruszenia dóbr osobistych<sup>86</sup>. Świadczenie zawarte w przepisie art. 448 k.c. jest świadczeniem odszkodowawczym, które może być spełnione albo w oparciu o reżim odpowiedzialności na zasadzie winy (odpowiedzialność subiektywna) albo na zasadzie ryzyka (odpowiedzialność obiektywna). Wykładnia tego przepisu prowadzi do wniosku, iż w tym przypadku mamy do czynienia z odpowiedzialnością na zasadzie winy. Wypada podkreślić, że chodzi tutaj o wszystkie stopnie winy, a więc nie tylko winę umyślną, ale i niedbalstwo.

Zadośćuczynienie przewidziane w tym przepisie może być stosowane obok ochrony przewidzianej w art. 24 k.c. Spełnienie przesłanki odpowiedzialności za naruszenie dóbr osobistych, którą na podstawie art. 24 k.c. jest bezprawność, nie jest równoznaczne ze spełnieniem przesłanek przewidzianych w art. 448 k.c.<sup>87</sup>

Świadczenie z art. 448 k.c. musi mieć charakter jednorazowy, nie może przybrać postaci renty. Ponadto może je otrzymać albo pokrzywdzony albo instytucja realizująca cele społeczne<sup>88</sup>. Nie jest możliwe przyznanie takiego świadczenia zarówno pokrzywdzone-

<sup>85</sup> P. Graniecki, *Glosa...*, s. 227. Art. 165 k.z. pozwalał pokrzywdzonym żądać zadośćuczynienia na swoją rzecz lub też wskazanej przez siebie instytucji. Wprowadzona w k.c. z 1964 r. możliwość żądania na podstawie art. 448 k.c. zadośćuczynienia jedynie na rzecz PCK była „następstwem przyjęcia tezy, że czerpanie korzyści majątkowej z własnej krzywdy jest sprzeczne z moralnością socjalistyczną”. Por. A. Karpowicz, *Wolność słowa a odpowiedzialność*, „Palestra” 1993 nr 12, s. 60.

<sup>86</sup> Por. B. Lewaszkiwicz-Petrykowska, *W sprawie wykładni art. 448 k.c.*, „Przegląd Sądowy” 1997 nr 1, s. 6 i nn. Co do wadliwej konstrukcji art. 448 k.c. zob. szerzej M. Safjan, *Ochrona majątkowa dóbr osobistych po zmianie przepisów kodeksu cywilnego*, „Przegląd Prawa Handlowego” 1997 nr 1, s. 10 i nn. Podstawowy problem polega na tym, że w ostatniej fazie prac legislacyjnych w parlamencie zmieniono redakcję art. 448 k.c. usuwając winę jako przesłankę odpowiedzialności za dokonaną szkodę niemajątkową, czyli krzywdę. Autor artykułu po przeprowadzeniu wykładni logicznej, systemowej i funkcjonalnej wypowiedział się za przyjęciem odpowiedzialności z tytułu art. 448 k.c. na zasadzie winy.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Z. Radwański, *Zobowiązania...*, s. 223.

mu, jak i instytucji realizującej cele społeczne, gdyż użyte słowo „albo” jest alternatywą rozłączną, która wyklucza kumulację świadczeń<sup>89</sup>.

W przypadku żądania zadośćuczynienia na cele społeczne należy podkreślić, że cel ten musi być rozumiany szeroko. Oznacza to, że może on być związany zarówno z działalnością instytucji państwowych (np. ośrodków pomocy społecznej), społecznych (np. Stowarzyszenie Polskich Lekarzy Katolickich), czy też prywatnych (np. fundacje o takim charakterze)<sup>90</sup>. Sąd nie może przy tym wartościować i hierarchizować celów społecznych<sup>91</sup>.

Wysokość zadośćuczynienia przyznana na podstawie art. 448 k.c. zależy od wielkości doznanej krzywdy, sytuacji majątkowej stron, natężenia winy sprawcy<sup>92</sup>. Przy ustalaniu wysokości zadośćuczynienia winno się także brać pod uwagę: występowanie pobudek komercyjnych, wysokość uzyskanego przez podmiot naruszający dobro osobiste zysku, a także szczególny charakter naruszenia dobra osobistego, które może zostać określone jako rażące<sup>93</sup>.

W przypadku naruszenia dóbr osobistych przez artykuły prasowe należy zasądzić wyższe kwoty tytułem zadośćuczynienia w przypadku ujawnienia szczegółów z życia prywatnego, świadomego opublikowania nieprawdy w celu np. zwiększenia nakładu pisma<sup>94</sup>. W przypadku wydawcy zasądzone zadośćuczynienie winno stanowić „znaczący czynnik kalkulacyjny jego działalności gospodarczej”<sup>95</sup>.

Przy określaniu wysokości zadośćuczynienia takich dóbr jak cześć, dobre imię, godność należy uwzględnić: 1) doniosłość naruszenia ze względu na treść zarzutów, 2) zasięg rozpowszechniania zarzutów, 3) rodzaj i trwałość skutków zniesławienia, 4) intensywność

---

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Por. M. Safjan, *Nowy kształt instytucji zadośćuczynienia pieniężnego*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Leopolda Steckiego*, Toruń 1997, s. 274.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Z. Radwański, *Zobowiązania...*, s. 222.

<sup>93</sup> I. Dyka, *Zasady przyznawania i ustalania wysokości zadośćuczynienia pieniężnego w razie naruszenia dobra osobistego*, „Kwartalnik Prawa Prywatnego” 2001 z. 3, s. 623.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże, s. 625.

ność i stopień natężenia negatywnych przeżyć psychicznych pokrzywdzonego, 5) intensywność i natężenie poczucia krzywdy, 6) pełnienie przez pokrzywdzonego roli społecznej i doniosłość dobrego imienia dla pełnienia tej roli, 7) stopień natężenia w wypowiedzi krytycznej elementów oceniających, 8) charakter poniżający wypowiedzi, 9) brak związku pomiędzy podanymi faktami a celem przekazania czytelnikom relacji o danym wydarzeniu<sup>96</sup>.

Należy podkreślić, że wysokość zadośćuczynienia przyjęta przez sąd I instancji podlega kontroli instancyjnej. Orzecznictwo podkreśla jednak, że „sąd kasacyjny może korygować to rozstrzygnięcie tylko wówczas, gdy zadośćuczynienie jest niewspółmiernie nieodpowiednie, jako rażąco wygórowane lub rażąco niskie”<sup>97</sup>.

Nowelizacja k.c. z 23 sierpnia 1996 r. uchyliła art. 40 prawa procesowego, który przewidywał możliwość dochodzenia zadośćuczynienia w razie umyślnego naruszania dóbr osobistych w materiale procesowym<sup>98</sup>.

Orzeczenie zadośćuczynienia na podstawie art. 448 k.c. nie stoi na przeszkodzie orzeczenia nawiązki w procesie karnym (art. 59 § 3 k.k., art. 59a k.k., art. 178 § 3 k.k.)<sup>99</sup>.

W postępowaniu sądowym w sprawach o naruszenie dóbr osobistych sąd powinien ustalić następujące fakty: 1) czy w danym przypadku mamy do czynienia z dobrem osobistym, 2) czy doszło do naruszenia lub zagrożenia konkretnego dobra osobistego, 3) czy zagrożenie lub naruszenie tego dobra ma charakter bezprawny<sup>100</sup>. W procesie cywilnym obowiązuje zasada *ei incumbit probatio qui dicit non qui negat*, a zatem ciężar udowodnienia faktu spoczywa na tym, kto twierdzi, a nie na tym, kto zaprzecza. Zgodnie z tą zasadą przesłanki zawarte w pkt 1-2 musi udowodnić powód, czyli musi on wykazać, że żąda on ochrony dobra osobistego, które zostało naruszone lub zagrożone. Pozwany, czyli ten któremu zarzuca się naru-

---

<sup>96</sup> Tamże, s. 625 i n.

<sup>97</sup> Tamże, s. 632 i n.

<sup>98</sup> M. Safjan, *Nowy kształt...*, s. 275.

<sup>99</sup> Tamże, s. 276.

<sup>100</sup> Zob. J. Pisuliński, *Kazusy z prawa cywilnego z rozwiązaniami*, Warszawa 1997, s. 3.

szenie lub zagrożenie dobra osobistego, musi natomiast udowodnić, że działanie jego nie było bezprawne.

*Prima facie* uprawnione wydaje się być twierdzenie, że w procesie o ochronę dóbr osobistych, którymi są uczucia religijne, największej trudności sprawia udowodnienie, że dane dobro jest dobrem osobistym korzystającym z ochrony prawnej. Wielu zarówno praktyków jak i teoretyków prawa ma trudności z uznaniem uczuć religijnych za dobra osobiste. Stan taki nie wydaje się możliwy do zaakceptowania. Dobra te często w sposób największy dotyczą najgłębszej sfery uczuć ludzkich. W przypadku procesu o ochronę uczuć religijnych, jak się wydaje, mniejsze trudności sprawia udowodnienie naruszenia lub zagrożenia tego dobra. Bardzo często pozwani nie kryją swojej agresji, a nawet nienawiści wobec Kościoła i ludzi wierzących. Używają zatem sformułowań, które w sposób jednoznaczny wskazują, że doszło do naruszenia lub zagrożenia uczuć religijnych.

## 5. PRAWO PRASOWE

Zawarta w art. 1 ustawy *prawo prasowe*<sup>101</sup> zasada wolności wypowiedzi nie ma charakteru absolutnego. Zgodnie bowiem z art. 10 ust. 1 ustawy zadaniem dziennikarza jest służba społeczeństwu i państwu. Dziennikarz ma obowiązek działania zgodnie z etyką zawodową i zasadami współżycia społecznego, w granicach określonych przepisami prawa.

Sąd Najwyższy w swoim orzeczeniu podkreśla, że krytyka prasowa osób piastujących funkcję publiczną jest zjawiskiem naturalnym w każdym państwie demokratycznym. Krytyka ta jednak winna być: 1) społecznie pożyteczną i pożądaną, 2) podjętą w interesie publicznym, 3) mieć cechy rzetelności oraz rzeczowości, 4) nie przekraczać granic potrzebnych do osiągnięcia społecznego celu krytyki<sup>102</sup>.

Do obowiązków dziennikarza ustawodawca zaliczył także ochronę dóbr osobistych (art. 12 ust. 2 ustawy). Sąd Apelacyjny w

---

<sup>101</sup> Dz. U. z 1984 r. Nr 5, poz. 24.

<sup>102</sup> Wyrok SN z 28 września 2000 r., V KKN 171/98.

Katowicach w swoim wyroku z 4 listopada 1999 r.<sup>103</sup> podkreślił, że media zobowiązane są do respektowania takich wartości, jak dobra osobiste człowieka.

Odpowiedzialności prawnej dotyczy rozdział siódmy ustawy *prawo prasowe*. I tak zgodnie z ogólną formułą wyrażoną w art. 37 do odpowiedzialności za naruszenie prawa spowodowane opublikowaniem materiału prasowego stosuje się zasady ogólne, chyba że ustawa stanowi inaczej. A zatem w przypadku naruszenia dóbr osobistych będą stosowane odpowiednie przepisy k.c. (art. 23, 24, 448).

Należy podkreślić, że odpowiedzialność cywilną za naruszenie prawa spowodowane opublikowaniem materiału prasowego ponoszą: 1) autor, 2) redaktor lub inna osoba, którzy spowodowali opublikowanie tego materiału, 3) wydawca. W zakresie odpowiedzialności majątkowej odpowiedzialność tych osób jest solidarna (art. 38 ust. 1 ustawy).

W procesie o naruszenie dóbr osobistych spowodowane materiałem prasowym odpowiada redaktor naczelny, który jako odpowiedzialny za całokształt materiałów prasowych spowodował publikację przedmiotowego materiału. Późniejsza zmiana personalna na stanowisku redaktora naczelnego nie ma w tym przypadku znaczenia<sup>104</sup>.

## 6. USTAWA O RADIOFONII I TELEWIZJI

Ustawa ta wprowadziła zakaz naruszania w audycjach uczuć religijnych (art. 18 ust. 2). Nakazała także respektowanie w programach publicznej radiofonii i telewizji wartości chrześcijańskich (art. 26 ust. 2 pkt 6). Przepisy te spotkały się z atakiem sił laickich.

Trybunał Konstytucyjny w swoim orzeczeniu z 7 czerwca 1994 r. orzekł, że: 1) art. 18 ust. 2 ustawy z 19 grudnia 1992 r. *o radiofonii i telewizji* ustanawiający zakaz naruszania w audycjach uczuć religijnych odbiorców jest zgodny z zasadą demokratycznego państwa prawa wyrażoną w art. 67 ust. 2 przepisów konstytucyjnych pozostawionych w mocy art. 77 ustawy konstytucyjnej z 17 października 1992 r. *o wzajemnych stosunkach między władzą ustawo-*

---

<sup>103</sup> I ACa 536/99.

<sup>104</sup> Wyrok S.A. w Gdańsku z 17 lipca 1992 r. Acr 279/92.



*dawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym*<sup>105</sup>, 2) art. 21 ust. 2 ustawy z 19 grudnia *o radiofonii i telewizji* ustanawiający nakaz respektowania w programach publicznej radiofonii i telewizji tych wartości chrześcijańskich, które pokrywają się z uniwersalnymi zasadami etyki, jest zgodny z art. 67 ust. 2 przepisów konstytucyjnych pozostawionych w mocy.

W uzasadnieniu orzeczenia Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że ochrona wolności sumienia i wyznania wyraża się również w zakazie naruszania uczuć religijnych. Podkreślono przy tym, że ochrona ta dotyczy wszystkich wyznań. Trybunał uznał, że pojęcie „wartości chrześcijańskie” wyraża uniwersalne zasady etyki kręgu kultury śródziemnomorskiej.

#### IV PODSUMOWANIE

Uprawnione wydaje się być stwierdzenie, że prawo polskie, a więc Konstytucja z 1997 r., prawo karne, cywilne i administracyjne, zawiera rozwiązania, które w sposób właściwy, zarówno pod względem merytorycznym jak i formalnym, dobrze chronią uczucia religijne. Należy także podkreślić, iż nasze regulacje odpowiadają w tym zakresie standardom europejskim.

Skąd zatem bierze się rozdzźwięk pomiędzy obowiązującym prawem a jego stosowaniem. Naszym zdaniem możemy podać dziesięć przyczyn tego stanu: 1) pogląd, że ochrona uczuć religijnych, zwłaszcza na gruncie prawa karnego, prowadzi do powstania cenzury, 2) traktowanie uczuć religijnych jako dobra wprawdzie chronionego przez prawo, ale mającego charakter „drugorzędny” wobec innych dóbr, 3) zapominanie o podstawowej zasadzie systemu prawa kontynentalnego, że jeżeli istnieje jakieś prawo podmiotowe, to musi istnieć możliwość ochrony tego prawa w każdym przypadku na gruncie prawa procesowego, 4) obawa, żeby osoba występująca w obronie uczuć religijnych nie była oskarżona o „obskurantyzm”, ciemnotę, itp., 5) słaba znajomość obowiązujących instrumentów prawnych, które umożliwiają ochronę uczuć religijnych, 6) trakto-

---

<sup>105</sup> Dz. U. Nr 84, poz. 426.

wanie wolności słowa jako dobra bezwzględnego, nie posiadającego żadnych ograniczeń, 7) pasywność katolików świeckich, 8) przyzwyczajenia z minionego okresu wielu pracowników wymiaru sprawiedliwości, gdyż przed 1989 rokiem ochrona uczuć religijnych miała często charakter fikcyjny, 9) eksponowanie przy ochronie cywilnoprawnej elementu obiektywnego, 10) pochodzący z okresu PRL-u brak „szacunku dla obowiązującego prawa”.

**Robert Andrzejczuk**  
**Lublin**

**Podłoże zagrożenia bezpieczeństwa światowego  
w kontekście napaści Związku Radzieckiego na Polskę  
w 1939 r.**

**I.**

Celem artykułu jest wykazanie wpływu, jaki miało powstanie państwa marksistowskiego i jego dążenia do powszechnej rewolucji na bezpieczeństwo światowe w kontekście napaści i zaboru przez Związek Radziecki ziem polskich w 1939 r.

Pierwszym światowym systemem bezpieczeństwa zbiorowego, jako rezultatu powszechnego i wyniszczającego charakteru pierwszej wojny światowej, było powstanie Ligi Narodów w 1919 r. W tym wypadku społeczność międzynarodowa dostrzegła nieskuteczność poprzednich struktur w utrzymaniu światowego pokoju. Niektórzy autorzy deprecjonują znaczenie tej organizacji ze względu na brak w niej przede wszystkim Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego<sup>1</sup>. W tym ostatnim przypadku należy nadmienić, iż ZSRR stał się członkiem Ligi Narodów w 1934 r., a został z niej usunięty po napaści na Finlandię w grudniu 1939 r.

Niemniej jednak, pomimo dość krótkiego okresu istnienia, Liga mogła odnotować pewne sukcesy, w szczególności stanowiąc fundament pod późniejszą strukturę Narodów Zjednoczonych. Dobitnie wyraził to Sekretarz Generalny ONZ U. Thant w odczycie wygło-

---

<sup>1</sup> Por. M. N. Shaw, *Prawo międzynarodowe*, Warszawa 2000, s. 43.

szonym 2 IV 1964 r. na Uniwersytecie w Kalifornii pt. *Liga Narodów i ONZ*.

„Zanim powstała LN, prawie powszechnym było przekonanie, że każde państwo jest jedynym suwerennym sędzią swoich własnych czynów, pozostaje więc nieczuły na wszystkie krytyki i zastrzeżenia innych państw. Idea – dziś generalnie przyjęta – iż wspólnota narodów posiada prawo moralne i sądowe dyskusowania i osądzania zachowania się międzynarodowego swoich członków, nie znajdowała się w żadnym traktacie żadnej instytucji przed Paktem LN. Od tej chwili zaczyna się idea, dziś powszechnie przyjęta, że wojna napastnicza jest zbrodnią przeciw Ludzkości i że każde państwo ma zainteresowanie, obowiązek i prawo sprzymierzania się z innymi celem zapobieżania jej [...]”<sup>2</sup>.

W przytoczonym fragmencie widać pewien zwrot, jaki dokonał się w świadomości społeczności międzynarodowej. Mianowicie, wspólną troską jest dbanie o pokój. Pozostaje oczywiście kwestia wypracowania i stosowania odpowiednich instrumentów pozwalających usankcjonować ten stan rzeczy. Pierwszym krokiem we właściwym kierunku było ustanowienie w 1921 r. w Hadze Stałego Trybunału Sprawiedliwości Międzynarodowej, zastąpionego w 1946 r. Międzynarodowym Trybunałem Sprawiedliwości. Wojnę napastniczą nazwano tu bez żadnych ogródek – „zbrodnią przeciw Ludzkości”. Tę właśnie ewolucję zawdzięczamy Lidze Narodów.

Jak już zostało wcześniej nadmienione, Liga Narodów została zastąpiona w 1945 r. Organizacją Narodów Zjednoczonych. Tutaj dokonał się zasadniczy przełom. Ojcowie założyciele dostrzegli, że istnieje *iuncti* między pogwałceniem praw istoty ludzkiej na masową skalę a brakiem pokoju na świecie. Zatem stosunki między narodami oparto na „wierze w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki”<sup>3</sup>. Dało to początek ochronie praw człowieka, tak na płaszczyźnie wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Stąd pojawiło się przenikanie standardów międzynarodowych bezpośrednio w wewnętrzną sferę państwa a także „uspołecznienie polityki zagra-

---

<sup>2</sup> Za: E. J. Osmańczyk, *Encyklopedia Spraw Międzynarodowych ONZ*, Warszawa 1974, s. 2031.

<sup>3</sup> Preambuła Karty Narodów Zjednoczonych.

nicznej”<sup>4</sup>. Uwarunkowania globalne z zewnątrz, a procedury demokratyczne od wewnątrz wymuszają odejście od tajnych, zakulisowych porozumień. Ten stan rzeczy był skutkiem wypracowania na przestrzeni kilku wieków norm międzynarodowych dla podstawowych aspektów życia politycznego, gospodarczego czy społecznego. Źródłem tych norm [czy to w postaci prawa zwyczajowego, czy też zawartego w umowach] była zgoda państw uczestniczących na związanie się nimi. Zatem ewolucja prawa międzynarodowego zasadniczo zmierzała ku poszerzaniu płaszczyzny konsensusu między państwami-stronami danych porozumień.

Niemniej jednak, na użytek Związku Radzieckiego wypracowano własne teorie prawa międzynarodowego<sup>5</sup>. Zdeterminowane one były kolektywistyczno-marksistowską koncepcją życia społecznego. Szczególnego zaś znaczenia nabrała specyficznie pojmowana zasada samostanowienia narodów i ludów.

## II.

Hegel wyjaśniając problem genezy człowieka uważał, iż człowiek tylko w relacjach społecznych uczłowiecza się poprzez nabycie samoświadomości<sup>6</sup>. Jego osobowość jest kształtowana przez społeczeństwo. Tę właśnie kreacyjną funkcję ma spełniać państwo będące fundamentalną formą życia społecznego. Wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu. Państwo w tej teorii jest najdoskonalszą strukturą, ucieleśnieniem ideałów moralnych, w której jednak osoba ludzka utraciła swą podmiotowość na rzecz społeczności. Relacje pomiędzy wolnością indywidualną a „wołą ogólną” bezlitośnie sypchały wszelkie uprawnienia jednostkowe na plan dalszy. Człowiek stracił swą podmiotowość prawną i moralną na rzecz kolektywu – państwa. Stając się przedmiotem praw i obowiązków został całkowicie podporządkowany społeczeństwu.

---

<sup>4</sup> W. Bartoszewski, *Demokracja a polityka zagraniczna*, „Sprawy Międzynarodowe” 3(2000), s. 6-7.

<sup>5</sup> Por. Tunkin, *Theory of International Law*, London 1974, s. 4 in.; K. Grzybowski, *Soviet Theory of International Law for the Seventies*, AJIL, 1983, s. 862.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 214-228.

Dla Marksa społeczeństwo nie jest zbiorem jednostek, gdyż jednostki nie istnieją przed społecznością. Zarówno społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka, jak i człowiek produkuje społeczeństwo. „Ludzka istota przyrody istnieje dopiero dla człowieka społecznego; bo dopiero tu przyroda jest dla niego więzią łączącą człowieka z człowiekiem”<sup>7</sup>. Toteż równie pierwotny jak człowiek – gdyż w zasadzie nigdy on nie żył sam – był ród jako element społeczeństwa pierwotnego. Ponieważ doszło do nierównego podziału dóbr, to zaistniałe różnice majątkowe doprowadziły do wytworzenia antagonistycznych klas: posiadaczy kapitału i wyzyskiwanych. Dla zabezpieczenia tak powstałej własności prywatnej powołano państwo. Od tej pory rozwój społeczny następuje poprzez rewolucyjną zmianę panowania klas nad środkami produkcji. Ostatnią fazą rozwoju społecznego, w którym występują klasy, jest ustrój kapitalistyczny<sup>8</sup>. Uznany w marksizmie za formację wyzysku i niesprawiedliwości społecznej kapitalizm miał zostać zniesiony w drodze rewolucji socjalnej.

W tym miejscu należy zadać pytanie: jakie relacje zachodzą między jednostką a społeczeństwem w marksizmie i jakie wyływają z tego skutki – a co za tym idzie – i prawa. Udzielając odpowiedzi, należy rozgraniczyć sytuację istniejącą w społeczeństwach klasowych, w stanie wspólnoty pierwotnej oraz w komunizmie. W pierwszym przypadku, z racji walki klas, nie występuje jednolite społeczeństwo. Konflikt ten istnieje między klasami: panującą a wyzyskiwaną, przy czym zawsze przeważa interes tej pierwszej. W drugim przypadku – w interpretacji marksistowskiej – człowiek traci swą indywidualność i osobowość – zostały one bowiem zredukowane do jego więzi ze społeczeństwem. Kolektyw zaś wchłania jednostkę, która wyraża się wyłącznie w życiu społecznym. Wolność jednostki jest efektem ekonomiczno-społecznego wyzwolenia człowieka, który nie jest wolny ze swej natury, ale może stać się wolnym. Dokonać tego może poprzez rozwój historyczny, który jest możliwy tylko dzięki kolektywowi.

---

<sup>7</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: Marks-Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 579.

<sup>8</sup> H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1982, s. 301-302.

Marksistowska teoria społeczeństwa całkowicie zdeterminowała zagadnienie praw i wolności człowieka. Takie ujmowanie relacji między jednostką a społeczeństwem prowadzi do identycznych następstw jak w ujęciu heglowskim, pomimo iż społeczeństwo Marksa nie ma funkcji kreatywnej. Człowiek staje się przedmiotem, a swą podmiotowość traci na rzecz kolektywu. Toteż okazuje się, iż w zasadzie prawa jemu należne nie są potrzebne we wspólnocie pierwotnej i w komunizmie, gdyż nie istnieją klasy posiadaczy i wyzyskiwanych. Bowiem poprzez sam fakt bycia członkiem wspólnoty człowiek staje się wolny i równy. Natomiast w kapitalizmie – jak chcieli marksiści – z powodu instrumentalizacji praw człowieka, kładzie się akcent przede wszystkim na prawa cywilne nie zmieniające położenia robotników. Występuje przeciwko nim klasa robotnicza, zwłaszcza w okresie dyktatury proletariatu. Akcentując równość, wysuwa prawa socjalne i gospodarcze, które jako jedyne zbliżają ludzi do pełnej wolności<sup>9</sup>.

Pochodną powyższego jest kierunek przyjęty przez prawników o orientacji socjalistycznej z krajów Trzeciego Świata. Można tu wyróżnić maoizm, socjalizm indyjski, socjalizm arabski oraz socjalizm afrykański. Pomimo różnic występujących między tymi koncepcjami, cechą wspólną jest prymat ogółu nad jednostką, mający prowadzić do rozwiązywania problemów polityczno-gospodarczych. Najmniej jednorodną koncepcją, przede wszystkim ze względu na pozostałości kolonialne oraz zróżnicowanie religijne, jest socjalizm afrykański. Realizowanie przez te kraje prawa do samostanowienia poprzez uzyskanie niepodległości a następnie utrzymanie swojej kruchej państwowości doprowadziło do wysunięcia zbiorowości na plan pierwszy. W konsekwencji nastąpiło tam znaczne nasilenie nacjonalizmu, ale także i solidaryzmu społecznego. Ten ostatni występuje bardziej jako podporządkowanie społeczności niższego rzędu wyższej, niż realizację dobra wspólnego. Oczywiście los jednostki jest również serwitualny, co istotnie zbliża ten kierunek do kolektywizmu<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 56.

<sup>10</sup> Tamże, s. 59.

Teoria prawa i polityki w klasycznym ujęciu marksistowskim uwzględnia walkę klas, w której prawo i polityka są instrumentami pozwalającymi utrzymać dominującą pozycję klasie rządzącej. Wojna między państwami kapitalistycznymi a socjalistycznymi musiała być nieunikniona. Państwa narodowe były zdominowane przez kapitalistów i stąd musiały zginąć w procesie rozwoju społecznego. Teoria ta głosiła, że po utworzeniu nowej bazy dla społeczeństwa prawo i państwo znikną, a ponieważ klasyczne prawo międzynarodowe ma swoje oparcie w pojęciu państwa, również i ono miało podzielić ten los.

Ponieważ nie było jeszcze powszechnego komunizmu, zakładano stadium przejściowe. Tunkin wskazywał na rewolucję październikową jako zwiastuna nowych międzynarodowych pojęć prawnych zgrupowanych jako: a) zasady socjalistycznego internacjonalizmu w stosunkach między państwami socjalistycznymi, b) zasady równości oraz samostanowienia narodów i ludów przede wszystkim wymierzone w kolonializm, c) zasady pokojowego współistnienia, odnoszące się do stosunków między państwami o odmiennych systemach społecznych<sup>11</sup>.

W tym czasie pomimo krytyki ze strony państw socjalistycznych prawa międzynarodowego, jako instrumentu eksploatacji, jego normy uważano za obowiązujące. Spowodowane to było tym, iż świat jeszcze nie został opanowany przez komunizm, a okres przejściowy zmuszał do kompromisów. Szczególnie, że koszty związane z prowadzeniem światowej rewolucji, a taką Lenin zakładał, wymagały zachowania pewnych form współpracy gospodarczej i technicznej. Puszkuanis zajął stanowisko, że prawo międzynarodowe jest prawem międzyklasowym<sup>12</sup>. W jego ramach oba antagonistyczne systemy klasowe usiłują się wzajemnie dostosować. ZSRR mógł dalej korzystać z instytucji prawnych rozwiniętych w ramach systemu kapitalistycznego i będących jego odzwierciedleniem. W dalszej fazie Puszkuanis przepracował swoją koncepcję wskazując na prawo międzynarodowe jako narzędzie wojny klasowej a nie formę czasowego kompromisu między państwami kapitalistycznymi a ZSRR. Zatem uznawano za zobowiązujące jedynie takie normy, które od-

---

<sup>11</sup> Por. Tunkin, *Theory of International Law*, s. 4.

<sup>12</sup> Za: M. N. Shaw, *Prawo międzynarodowe*, s. 45.



powiadały celom tego ostatniego. Podejście to skonkretyzowało się poprzez przystąpienie do Ligi Narodów.

Wyszyński stwierdzał, że Związek Radziecki przyjmuje takie zasady jak samostanowienie narodów, suwerenność państwa i równość państw – innych zaś nie. Ponadto działanie państwa musiało być w zgodzie z ideałami leninowsko-stalinowskiej polityki zagranicznej. Natomiast normy, na które ZSRR wyraźnie nie wyrażał zgody, uznano za niezobowiązujące.

### III.

Swoją koncepcję porządku międzynarodowego i wizji rewolucji światowej Związek Sowiecki zaczął realizować od napaści na Polskę. W dniu 17 września 1939 r. o godzinie 2.00 w nocy został zbudzony i wezwany do Komisarjatu Spraw Zagranicznych ambasador RP w Moskwie Waław Grzybowiski. Na miejscu odczytano mu notę, w której wskazano na bankructwo Państwa Polskiego. Ponadto stwierdzono, że: „Warszawa jako stolica już nie istnieje. Rząd polski uległ rozkładowi i nie okazuje przejawów życia. Oznacza to, że Państwo Polskie i jego Rząd przestały faktycznie istnieć. Dlatego też **straciły ważność traktaty zawarte pomiędzy ZSRR i Polską** [podr. R.A.]. Pozostawiona własnemu losowi i pozbawiona kierownictwa Polska stała się łatwym polem wszelkiego rodzaju niebezpiecznych niespodziewanych akcji, mogących się stać groźbą dla ZSRR. Dlatego też Rząd Radziecki, który zajmował dotychczas neutralność, nie może w obliczu tych faktów zajmować nadal neutralnego stanowiska”<sup>13</sup>. Dalsza część noty nadmienia o konieczności zaopiekowania się ludnością Zachodniej Ukrainy i Białorusi. W tym właśnie celu rząd ZSRR nakazał Armii Czerwonej przekroczenie granicy z Polską. Należy nadmienić, iż Grzybowiski noty nie przyjął. Jednak Stalin był po rozmowie z ambasadorem Niemiec, któremu zakomunikował decyzję o wkroczeniu i postawa ambasadora Polski miała znaczenie symboliczne. Pierwsze jednostki radzieckie przekroczyły granicę koło Podwołoczysk na Podolu o godz. 4.20.

---

<sup>13</sup> Za: A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1914-1993*, Warszawa 1995, t. 1, s. 406-407.

Powołanie się w nocie na brak aktywności rządu jako przesłankę nieistnienia państwa było fałszywe przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że rząd Rzeczypospolitej istniał i przebywał w Kołomyi. W dniu 17 września 1939 r. sprawował władzę nad mniej więcej połową terytorium polskiego [przynajmniej formalną], a Warszawa broniła się jeszcze przez dziesięć dni. Pomimo działań okupanta zlikwidowano tylko w nielicznych państwach przedstawicielstwa dyplomatyczne i konsularne Polski. Zatem kryterium efektywności sprawowania władzy – stabilność i skuteczność władzy najwyższej, jej zdolność do utrzymywania stosunków międzynarodowych – potrzebne do uznania nowo powstałego państwa, tym bardziej przemawia za istnieniem już uznanego. Po drugie wreszcie, tzw. *delebelacja*, czyli upadek państw przez zawojowanie, znana w dawnym prawie międzynarodowym, straciła na znaczeniu po wprowadzeniu zakazu wojen agresywnych. Przyjęcie Paktu Ligi Narodów, którego Polska i ZSRR były stroną, zakładało pokojowe rozwiązywanie sporów – szczególnie między członkami. Ponadto podbój jednego państwa przez inne począwszy od traktatu o wyrzeczeniu się wojny jako polityki państwowej z 27 sierpnia 1928 r. jest pogwałceniem prawa międzynarodowego. Zatem wojny agresywne nie mogły być tytułem prawnym do nabycia terytorium.

Powojenna praktyka międzynarodowa wyraźnie opowiedziała się za istnieniem państw nielegalnie okupowanych przez państwa „osi” jako podmiotów prawa międzynarodowego. W przypadku Polski A. Klafkowski uzasadnił, że pomimo wyjątkowo barbarzyńskiej okupacji niemieckiej państwo nie przestało istnieć<sup>14</sup>. Sytuację tę można rozciągnąć również na aneksję sowiecką. Jednak samo istnienie okupacji państwa wskazuje także na fakt, iż prawo międzynarodowe jest prawem o słabym mechanizmie egzekucyjnym. Zatem pytanie, jak skutecznie skłonić w tych warunkach silne państwo do przestrzegania go, pozostaje wciąż bez odpowiedzi.

Mimo wszystko próba rozpatrywania agresji sowieckiej z punktu widzenia prawa międzynarodowego może okazać się niewystarczająca bez uwzględnienia całości stosunków między naszymi krajami, począwszy od wybuchu rewolucji bolszewickiej. Mianowicie, po

---

<sup>14</sup> A. Klafkowski, *Okupacja niemiecka w Polsce w świetle prawa narodów*, Poznań 1946, s. 142.

obaleniu 7 listopada 1917 r. Rządu Tymczasowego, do władzy doszła Rada Komisarzy Ludowych. Dzięki temu największe wpływy uzyskiwała partia bolszewicka z Włodzimierzem Uljanowem-Leninem na czele. Partia ta swoje stanowisko wobec sprawy polskiej określiła w Deklaracji Praw Narodów Rosji z 15 listopada 1917 r.<sup>15</sup> Sformułowano tam, zawarte jako zasada 2, prawo narodów do samookreślenia, którego realizacja mogła prowadzić nawet do oderwania się i stworzenia samodzielnego państwa<sup>16</sup>. Zatem teoretycznie zaistniała możliwość pojawienia się nowego podmiotu prawa międzynarodowego w postaci państwa polskiego.

W *Dekrecie o pokoju* z dnia 26 października 1917 roku, zredagowanym przez W.I. Lenina, Drugi Ogólnorosyjski Zjazd Rady Delegatów Robotniczych i Żołnierskich w Piotrogradzie uchwalił, że: „wszystkie ludy świata, bez względu na rasę mają prawo do samostanowienia o swoim losie”<sup>17</sup>. „Przez samookreślenie – stwierdza Lenin – rozumie się utworzenie samodzielnego państwa narodowego”<sup>18</sup>. U źródeł koncepcji leninowskiej leżała idea, że każdy naród ma prawo do niepodległości. Nawiasem mówiąc, niepodległość oznacza także wolność od ucisku – i tu władza radziecka nie była aż tak hojna. W ślad za tą koncepcją, która nie zakładała geograficznie ograniczonego jej stosowania, szły dokumenty władzy radzieckiej. Prawo do samostanowienia miało przysługiwać wszystkim ludom i narodom bez względu na ich stopień rozwoju. Jednak tu pojawia się problem. Mianowicie marksizm zakładał upadek państw w toku rozwoju społecznego, tj. w następstwie zwycięstwa rewolucji i powszechnego dyktatu proletariatu. Wówczas byłoby społeczeństwo bezklasowe. Zatem jak w tych warunkach Lenin widziałby możliwość samostanowienia o sobie narodu, w tym narodu polskiego, pozostaje kwestią otwartą.

---

<sup>15</sup> *Deklaracja Prawa Narodów Rosji*, w: E. J. Osmańczyk, *Encyklopedia Spraw Międzynarodowych i ONZ*, Warszawa 1974, s. 177.

<sup>16</sup> Deklaracja uchwalona przez Radę Komisarzy Ludowych w Piotrogradzie obejmowała cztery zasady dotyczące prawa narodów do swobodnego samookreślenia.

<sup>17</sup> L. Gelberg, *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, t. 2, Warszawa 1958, s. 509.

<sup>18</sup> W. I. Lenin, *O prawie narodów do samookreślenia*, w: *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 790.

W tym miejscu powstaje pytanie, od kiedy konkretne państwo staje się jako państwo pełnym podmiotem prawa międzynarodowego? Niewątpliwie odpowiedź na nie będzie wiązała się z istnieniem instytucji w postaci aktu prawnego, jakim jest uznanie międzynarodowe. W akcie takim podmiot prawa międzynarodowego stwierdza istnienie pewnych faktów, którym przyznaje określone skutki prawne. W przedmiocie uznania, jakim jest także państwo, w grę wchodzi zarówno polityczny charakter decyzji, jaki i prawny, a mianowicie kryterium efektywności nowo powstałej władzy. Ponadto brak jest jednolitości poglądów na temat roli uznania międzynarodowego. Spór dotyczy momentu powstania skutków prawnych podlegających uznaniu faktów. Na tym tle doszło do wyodrębnienia dwóch teorii: konstytutywnej i deklaratoryjnej. „Zgodnie z teorią konstytutywną skutki powstają dopiero z momentem uznania stanu faktycznego, stosownie zaś do teorii deklaratoryjnej mają one miejsce z chwilą, gdy sytuacja faktyczna spełnia stawiane przez prawo międzynarodowe warunki”<sup>19</sup>. Zdaniem J. Symonidesa, istnienie teorii konstytutywnej jest następstwem przyjęcia heglowskiej i pozytywistycznej wizji państwa oraz jego suwerenności<sup>20</sup>. „U jej podstaw bowiem leży pozytywistyczna koncepcja zgody poszczególnych podmiotów, jako niezbędnego warunku obowiązywania i funkcjonowania prawa międzynarodowego. Skoro źródłem praw i obowiązków jest zgoda państw, wyrażona lub dorozumiana, to ona też jest źródłem podmiotowości”<sup>21</sup>. Należy zaznaczyć, iż teoria konstytutywna jest dość wątpliwa na gruncie realiów życia codziennego. Trudno zaprzeczać prawnemu istnieniu jakiegoś państwa, które funkcjonuje wraz ze sprawnie działającym własnym rządem tylko dlatego, że nie zostało uznane przez inne podmioty prawa międzynarodowego. Jednak to nie czyni go podmiotem prawa międzynarodowego.

W wypadku przedmiotowej *Deklaracji* treść zawartych tam zasad zdawała się dawać asumpt do tworzenia własnej państwowości także przez Polaków. Niemniej jednak, by nie dać się zwieść działaniom propagandowym, wszelkie poczynania bolszewików należy

---

<sup>19</sup> R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2000, s. 146.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

nieustannie odnosić do aksjologii, jaką się oni posługiwali. Nie należy zapominać, iż Marks, którego poglądy legły u podstaw powstania ZSRR, zakładał wielką światową rewolucję, w wyniku której upadną państwa i nastanie komunizm. Ponadto Josif Dżugaszwili-Stalin, będący komisarzem do spraw narodowości, panowanie rosyjskie nad narodem polskim uzasadniał zapóźnieniem tego ostatniego<sup>22</sup>. Taka postawa głównych aktorów życia politycznego poparta retoryką bolszewicką zaowocowała 1 stycznia 1918 r. rozwiązaniem wszystkich oddziałów polskich w Rosji z inicjatywy wodza naczelnego wojsk sowieckich Nikołaja Krylenki<sup>23</sup>. Na tym tle anulowanie traktatów rozbiorowych z końca XVIII wieku, zgodnie z dekretem z 29 sierpnia 1918 r., jako sprzecznych z zasadą samostanowienia narodów wydaje się być jeszcze jedną akcją propagandową<sup>24</sup>. Szczególnie, iż działania te dotyczyły obszarów nie będących w jurysdykcji sowieckiej, gdyż na mocy traktatu brzeskiego przypadły one państwu centralnym.

Jednak nie tylko wrogie nastawienie władz bolszewickich było czynnikiem utrudniającym wzajemne porozumienie. Brak jednolitej koncepcji polityki wschodniej po stronie władz polskich nie był tu bez znaczenia. Narodowa Demokracja optowała za inkorporowaniem stosunkowo niewielkiego obszaru na wschodzie. Natomiast federacyjna koncepcja Piłsudskiego zmierzała w kierunku powstania niepodległych państw narodowych: Litwy, Białorusi i Ukrainy, powiązanych traktatami z Polską. Należy tu przypomnieć, iż odradzająca się Rzeczpospolita na wschodnich swych rubieżach powstawała na gruzach państwa carskiego. Zatem Piłsudski podjął się próby odbudowy stanu posiadania sprzed okupacji rosyjskiej, wyciągając po drodze wnioski z dawnych konfliktów etnicznych. Biorąc to pod uwagę należy stwierdzić, iż władze Rosji sowieckiej *a priori* stawiały na konflikt, chociażby z przyczyn ideologicznych i „misji” szerzenia rewolucji. Również powrót „białych” – czyli „wspólnego

---

<sup>22</sup> *Problem narodowości w Rosji Sowieckiej*, „Przegląd Współczesny” 1932 nr 17.

<sup>23</sup> Należy przypomnieć, iż żołnierze tych wojsk wchodziłi w skład armii carskiej, a Polska nie była uznanym podmiotem międzynarodowym.

<sup>24</sup> *Dokumenty i materiały do historii stosunków polsko-radzieckich*, red. N. Gąsiorowska - Grabowska, I. A. Chrienov, Warszawa 1961, t. 1, nr 250.

wroga” – był wielkim zagrożeniem dla Polski. Problem ten szczególnie ujawnił się podczas kontrrewolucyjnych działań Denikina, którego *de facto* państwa zachodnie wspomagały<sup>25</sup>.

Przytoczone wyżej zdarzenia uświadomiły jedno, iż delimitacja granicy wschodniej może spowodować napięcia nie tylko na linii Warszawa – Moskwa, ale również Warszawa – Londyn. Niestety, ustalenie tejże granicy wymagało wybuchu wojny, po której w traktacie ryskim, podpisanym w dniu 18 marca 1921 r. między Polską, Rosją i Ukrainą Radziecką, wytyczono ją na linii Dżisna-Doksyce-Słucz-Korzec-Ostróg-Zbrucz<sup>26</sup>. Sygnatariusze tego traktatu zrzekli się wszelkich praw i roszczeń do ziem, które przeszły pod jurysdykcję innej umawiającej się strony. Ponadto zagwarantowano sobie nawzajem prawa przysługujące mniejszościom narodowym zamieszkałym na ich terytorium – szczególnie w zakresie kultury, języka i religii.

Wypada tu zaznaczyć, że strona rosyjska od samego początku nie miała zamiaru wywiązywać się z postanowień traktatowych odnośnie ostatecznego charakteru swojej zachodniej granicy. Również mniejszość polska nie miała co liczyć na lepsze traktowanie. Za przykład może służyć tu chociażby proces moskiewski arcybiskupa Jana Cieplaka, skazanego na śmierć z późniejszą zamianą na dożywocie, czy też sprofanowanie relikwii św. Andrzeja Boboli. Wrogie działanie bolszewików nie ograniczało się tylko do terytorium własnego kraju. Mianowicie byli oni autorami licznych zamachów terrorystycznych na terenie Polski.

Kolejnym krokiem zmierzającym ku normalizacji stosunków było podpisanie przez Polskę, ZSRR, Łotwę, Estonię i Rumunię 9 lutego 1929 r. wielostronnego protokołu o wyrzeczeniu się środków wojennych w celu dochodzenia swoich roszczeń terytorialnych. Dokument ten, zwany od przedstawiciela radzieckiego protokołem Litwinowa, miał na celu wzmocnienie pewności władz Rzeczypospolitej co do stabilności granicy wschodniej.

W dniu 25 lipca 1932 r. w Moskwie podpisano pakt o nieagresji między Polską a Rosją Radziecką. W dokumencie tym zobowiązano się do wyrzeczenia się wojny, zachowania neutralności, zaniechania

---

<sup>25</sup> Por. A. Albert, *dz. cyt.*, s. 71.

<sup>26</sup> Dz. U. z 1921 r. Nr 49, poz. 300, traktat ryski.

uczestnictwa w porozumieniach wymierzonych przeciw drugiej stronie, niezależność umowy od wcześniejszych zobowiązań, a także postępowanie pojednawcze w przypadku sporów. Traktat ten podpisano na trzy lata, przedłużając go w 1934 r. do 1945 r.

Niewątpliwym sukcesem dyplomacji polskiej było podpisanie 3 lipca 1933 r. z ZSRR oraz jego sąsiadami: Afganistanem, Estonią, Łotwą Rumunią i Turcją konwencji londyńskiej o określeniu napaści. W umowie tej zdefiniowano agresora, którym było państwo dopuszczające się agresji niezależnie od tego, czy wypowie wojnę czy też nie. Formę agresji skonkretyzowano w postaci ataku z powietrza, lądu lub morza, bądź blokadę wybrzeża lub udzielenie poparcia militarnego dla band zbrojnych działających z jego terytorium przeciw drugiemu państwu.

Przedstawione powyżej fakty z jednej strony wskazują na próbę unormowania stosunków ze wschodnim sąsiadem podjętą przez władze Rzeczypospolitej. Z drugiej zaś, na zdecydowanie wrogi kurs przyjęty przez bolszewików. Tak więc 17 września 1939 r. był jedynie realizacją wcześniejszych zamiarów.

Również okupacja przez ZSRR była nie pozbawiona elementów indoktrynacji. Od początku organizowano gwardie robotnicze i komitety folwarczne kierowane przez działaczy partyjnych i funkcjonariuszy NKWD. Również zorganizowano tu sieć administracji radzieckiej, zarówno państwowej – rady, partyjnej – komitety wszystkich szczebli, jak i policyjnej w postaci rozbudowanego aparatu NKWD. Jednak władze radzieckie chciały poczuć się jak wyzwolicieli ciemionych ludów, przeprowadzając na zagarniętych terenach farsę wyborczą. Poprzedziła ją „kampania wyborcza” rozpoczęta 7 października na tzw. Zachodniej Ukrainie i Zachodniej Białorusi. Oczywiście jej hasła nie odbiegały od retoryki wcześniej przyjętej przez politruków, tj. konfiskaty ziemi obszarnej, fabryk i banków. Żądano także przyłączenia zajętych terenów do odpowiednich republik ZSRR. 22 października odbyły się „wybory” do zgromadzeń ludowych. Głosowanie, wyłącznie na wyznaczonych uprzednio kandydatów, członków partii bolszewickiej, przeprowadzono w atmosferze terroru. Na skutek tych działań powstały Zgromadzenia Ludowe Zachodniej Ukrainy i Zachodniej Białorusi. Pomimo powoływania się przez ZSRR na zasadę samostanowienia,

ludność okupowanych obszarów nie była w żadnej mierze reprezentowana w powstałych władzach.

Zgromadzenie Ludowe Zachodniej Ukrainy w dniu 27 października 1939 r. ogłosiło we Lwowie deklarację o władzy państwowej, a także odezwę w sprawie wejścia Zachodniej Ukrainy do ZSRR. Prezydium Rady Najwyższej ZSRR odpowiadając na deklarację postanowiło przychylić się do „prób” zgromadzeń ludowych i włączyło „Zachodnią Ukrainę” do ZSRR 1 listopada, a „Zachodnią Białoruś” od 2 listopada.

Następnym wrogim posunięciem był dekret Prezydium Rady Najwyższej z 29 listopada 1939 r. o nadaniu mieszkańcom wcielonnych terenów obywatelstwa radzieckiego. Dekret stał się podstawą do wcielenia odpowiednich roczników do Armii Czerwonej. Wszystkie te akty prawne stanowiły pogwałcenie prawa międzynarodowego i prawa ludności do określenia swej przynależności państwowej [samookreślenia].

Pomimo, że stan wojny między Polską a ZSRR nie został oficjalnie ogłoszony, to nie ulega wątpliwości, że była to okupacja wynikająca z bardzo poważnego naruszenia norm prawa międzynarodowego. Toteż administrację radziecką na części terytorium państwa polskiego w latach 1939-41 należy traktować jako stan faktyczny nie rodzący trwałych i pozytywnych skutków prawnomiędzynarodowych.

#### IV.

Powstanie państwa marksistowskiego, jakim był Związek Radziecki, miało wpływ nie tylko na położenie własnych obywateli, lecz także na bezpieczeństwo światowe przez niemalże cały XX wiek. Punktem wyjścia była tu kolektywistyczna teoria życia społecznego. W koncepcji tej jednostka tracąc swą podmiotowość na rzecz społeczności, staje się jej niewolnikiem. Wszelkie nabywane przez nią prawa wynikają z faktu, iż mają służyć w pierwszym rzędzie społeczności, dopiero potem jednostce. Człowiek, bez względu na własne dobro, otrzymuje prawa, które w danej chwili będą uważane za najlepsze dla kolektywu. Stąd istniały tylko prawa zaakceptowane przez władzę. Brak stałej, ponadczasowej podstawy [wyklu-



czenie prawa naturalnego], z pewnością nie gwarantował mu bezpieczeństwa. Utworzenie państwa na takich założeniach pociąga za sobą odwrócenie naturalnego porządku [działania jednostek w kierunku stworzenia społeczności politycznej dla poprawy własnego bezpieczeństwa], gdzie obywatel nie utożsamia się z istniejącymi normami. Nabywając prawa będzie uważał, że są one narzucane przez ogół w celu zniewolenia go. W konsekwencji może prowadzić to do anarchizacji życia. Ponadto takie traktowanie własnych obywateli rodzi pewne standardy traktowania również i innych.

Równie ważną kwestią jest to, w imię czego władza posuwa się do zniewolenia własnej społeczności, a wszelkie stosunki międzynarodowe traktowane są jako możliwość zdobywania kolejnej strefy wpływów. Ideologia marksistowsko-leninowska rozwój społeczeństwa tłumaczy walką klas. Stąd według niej, na płaszczyźnie międzynarodowej konflikt między narodami wyzyskiwanymi a wyzyskującymi jest nieunikniony. Zatem w imię konieczności prowadzenia rewolucji światowej władze radzieckie mordowały własnych obywateli, jak i brały udział w konfliktach światowych – jawnie bądź też inspirując je – na masową skalę.

ZSRR dokonując agresji na Polskę naruszył cztery wiążące go umowy międzynarodowe: traktat ryski z 1921 r. o wytyczeniu granicy polsko-radzieckiej, protokół Litwinowa z 1929 r. o wyrzeczeniu się wojny jako środka rozwiązywania sporów, pakt o nieagresji z Polską z 1932 r., przedłużony w 1934 r. do końca 1945 r. oraz konwencję londyńską z 1933 r. o określeniu napaści.

Działania agresora sowieckiego były ze wszech miar naruszeniem norm prawa międzynarodowego. Powoływano się tu tylko na takie normy, które odpowiadały aktualnym potrzebom ideologicznym, bez uwzględnienia zaciągniętych zobowiązań międzypaństwowych. Prawo opiera się na pewnych instrumentach wypracowanych wspólnie przez społeczność międzynarodową dla sprawiedliwego i stabilnego bytu. Jest ono tym elementem, który łączy członków różnych narodów, przywiązując ich do uznanych wartości i norm, gdzie chociażby zasada *pacta sunt servanda* nie jest bez znaczenia.

Lansowana radziecka koncepcja samostanowienia narodów, szczególnie jako uzasadnienie aneksji Zachodniej Ukrainy i Za-

chodniej Białorusi, istotnie odbiegała od ogólnie przyjętej przez społeczność międzynarodową. Znaczna większość aktorów stosunków międzynarodowych, szczególnie w okresie międzywojennym, zasadę tę odnosiła do pewnych grup ludności. Należy tu wymienić mniejszości żyjące w ramach państwa, naród żyjący na terytoriach różnych państw, mniejszości narodowe mieszkające na terytorium jednego państwa i należące równocześnie do ludności państwa sąsiedniego, społeczeństwa lub narody żyjące w różnych państwach wskutek wpływów zewnętrznych oraz społeczeństwa będące pod dominacją obcych państw. Realizacja tej zasady odbywała się między innymi na drodze ochrony międzynarodowej, poprzez ustanowienie regionalnej autonomii, jak również tworzenie federacji. Charakteru prawnego nabierała przez ustawodawstwo wewnętrzne lub zawierane traktaty międzynarodowe. Jednak w żadnym wypadku zasada ta nie dawała podstawy do zbrojnej napaści na państwo w celu oderwania jego fragmentu i przyłączeniu do agresora. Ponadto zabór ziem polskich sprzeczny był z leninowską koncepcją zasady samostanowienia, skonkretyzowanej chociażby w Deklaracji Praw Narodów Rosji, przedstawionej powyżej. Czy można zatem postawić znak równości pomiędzy realizacją leninowskiej zasady samostanowienia narodów a imperializmem? Ten ostatni jest określany przez R. Kuźniara jako: „objawy agresywnego egoizmu i ekspansywnego nacjonalizmu wyrastającego z przekonania, iż interesy partykularne mogą być realizowane bez względu na interesy narodowe i państwowe innych państw, wbrew nim, a nawet ich kosztem”<sup>27</sup>. Zatem jeśli w miejsce nacjonalizmu wprowadzimy kolektywizm heglowsko-marksistowski, to odpowiedź na zadane wcześniej pytanie zdaje się być twierdząca.

Reasumując, należy stwierdzić, iż zagrożenie bezpieczeństwa światowego poprzez imperialistyczne działania Związku Sowieckiego miało swoją podstawę w marksistowskiej-leninowskiej koncepcji życia społecznego. Zepchnięcie jednostki na plan dalszy i podporządkowanie całego życia społecznego planom realizacji powszechnej rewolucji światowej, gdzie prawo międzynarodowe było jedynie instrumentem jej urzeczywistnienia, stanowiło nowy etap w stosun-

---

<sup>27</sup> R. Kuźniar, w: *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, red. E. Halizak i R. Kuźniar, Warszawa 2000, s. 18.

kach międzynarodowych. Początkiem tego odcinka była napaść na Polskę w 1939 r., zaś zakończeniem – „bratnia pomoc” udzielona Afganistanowi w 1979 r. i okupacja Czeczenii trwająca do chwili obecnej. Jakkolwiek czasokres ten wypełniony był morzem krzywd wyrządzonych ludności różnych stron świata i zepchnięciem ludzkości na krawędź wojny nuklearnej – kryzys kubański – to jednak zdaje się, iż nie wyciągnięto z tej lekcji odpowiednich wniosków. Pozycja jednostki wraz z przysługującymi jej prawami jako podstawy demokracji nie jest na tyle powszechna, by stan bezpieczeństwa na świecie nie był permanentnie zagrożony.



**Sławomir Maciążek, *Le funzioni del pubblico ministero: Esperienza italiana e polacca a confronto. Normativa canonica, Pontificia Università Lateranense Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, Roma 2001, ss. 232.***

Praca S. Maciążka obroniona została na Wydziale Obojga Praw Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie jako teza doktorska napisana została pod kierunkiem Vincenzo Scordamaglia – profesora prawa karnego porównawczego, a recenzentami pracy byli: Pierfrancesco Grossi – profesor prawa publicznego i Manuel Arroba Conde – profesor prawa procesowego. Z uwagi na charakter porównawczy pracy i wątki wyznaniowe zasługuje ona na prezentację w języku polskim.

Autor w rozprawie stawia sobie za cel przybliżenie i porównanie dwóch koncepcji „ministerstwa publicznego”, czyli prokuratury, we Włoszech i Polsce. Tezą pracy jest próba udowodnienia, iż instytucja ta we Włoszech, z racji swej oryginalności i dojrzałości rozwiązań prawnych, jest bardziej niezależna od innych ośrodków władzy, natomiast w Polsce, która dopiero wprowadziła ustrój demokratyczny, instytucja prokuratury jest wzorowana na koncepcji francuskiej i niemieckiej. Koncepcja włoska jest na tyle atrakcyjna w porównaniu z francuską czy niemiecką, że może posłużyć polskim rozwiązaniom prawnym za wzór większego uniezależnienia prokuratury od władzy wykonawczej. Porównanie z rozwiązaniami polskimi jest z kolei o tyle interesujące, że zarówno polska konstytucja (1997) jak i kodeks karny oraz kodeks postępowania karnego (1998) są aktami stosunkowo nowymi (*Introduzione*, s. 5-6). Instytucja „ministero pubblico” jest urzędem, który w

procesach karnych składa skargę (oskarża), „*il magistrato che nei processi penali sostiene l'accusa*”, zob. G. Devoto, G. C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Firenze 1980). Tak jest dzisiaj, ale w poprzednim włoskim kodeksie postępowania karnego instytucja *pubblico ministero* służyła poszukiwaniu prawdy (tzw. proces inkwizycyjny – *processo inquisitorio*), co oznaczało, że prokurator swojej działalności nie ograniczał tylko do funkcji oskarżyciela.

Autor ponadto przeprowadził próbę porównania instytucji prokuratora z terenu świeckiego prawa karnego (włoskiego i polskiego) z instytucjami ordynariusza i promotora sprawiedliwości w tym zakresie, funkcjonujących na terenie prawa kanonicznego. Należy więc stwierdzić, że w dotychczasowej literaturze prawnej nie ma monograficznego opracowania tej instytucji w aspekcie porównawczym. Zatem praca niewątpliwie stanowi nowość i z tej racji zasługuje na szczególną uwagę.

Na konstrukcję pracy składają się wprowadzenie, pięć rozdziałów, zakończenie oraz wykaz skrótów i bibliografii. Niezależnie od rozdziałów praca została podzielona na 13 paragrafów tematycznych. Taka praktyka jest niekiedy stosowana w opracowaniach włoskich.

We wprowadzeniu Autor zapoznaje czytelnika z celem badawczym i podaje krótką charakterystykę treści pracy. Niestety, nie ustosunkowuje się do źródeł i dotychczasowej literatury prawniczej dotyczącej tego przedmiotu, ani nie opisuje metody badawczej, jak to zazwyczaj oczekujemy w pracach dyplomowych.

Rozdział I, zatytułowany *La figura del pubblico ministero nelle disposizioni costituzionali* (s. 8-25), zawiera omówienie pojęcia „pubblico ministero” w konstytucjach Italii i Polski. Autor wychodzi od przedstawienia norm konstytucji włoskiej i polskiej w hierarchii źródeł prawa i zapowiada ewentualne propozycje *de lege ferenda* w odniesieniu do ustawodawstwa polskiego (s. 8-9). Następnie omawia zagadnienie autonomii i niezależności organów wyposażonych we władzę jurysdykcji sądowej w państwie (magistratura) i zwraca uwagę na nieostrość norm dotyczących *pubblico ministero*, jako części magistratury. Omawia zadania prokuratora przed wniesieniem skargi karnej i gwarancje niezależności *pubblico*

*ministero*. W trzeciej części tego rozdziału Autor przechodzi do omówienia prokuratury w prawie polskim bez szczegółowego omawiania Sądu Najwyższego, Trybunału Konstytucyjnego i Trybunału Stanu. Konstytucja polska z 1997 r. w przeciwieństwie do konstytucji z 1952 r. pomija w ogóle prokuraturę. Nie jest więc ona odtąd instytucją konstytucyjną. Konstytucja polska z 1997 r. w swoich przepisach w art. 173, mówiąc o sądach i trybunałach, pomija także potwierdzenie, że wymiar sprawiedliwości jest trzecią władzą. Ale analizując wyrażenie „wymiar sprawiedliwości” Autor podkreśla, że według prawa polskiego „Trybunały i sądy są władzą oddzielną i niezależną od innych” (art. 173). Niemniej zauważa, że ta niezależność odnosi się jedynie do sędziów (s. 23), i nie ma nigdzie mowy o *ministero pubblico*. Do sędziów zatem odnosi się zasada niezawisłości. Wprawdzie w konstytucji polskiej przewidziano organ kolegialny *Krajowa Rada Sądownictwa*, ale chodzi tu o sądownictwo w rozumieniu wymiaru sprawiedliwości, a nie nadzoru nad jego wymiarem. Samo słowo „krajowa lub narodowa”, a nie „najwyższa”, zdaniem Autora pozbawia ją władzy decyzyjnej, więc jest ona jedynie organem doradczym. Dla przykładu Krajowa Rada Sądownictwa nie powołuje sędziów, ale czyni to prezydent po wysłuchaniu jej zdania (art. 179 konstytucji).

W rozdziale drugim Autor omówił funkcje *ministero pubblico* w ustawodawstwie włoskim (s. 26-64) w fazie dochodzeniowej, w fazie wniesienia skargi karnej i w fazie procesu sądowego. W szczególności ukazał jego funkcje w kontekście innych podmiotów biorących udział w postępowaniu dochodzeniowym, tj. policji sądowej (*polizia giudiziaria*) i sędziego (*del giudice*), a także strukturę wewnętrzną prokuratury i jej zadań w odniesieniu do konstytucyjnego nakazu obowiązku wniesienia skargi karnej. W tym kontekście prześledził uprawnienia Prokuratora Republiki (*Procuratore della repubblica*), Prokuratora Generalnego Republiki (*Procuratore generale della repubblica*), Prokuratora Sądu Apelacyjnego, a także Narodowej Agencji Antymafijnej (*Direzione nazionale antimafia*). Pragnął w ten sposób ukazać aspekty koordynacji wstępnego postępowania dochodzeniowego. Omówił też przypadki, kiedy winna być wniesiona z urzędu skarga karna przez *ministero pubblico* (s. 29 nn.). Po omówieniu fazy dochodzeniowej Autor

przedstawił różne formy udziału *ministero pubblico* w fazie procesowej (s. 53-63).

Trzeci rozdział pracy (s. 65-89) poświęcił Autor omówieniu instytucji *ministero pubblico* w prawie polskim. W przepisach Konstytucji polskiej taka instytucja nie istnieje, ale jej początki, jako prawa fundamentalnego, ustrojowego, były tworzone już w roku 1985, a potem w latach 1994 i 1999. Dlatego Autor zauważa, że w swoich badaniach z przykrością musiał się oprzeć nie na prawie obowiązującym, ale na prawie z 1985 i 1965 r. (s. 65-66). Według art. 1, § 1 ustawy z 1985 r. o prokuraturze, art. 1. 1: *Prokuraturę stanowią Prokurator Generalny oraz podlegli mu prokuratorzy powszechnych i wojskowych jednostek organizacyjnych prokuratury oraz prokuratorzy Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu*. W ustępie 2 czytamy: *Prokurator Generalny jest naczelnym organem prokuratury. Funkcję Prokuratora Generalnego sprawuje Minister Sprawiedliwości* (tekst jednolity Dz. U. z 1994 r., Nr 19, poz. 70 z późn. zm). Wynika więc jasno, iż prokuratura jest częścią władzy wykonawczej. Prokurator w Instytucie Pamięci Narodowej, zdaniem Autora, także podlega pośrednio prokuratorowi generalnemu. Tymczasem problemem istotnym jest fakt, że prokurator generalny będąc najwyższym organem prokuratury, jest ministrem sprawiedliwości. Innymi słowy władza administracyjna (rząd) pełni funkcję prokuratorską. Autor szczegółowo omówił funkcje prokuratury, jej prawa i obowiązki na różnych szczeblach działania, wytykając zależność władzy sądowniczej od władzy administracyjnej. Następnie nawiązał do prawa z 1967 r., które paradoksalnie dawało prokuratorowi generalnemu przynajmniej formalną niezależność.

W rozdziale IV (s. 95-171) – najobszerniejszym – Autor szczegółowo omówił funkcje prokuratora generalnego według polskiego kodeksu karnego we wszystkich fazach postępowania: przygotowawczej i procesowej, łącznie z fazą apelacyjną.

Wreszcie rozdział V (s. 172-219) zawiera próbę porównania norm prawa cywilnego włoskiego i polskiego w odniesieniu do prokuratury z normami prawa kanonicznego w omawianym przedmiocie. W celu zrozumienia istotnej w życiu Kościoła funkcji ordynariusza, wyposażonego we władzę sądowniczą i nadzorczą nad



wymiarem sprawiedliwości, Autor przeprowadził wywód na temat jego władzy, szczególnie w kanonicznym prawie karnym. Następnie omówił instytucję inwastygatora w dawnym prawie kanonicznym i przeprowadził poszukiwanie powiązań i wzajemnych relacji między tymi dwoma podmiotami władzy. Z kolei omówił funkcje ordynariusza w roli oskarżyciela publicznego i w roli sędziego w procesie karnym administracyjnym. Autor szuka też podobieństw między promotorem sprawiedliwości w prawie kanonicznym i funkcjami prokuratora w prawie świeckim. W konkluzji przeprowadził próbę wyciągnięcia wniosków w aspekcie porównania tych instytucji prawa świeckiego z instytucjami prawa kanonicznego.

Należy krytycznie stwierdzić, że z punktu widzenia natury Kościoła, różnych celów obu społeczności: państwowej i kościelnej, chociaż obie służą dobru człowieka i winny szanować jego prawa, wywody te, bez szerszego omówienia istoty Kościoła jako instytucji Bosko – ludzkiej, wydają się nie skoordynowane z całością pracy. Można mówić jedynie o pewnych analogiach obu systemów prawnych, tj. świeckiego i kanonicznego, i dlatego takie dywagacje wydają się nieco na wyrost. Owszem, wśród niektórych kanonistów pojawia się tendencja przenoszenia instytucji prawa świeckiego na teren kanonistyki, ale jest to dopuszczalne, jak się wydaje, tylko w przypadkach, gdy oba systemy prawne mają wspólne korzenie w prawie rzymskim lub naturalnym.

Aczkolwiek praca ma charakter głównie opisowy (mam tu na myśli wszystkie rozdziały pracy), to jednak zakończenie (s. 220-230) zawiera wnioski i własne przemyślenia Autora. Są one sprowadzone do kilku zagadnień dotyczących porównania koncepcji prokuratury we Włoszech i Polsce: koncepcje konstytucyjne, faza dochodzeniowa i etap sądenia spraw. Autor wskazuje, że już na poziomie konstytucyjnym prokuratura jest instrumentem polityki rządu, nie ma zapewnienia nieodwołalności, ma charakter hierarchiczny, a więc nie ma mowy o niezawisłości (*indipendenza*). *De lege ferenda* widzi konieczność oddzielenia funkcji prokuratora generalnego i ministra sprawiedliwości, przywrócenia właściwej roli prokuratorowi generalnemu przez powołanie organu kolegialnego, osłabienia ustroju hierarchicznego prokuratury, i wreszcie proponuje

całkowitą reformę przez wprowadzenie nieusuwalności prokuratorów itp.

Zaprezentowana praca, aczkolwiek nie pozbawiona braków, głównie natury formalnej, niewątpliwie nosi cechy dobrej monografii. Porusza zagadnienie bardzo istotne w prawie karnym włoskim i polskim w zetknięciu się z normą zupełnie innego systemu prawa, a mianowicie prawa kanonicznego. Precyzyjne i jednocześnie bardzo subtelne dystynkcje i porównania prowadzone w dwóch systemach prawa włoskiego i polskiego sprawiają, że praca stanowi dobre studium teoretyczne. Nie sądzę jednak, aby było możliwe jakiegokolwiek przełożenie wniosków Autora na system polski, przynajmniej bez poważnych zmian systemu naszego ustawodawstwa.

*Henryk Misztal*

**Danuta Piątkowska, *Polskie kościoły w Nowym Jorku*, Nowy Jork – Opole 2002, ss. 614.**

Z radością należy powitać ukazanie się długo oczekiwanej pracy, która będąc obiektywnym, opartym na źródłach dokumentem aktywności polskiej emigracji w USA, jest też doskonałym odzwierciedleniem panujących tam stosunków wyznaniowych i roli Kościoła w kształtowaniu struktur polonijnych skupionych wokół parafii. Jest napisana językiem barwnym, żywym, nie pozbawionym osobistych spostrzeżeń, refleksji, uzupełnieniem są zdjęcia, tabele i wykresy oraz nazwiska tych, którzy budowali od podstaw, i tych, którzy jeszcze żyją i pamiętają wiele. Praca, jak doskonały film dokumentalny, ale nie pozbawiony scenariusza, uchyla nam rąbka tajemnic Polonii: ciężkiej pracy, sukcesów, załamań i wierności wartościom wyniesionym z Macierzy.

Praca składa się ze wstępu, siedmiu rozdziałów, wykazu źródeł i literatury, wykazu skrótów, zakończenia i co jest niezwykle cenne, indeksu nazwisk i wykazu zdjęć. We wstępie Autorka rzeczowo i syntetycznie ustosunkowała się do już istniejącej literatury i źródeł, które przebadła w trakcie kwerendy. Z całą odpowiedzialnością należy stwierdzić, że dotychczas nikt wprost nie zajmował się historią kościołów i parafii polskich w Nowym Jorku w oparciu o tak szeroki materiał źródłowy. Może to był już „ostatni dzwonek”, aby dokumentacja nie zaginęła w trakcie remontów plebani czy też innych „porządków” przeprowadzanych w sekretariatach parafii. Z treści pracy dowiadujemy się, iż zastosowano metody właściwe naukom historycznym z uwzględnieniem metody krytyki źródeł polegającej na ocenie ich autentyczności i wiarygodności oraz porównaniu z innymi dokumentami tej epoki.

Autorka za cel pracy postawiła „pokazanie polskich kościołów i polskich parafii w Nowym Jorku w ich wymiarze historycznym

oraz wskazanie ewolucji, której ulegały od założenia aż do momentu zakończenia opracowania, czyli do 11 września 2001 roku”. W pracy chodzi o 19 kościołów „zbudowanych przez polskich imigrantów” bez względu na to, czy pracują w nich polscy kapłani czy też posługi kapłańskie sprawują księża innych narodowości, czy służą celom kultowym lub też innym, czy istnieją jeszcze, czy już ich nie ma. Słusznie Autorka jako kryterium wyboru kościołów opisanych przyjęła fakt „budowy kościoła przez polskich imigrantów”, gdyż problematyka powstania, funkcjonowania i zaniku parafii polonijnych jest zjawiskiem bardzo złożonym. Rozdział I wprowadzający, zatytułowany *W nowym świecie*, uwzględnia liczbę polskich parafii w Stanach Zjednoczonych, czas i miejsce ich tworzenia, przyczyny zanikania, wskazuje na rolę kapłana w procesie funkcjonowania parafii, rozumianej nie tylko jako ośrodek życia religijnego, ale także kulturotwórczego, narodowego, i w najszerszym tego słowa znaczeniu – społecznego. W pięciu następnych ukazuje dzieje polskich kościołów w pięciu dzielnicach Nowego Jorku: Manhattan, Bronx, Staten Island, Brooklyn i Queens. Wreszcie ostatni rozdział został zatytułowany: *Księża podążają za ludźmi*. Przybliży on problem wędrowności Polaków po różnych dzielnicach Nowego Jorku, a wraz z nimi przemieszczania się polskich parafii i kościołów.

Dokładna lektura pracy dr Danuty Piątkowskiej dostarcza dowodów, iż literatura światowa wzbogaca się o cenną pracę, jakiej oczekiwała od dawna nie tylko Polonia amerykańska, macierzysty Kraj, a także szerokie rzesze czytelników, którzy kierowali się lub nadal kierują stereotypami w ocenie Polaków za granicą. Praca sięga do korzeni religijności społeczeństwa polskiego, jego kultury, patriotyzmu, nie omijając wad i przywar narodowych. Jest ona dokumentem aktywności wiary polskiej emigracji w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Obfituje w fakty, daty, liczby, nazwiska, wszystko w oparciu o dokumenty wyjęte z archiwów publicznych i prywatnych. Do najbardziej wiarygodnych należą księgi parafialne, które będąc dokumentami publicznymi i autentycznymi, z samego prawa gwarantują wiarygodność. Autorka nie poprzestaje na prezentacji ich zawartości, ale stara się wyciągać wnioski, stawiać hipotezy, niekiedy pytania pozostające bez odpowiedzi. Problematyka wynikająca z wpisów metrykalnych dotyczy nazwisk polskich na tle

amerykańskiego tygla językowego, pochodzenia społecznego emigracji, wieku dzieci chrzczonych, fal emigracyjnych, skutków działania amerykańskiego prawa imigracyjnego, zamożności, wykształcenia, rodzajów uprawianej działalności zawodowej, pochodzenia społecznego, zamożności, wieku umierających, a nawet chorób, na które chorowali polscy emigranci.

Wszystkie inne dokumenty prywatne Autorka stara się uwiarygodnić szeroką gamą środków dowodowych, jak: oświadczenia naocznych świadków, zeznania współcześnie żyjących potomków emigracji polskiej, inne dokumenty i okoliczności paralelne, wizje lokalne dokonywane przez samą Autorkę, szczegółowe badanie najdrobniejszych inskrypcji, albumów, tabliczek donacyjnych, biuletynów parafialnych, kronik itp. Często przytacza fragmenty dokumentów w oryginalnym brzmieniu sprzed 100 i więcej lat.

Przeprowadza ciekawe analizy przyczyn powstania, działalności i zaniku polskich parafii w Nowym Jorku. Za główne czynniki znikania polskich parafii uważa asymilację językową oraz mobilność społeczną i przestrzenną, skład etniczny dzielnic, politykę imigracyjną rządu amerykańskiego i nowe ustawy wprowadzające system kwotowy i faworyzujące kraje pozaeuropejskie oraz określone elity ludzi wykształconych, napływ tzw. imigracji wewnętrznej z Porto Rico, dezintegracja zwartych społeczności, np. „wynoszenie” się białych (w tym Polaków) z dzielnic tradycyjnie zamieszkałych przez określone grupy etniczne do innych. Z analiz tych wyłania się bardziej wszechstronny i różnobarwny opis przejawów działalności Polonii amerykańskiej. W pracy znajdujemy też ciekawe spostrzeżenia na temat społecznego przekroju Polonii amerykańskiej w Nowym Jorku. W starej Polonii przeważały: branża spożywcza, przemysłowa, usługowa, praca najemna, sprzątanie mieszkań; natomiast brak było lekarzy, dentystów, pielęgniarek, inżynierów. Ta sytuacja zmieniła się po przybyciu emigracji postsolidarnościowej. Zaczęli się pojawiać informatycy, inżynierowie, lekarze, pielęgniarki, wiele osób znających język angielski albo podejmujących trud jego przyswojenia. Tym samym procesy asymilacyjne z miejscowym społeczeństwem przebiegają szybciej.

Użyte w tytule pracy wyrażenie „kościóły polskie” Autorka rozumie szeroko omawiając nie tylko budynek z jego wystrojem ze-

wnętrznym, wewnętrznym, stanem zachowania, ale także omawia poszczególne parafie polskie z ich religijnymi i pozareligijnymi formami działania. Wśród tych ostatnich omawia działalność społeczną (różnego rodzaju stowarzyszenia mające na celu niesienie pomocy charytatywnej, oświatowej, kulturalnej czy prawnej). Autorka słusznie pisze: „każdy kościół polski na amerykańskiej ziemi jest swoistego rodzaju sanktuarium naszej historii w tym kraju”. Ponadto Autorka poświęca więcej miejsca niektórym wybitniejszym kapłanom, „szaleńcom Bożym”, kapłanom akceptowanym przez określoną społeczność, pracującym w polskich kościołach. Ich życie i działalność wpisały się na trwałe w dzieje tych kościołów i społeczności parafialnych. To oni byli i są inicjatorami różnych form działalności społecznej skupisk polonijnych. Od zaangażowania i pomysłowości kapłana zależy w dużej mierze stan nie tylko budynku kościelnego, ale i obraz aktywności danej parafii. Z tych przyczyn zasługują na ocalenie od zapomnienia. Książka pokazuje bogactwo form życia polonijnego, skupionego lub zainicjowanego w polskich kościołach Nowego Jorku.

Autorka stawia wiele pytań i stara się odpowiedzieć na nie. Niekiedy wprost przyznaje, że pewne tezy są już nie do udowodnienia. W ten sposób praca nabiera waloru naukowego i sama staje się dokumentem. Autorka jest znana w Stanach Zjednoczonych z licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych, artykułów, reportaży i wywiadów. Posiada dobre przygotowanie od strony warsztatowej. Obfite przypisy uwiarygodniają wywody, a odpowiednio zastosowany system skrótów sprawia, że liczne przypisy i odsyłacze nie są uciążliwe w czytaniu. Treść pracy została podzielona na czytelne i logicznie powiązane ze sobą rozdziały. Wewnątrz rozdziałów znajdujemy wiele zgrabnie pomyślanych podtytułów ułatwiających zrozumienie treści. Język jest płynny, obrazowy, obfitujący w porównania, przenośnie, a forma skrótów myślowych (język encyklopedyczny) nie razi, lecz przeciwnie, pozwala przekazać dużo treści przy stosunkowo niewielkiej objętości dzieła, co sprawia, że lektura pracy staje się przyjemnością.

Zaletą pracy jest też osobiste zaangażowanie i entuzjazm Autorki, widoczne na stronach książki w postaci własnych refleksji, filozoficznych uwag. Na uwagę zasługuje także duży obiektywizm

prowadzonych wywodów, rozważanie różnych racji, szukanie przyczyn określonych zjawisk czy faktów, umiejętne wyciąganie wniosków z dostępnej dokumentacji. W sumie praca, choć jest dokumentem, przybiera niekiedy formę eseju, który czyta się z zainteresowaniem.

Z punktu widzenia metodologicznego listy wpisów metrykalnych (ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych), listy ofiarodawców lepiej byłoby umieścić w przypisach, zaś w tekście pozostawić opracowanie wniosków. Przychyłam się jednak do metody zastosowanej w pracy, aby w tekście pozostawić te zestawienia, a to z uwagi na czytelnika, którym głównie będzie osoba posiadająca polskie korzenie i która będzie szukała tam swoich przodków czy dla rekonstrukcji drzewa genealogicznego, czy dla uzupełnienia historii swej rodziny.

Autorka o sprawach skomplikowanych potrafi pisać prosto i zrozumiale dla każdego człowieka. Praca jest adresowana do szerokiego kręgu czytelników, interesujących się dziejami naszego wychodźstwa na ziemi amerykańskiej, a także do samej Polonii poszukującej swoich korzeni, swojej tożsamości i systemu wartości, który ubogaca różnorodność kultury nowego kraju o elementy nowe, pozytywne, będące dorobkiem naszej ponadtysiącletniej historii. Badacze problemów funkcjonowania prawa i polityki państwa demokratycznego w stosunku do wyznań religijnych nie mogą pominąć lektury tej pracy.

*Henryk Misztal*





***La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998), a cura di Alessandro Colombo, Milano: Vita e Pensiero 2000, ss. 287.***

Ochrona i zabezpieczenie wolności religijnej każdego człowieka należą do tych tematów, którym Jan Paweł II poświęcił szczególnie wiele uwagi podczas swego dotychczasowego pontyfikatu, kontynuując i rozwijając nauczanie swoich poprzedników, a w szczególności myśl soborową, wyrażoną w deklaracji *Dignitatis humanae*. Ojciec św. niejednokrotnie podkreślał, że prawo do wolności religijnej ma charakter uniwersalny, wynika bowiem z samej godności osoby ludzkiej. Promocja tego prawa – stanowiąc postulat jasno wynikający z Ewangelii – należy więc do istoty misji Kościoła. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II prawo do wolności religijnej wiąże się z obowiązkiem coraz głębszego poznawania prawdy i trwania przy niej, a także jej głoszenia i obrony, z wykluczeniem jednak metod przeciwnych duchowi ewangelicznemu. Z godnością osoby ludzkiej wiąże się bowiem prawo do wolnego dokonywania wyborów.

Znaczenie nauczania papieskiego wykracza dziś znacznie poza sferę wewnątrzkościelną, stanowiąc swego rodzaju zaproszenie do dialogu pomiędzy Kościołem a współczesnym światem. Dialog ten, oparty na uznaniu godności każdego człowieka i wynikających z niej praw oraz obejmujący swym zakresem coraz szersze kręgi, wydaje się niezbędny w procesie kształtowania cywilizacji zgodnie z wymogami wynikającymi z szacunku dla każdej osoby ludzkiej. Niebagatelne znaczenie przypisać zaś należy powszechnemu uznaniu prawa do wolności religijnej. Jak zauważa Ojciec św., naruszenie tego prawa stanowi bowiem częste źródło groźnych konfliktów, natomiast jego zagwarantowanie wydatnie przyczynia się do wzrostu dobra wspólnego.

Wydarzenia współczesnego świata wymownie potwierdzają aktualność papieskiego nauczania o wolności religijnej. Z uznaniem należy więc przyjąć publikację *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998)*, która powstała w odpowiedzi na postulat skompletowania dotychczasowych wystąpień Ojca św. Jana Pawła II dotyczących tej problematyki.

Prezentowany zbiór przygotowany został w ramach aktywności Centrum Badań, działającego przy Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie (*Il centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa*). Za cel statutowy tego Centrum przyjęto pogłębianie doktryny społecznej Kościoła oraz jej upowszechnianie, zwracając szczególną uwagę na tematy odznaczające się aktualnością w wymiarze międzynarodowym. Jednym ze sposobów realizacji celów statutowych jest publikacja materiałów źródłowych, a prezentowany zbiór wypowiedzi Jana Pawła II dotyczących wolności religijnej z lat 1978-1998 jest już kolejnym opracowaniem w tej serii.

Całość zebranych materiałów podzielono na dwie grupy. Na część pierwszą, zatytułowaną *Documenti*, składają się ułożone chronologicznie pełne teksty 10-ciu wystąpień papieskich, które w całości poświęcone zostały kwestiom związanym z wolnością religijną (s. 1-57). Wśród nich znajdują się nie tylko takie, które – ze względu na swój charakter – są dość powszechnie znane (jak Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej z 1 września 1980 r. czy też Orędzia na Światowy Dzień Pokoju z lat 1987, 1991, 1999). W całości opublikowano również wypowiedzi Ojca św. skierowane do węższych gremiów przy okazji różnego rodzaju spotkań czy kongresów. Wśród nich wymienić należy przede wszystkim orędzie do prawników wygłoszone w dniu 10 marca 1984 r., przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej w dniu 9 stycznia 1989 r. oraz przesłanie skierowane do uczestników Kongresu „*Secolarismo e libertà religiosa*” w dniu 7 grudnia 1995 r.

Druga część omawianej publikacji, zatytułowana *Racolta di testi*, to obszerny zbiór uporządkowanych chronologicznie 409-ciu fragmentów różnorodnych wypowiedzi papieskich, w których podjęty został temat wolności religijnej (s. 59-264). Wśród opublikowanych

materiałów znajdują się teksty wyjęte z listów, adhortacji, encyklik i innych dokumentów papieskich oraz fragmenty homilii i przemówień wygłoszonych przez Jana Pawła II. W tej grupie znajdują się również liczne przesłania skierowane przez Ojca św. do Polaków, przede wszystkim podczas pielgrzymek do Ojczyzny. W niektórych przypadkach zastosowano jednak błędną pisownię polskich nazw, co może nawet utrudniać identyfikację oznaczonych w ten sposób przedmiotów (np. „Solidarnosch”, „Przemysâl”).

Jako kryterium wyboru materiałów zamieszczonych w drugiej części opracowania przyjęto występowanie określenia „wolność religijna” lub innego, mającego analogiczne znaczenie (np. „wolność religii”). Dzięki temu prezentowany zbiór ma charakter kompletny. Wśród opublikowanych fragmentów wystąpień Ojca św. są bowiem nawet takie, w których temat wolności religijnej poruszony został jedynie incydentalnie. Zapewne zwykłym przeoczeniem jest natomiast umieszczenie w tej części opracowania wyjątku z Orędzia na Światowy Dzień Pokoju z roku 1999, mimo tego, że cały tekst Orędzia zamieszczony został już wcześniej.

Książka wyposażona została również w pomocne indeksy. Najbardziej rozbudowany jest indeks przedmiotowy (s. 277-287) oraz indeks nazw geograficznych (s. 267-271). Redaktor zdecydował ponadto o sporządzeniu osobnych indeksów dotyczących Kościoła katolickiego (s. 273) oraz inicjatyw międzynarodowych (s. 275). Podział haseł pomiędzy poszczególne wykazy nie został jednak dokonany w pełni konsekwentnie, co w pewnym stopniu podważa trafność przyjętych rozwiązań. W indeksie przedmiotowym, ale nie w tym poświęconym Kościołowi katolickiemu, znajduje się np. hasło „diecezje” czy też „nauka społeczna Kościoła”. Nie zmienia to faktu, że wszystkie wymienione indeksy mogą się okazać bardzo pożyteczne, zwłaszcza przy aspektywnym badaniu nauczania papieskiego.

Publikacja materiałów źródłowych, a zwłaszcza ich kompletnych zbiorów, zawsze przyczynia się do upowszechnienia wiedzy oraz stanowi impuls do dalszej refleksji o charakterze naukowym. Funkcje te niewątpliwie spełni również prezentowany zbiór wypowiedzi Jana Pawła II na temat wolności religijnej. Publikacja ta winna być

przyjęta z uznaniem również z innych powodów. Jest ona bowiem niezbędnym świadectwem wkładu Stolicy Apostolskiej w zagwarantowanie we współczesnym świecie praw wynikających z godności osoby ludzkiej. Powtórne odczytanie nauczania papieskiego może się nadto przyczynić do pełniejszej recepcji proponowanych rozwiązań zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej, jak i w krajowych porządkach prawnych.

*Piotr Stanisiz*

***Los acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español. Veinte años de vigencia, Madrid 2001, ss. 212.***

Dnia 28 lipca 1976 r. podpisany został układ podstawowy między państwem hiszpańskim a Stolicą Apostolską. Zawarto w nim deklarację zasad, na których opierać się będą wzajemne relacje. Przyjęcie w 1978 r. nowej Konstytucji – wskutek zmian politycznych – wyznaczyło nowe szlaki dla uregulowania spraw szczegółowych. Istotne było określenie, że Królestwo Hiszpanii jest demokratycznym państwem prawa, które za najwyższe wartości swojego porządku prawnego uznaje wolność, sprawiedliwość, równość i pluralizm polityczny (art. 1.1), w tym wolność religijną i kultu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też wspólnotowym (art. 16.1).

Na tych zasadach opierają się przepisy czterech nowych układów: w sprawach prawnych, nauczania i kultury, duszpasterstwa wojskowego i służby wojskowej duchownych i zakonników oraz w materii ekonomicznej, podpisanych 3 stycznia 1979 r., a ratyfikowanych 4 grudnia tegoż roku.

Po dwudziestu latach od wejścia w życie wymienionych wyżej układów, z inicjatywy Konferencji Episkopatu odbyło się sympozjum (20-21 października 2000 r.), z którego materiały zostały opublikowane rok później przez Radę do Spraw Prawnych Konferencji Episkopatu Hiszpanii kierowaną przez abpa Luisa Martíneza Sistacha.

W publikacji zastosowano układ materiału według przebiegu obrad. Zatem mamy teksty wystąpień na otwarciu (3, s. 7-19), wykładów (3, s. 23-110) oraz sprawozdań z debat okrągłego stołu (łącznie 5, s. 113-199) i zamknięcia (1, s. 203-205).

Sympozjum odbywało się pod auspicjami Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Konferencji Episkopatu. Minister Spraw Zagra-

nicznych Josep Piqué y Campos wskazał na źródła obowiązujących regulacji, w tym decyzje Soboru Watykańskiego II, jak też uznanie przez obie strony, iż wolność religijna jest podstawowym prawem człowieka i z tego też wypływa niezależność działania Kościoła i społeczności politycznej. Podkreślił, że 20 lat zdrowej współpracy, zgodnie z art. 16.3 Konstytucji, jest zupełnie zgodne z bezwyznaniowością państwa. Nowe szlaki do zmiany poprzedniej sytuacji, do rozdziału kompetencji, wyznaczyły wspomniane układy. W sytuacjach spornych z pomocą spieszyły trybunały hiszpańskie.

Przewodniczący Konferencji Episkopatu Hiszpanii kard. Antonio-María Rouco Varela przypomniał, że jest to drugie sympozjum przeglądowe (pierwsze było w 10-lecie układów). Wskazał też na najtrudniejszy obszar w aktualnej sytuacji stosunków państwowo-kościelnych – nauczanie religii i moralności katolickiej w ramach programów szkolnych, oczekując, że wymiana myśli uczonych zawocuje propozycją rozwiązań zgodnych z literą i duchem regulacji konstytucyjnych i umów bilateralnych.

Za tekst podstawowy, konieczny dla czytelnika spoza Hiszpanii, uznać należy wykład prof. J. Giméneza y Martíneza de Carvajal z Wydziału Nauk Politycznych i Socjologii Uniwersytetu Complutense w Madrycie, na temat natury prawnej, znaczenia i struktury układów. W pierwszej części przedstawił ewolucję w stosunkach państwa i Kościoła od konkordatu z 1953 r. do 1979 r., z podkreśleniem roli w tej reformie ustawy z 28 czerwca 1967 r. *o wolności religijnej* oraz rozpoczętych rok później negocjacji w sprawie zmiany konkordatu, po liście papieża Pawła VI do gen. Franco z 29 kwietnia 1968 r.

W wystąpieniu tym otrzymujemy też syntetyczną prezentację źródeł prawnych aktualnego systemu polityczno-religijnego Hiszpanii. Najwyższą rangę zajmuje w nim Konstytucja z 1978 r. Oprócz przywoływanego już artykułu 16, w którym jednoznacznie zapisano, że żadne wyznanie nie będzie miało charakteru państwowego, istotne z punktu prawa wyznaniowego są normy zawarte w artykułach: 18 (prawo do intymności), 20 (prawo do wypowiedzi i komunikowania się), 21 (prawo do zgromadzeń), 22 (prawo do stowarzyszania się), 24 (prawo do ochrony i tajemnicy zawodowej), 27 (prawo do edukacji), 30 (prawo do sprzeciwu sumienia), 34 (prawo do funda-

cji). Władze publiczne są zobowiązane do stwarzania takich warunków, by wolność i równość jednostek oraz grup była realna i owocna (art. 9.2). Równość wobec prawa i zakaz dyskryminacji z powodów religijnych zostały zapisane w art. 14. Wszystkie normy odnoszące się do praw i wolności fundamentalnych mają być interpretowane zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka oraz układami międzynarodowymi, których stroną jest Hiszpania (art. 10.2).

Drugą grupę regulacji stanowi 5 układów ze Stolicą Apostolską z lat 1976 i 1979.

Legislację uzupełniają dokumenty międzynarodowe, które są nie tylko kryterium interpretacji prawa wewnętrznego zgodnie z art. 10.2 Konstytucji, ale też normami przynależącymi do porządku prawnego państwa, jeśli tylko zostały do niego włączone zgodnie z art. 96.1 tejże Konstytucji. W interesującej nas materii ważne są również ustawy: nr 7 (*Ley Orgánica*) z 5 lipca 1980 r. o wolności religijnej oraz nr 24, 25 i 26 z 10 listopada 1992 r. zatwierdzające układy o współpracy zawarte ze wspólnotami ewangelickimi, islamskimi i gminami żydowskimi.

Autor sprowadził do czterech zasady kierunkowe hiszpańskiego porządku prawnego w materii wyznaniowej: 1) zasada wolności religijnej jako prawo fundamentalne osoby; 2) zasada niekonfesyjności lub neutralności religijnej państwa; 3) pozytywna ocena religii dla funkcjonowania społeczności; 4) zasada współpracy między państwem i kościołami oraz związkami religijnymi.

Przedstawiając porządek prawny Kościoła katolickiego prof. J. Giménez wprowadził w system konkordatowy, wskazał na naturę zawartych układów jako traktatów międzynarodowych, stosownie do Konwencji wiedeńskiej z 23 maja 1969 r. (art. 26-27) oraz Konstytucji hiszpańskiej (art. 96.1), jak też wykazał obowiązywanie ich na całym terytorium Hiszpanii, bez względu na regulacje w innych ustawach. Oczywiście na poziomie autonomii mogą być zawierane umowy, ale z poszanowaniem zasad podstawowych układów.

Interpretacja układów ma się odbywać zgodnie ze standardami określonymi w Konwencji wiedeńskiej (art. 31nn) oraz przepisów samych układów. W 1981 r. utworzono komisję mieszaną „Kościoł-Państwo” na poziomie międzynarodowym, która do 1987 r. zebrała

się dziewięciokrotnie. Od 1983 r. istnieje komisja „Biskupi-Rząd”, która stała się w dużej mierze substytutem dla tej z poziomu międzynarodowego, „martwej” od 15 lat. Na poziomie narodowym istnieje też jedna wyspecjalizowana komisja mieszana do spraw dziedzictwa historycznego, artystycznego i archiwalnego Kościoła, utworzona zgodnie z art. 15.2 układu o nauczaniu i kulturze.

Wydawałoby się, że powtarzające się w układach unormowania o rozwiązywaniu kwestii spornych przy interpretacji i stosowaniu w duchu porozumienia między umawiającymi się stronami będą wystarczające. Życie okazało się o wiele bogatsze od teorii, stąd w programie sympozjum znalazł się referat prof. Carmelo de Diego Lora z Uniwersytetu Navarra (Pamplona) – *Los acuerdos en las sentencias de los tribunales españoles*. Referent ograniczył się do prezentacji wybranych sentencji o: wykonywaniu w porządku cywilnym decyzji władz kościelnych, nauczaniu religii katolickiej w centrach publicznych (kształcenie i zatrudnianie nauczycieli religii), nauczaniu alternatywnym dla religii katolickiej, określaniu celów religijnych i odmowie wpisów do rejestrów osób prawnych. Analizę wszystkich sentencji wydanych przez Trybunał Konstytucyjny, od pierwszej w 1981 r. do lipca 1997 r., zawiera opracowanie J. Calvo-Álvareza – *Los principios del derecho eclesiástico español en las sentencias del Tribunal Constitucional* (Pamplona 1999).

M. Baena del Alcázar prezentuje wpływ umów ze Stolicą Apostolską na prawo wspólnot autonomicznych. Są cztery materie wyliczone w układach, które leżą w kompetencjach władz autonomicznych: sprawy związane z posługą religijną w szpitalach, działalność dobroczynna i charytatywna, działalność w środkach komunikowania masowego oraz dziedzictwo kulturalne i artystyczne (art. 4 i 5 układu o kwestiach prawnych, art. 14 i 15 układu o nauczaniu i kulturze). W tej z ostatnich materii zawarto najwięcej – 17 – umów rozwijających postanowienia układów ze Stolicą Apostolską. Promulgowano też trzy akty rangi ustawowej (Cataluña, Valencia i Castilla-La Mancha).

Drugą najobszerniejszą częścią publikacji są relacje z obrad dwóch okrągłych stołów. W pierwszym z nich dyskutowano nad realizacją konwencji w zakresie stowarzyszeń i fundacji katolickich, a tu nad kwestiami nabywania osobowości prawnej, wpisów do



rejestr państwowego, rozstrzygnięcia o celach religijnych, hierarchii kościelnych osób prawnych. W tym zakresie teksty paktów nie były jednakowo interpretowane, powołana komisja na szczeblu międzynarodowym nie działała właściwie, stąd zgłoszono postulat powołania nowej oraz zebrania spraw i przedstawienia ich Stolicy Apostolskiej celem renegocjacji zapisów.

Drugim tematem w ramach pierwszego okrągłego stołu była sprawa działalności charytatywnej Kościoła, miejsca jego instytucji w publicznym systemie asystencji socjalnej i zachowania autonomii. Zwrócono uwagę, że problemy w stosowaniu układów są związane m.in. z „rentownością” wyborczą publicznych spraw socjalnych dla partii politycznych. Nie uznaje się za korzystne oddania tych spraw do kompetencji autonomii; raczej to komplikuje, a nie ułatwia działalność jednostek kościelnych i tym samym stosowania nie tylko litery, ale i ducha układów. W zakresie finansowym zdecydowanie przychylniej traktowane są przez władze organizacje pozarządowe niż religijne.

Ostatnim z poruszanych w tym kręgu był temat *Nauczanie religii katolickiej w centrach publicznych*. Sprawozdanie jest najpełniejsze: prezentuje stan prawny i faktyczny w zakresie nauczania wiary i moralności katolickiej, kształcenia i zatrudniania nauczycieli. Stwierdzono, że ważna jest regulacja prawna, ale istotne jej uznanie i wola wypełniania.

W ramach drugiego okrągłego stołu przedyskutowano sprawy związane ze środkami komunikowania masowego oraz dziedzictwa artystycznego i kulturalnego. W porównaniu do poprzednich relacje są lakoniczne.

Na zakończenie sympozjum M. Montiero de Castro, Nuncjusz Apostolski w Hiszpanii, przedstawił najnowsze układy bilateralne, w których stroną jest Stolica Apostolska, wskazując na aktualność tej formy układania stosunków w sprawach wyznaniowych. W doświadczeniu hiszpańskim podkreślił nowość, jaką jest rozwój paktów na drodze dialogu lokalnych władz cywilnych i kościelnych. Mimo trudności uznał, że realizowany jest duch i litera paktów.

Dzięki publikacji akt sympozjum otrzymaliśmy interesującą lekturę, chociaż zróżnicowaną w stylu i dokładności prezentowania materiału. Na szczególną naszą uwagę zasługują referaty prof.

J. Gimeneza i prof. M. Baena, opatrzone notami źródłowymi; natomiast z okrągłego stołu relacja M. Rosy de la Cierva o edukacji religijnej.

Oczywiście wielowątkowy materiał jest wielką syntezą stanu prawnego i faktycznego, ale może dobrze służyć do dalszych studiów; szczególnie inspiruje do studiów porównawczych. Publikacja będąca owocem jubileuszowego spotkania naukowego uzupełnia m.in. podstawowe dzieło z zakresu prawa wyznaniowego w języku hiszpańskim, którego autorem jest Dionisio Llamazares Fernandez – *Derecho de la libertad de conciencia*. T. 1. *Libertad de conciencia y laicidad*, Madrid 1997; T. 2. *Libertad de conciencia, identidad personal y derecho de asociación*, Madrid 1999.

*Wiesław Bar*

**Stefano Ceccanti, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multiethniche*, Bologna 2001, ss. 253, nlb. 9.**

Wśród dyskusji nad integracją, globalizacją pojawia się również wątek religijny, jako charakterystyczny i istotny dla zachowania własnej tożsamości poszczególnych wspólnot narodowych. Jednocześnie dyskutuje się coraz więcej nad zagadnieniem wolności religijnej w społecznościach wielokulturowych, zróżnicowanych religijnie, nad prawną jej ochroną.

Wyrazem takich dyskusji jest m.in. książka *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi i società multiethniche*, wydana w Bolonii przez spółkę wydawniczą Il Mulino. Autorem publikacji jest Stefan Ceccanti – profesor prawa publicznego porównawczego w Uniwersytecie Bolońskim, Wydziału Nauk Politycznych w Forlì. Wcześniej opublikował m.in. *Le istituzioni della democrazia tra crisi e riforma* (1991), *La forma di governo parlamentare in trasformazione* (1997), a wspólnie z O. Massari i G. Pasquino *Semipresidenzialismo. Analisi delle esperienze europee* (1996). Zauważamy więc, że autorem jest badacz doświadczony w komparatystyce.

Na strukturę tomu składają się cztery rozdziały, obszerne zakończenie oraz wybrana literatura. Pierwsza część (s. 9-31) jest wprowadzeniem do zachodniego modelu wolności religijnej, począwszy od definicji samej wolności religijnej, jak też wyznaniowości oraz wrogiego separatyzmu. Autor wskazuje na elastyczność pojęcia, na dynamiczny charakter wolności. Podkreśla, że odchodzi się od traktowania prawa do wolności religijnej jako prawa wyłącznie indywidualnego, a wyrazem tego są choćby przepisy *Deklaracji o zwalczaniu wszelkich form dyskryminacji i nietolerancji z przyczyn religij-*

nych i przekonań przyjętej 25 listopada 1981 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ.

W rozdziale drugim (s. 33-74) rozpatruje zachodnioeuropejską tradycję wyznaniową w państwie konstytucyjnym w odniesieniu do islamu. Odpowiedzi na pytanie, czy dystans z islamem jest cechą stałą, służą analizy dokumentów traktujących o prawach człowieka, w tym prawa do wolności religijnej, wyrosłych z tradycji zachodniej (*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* – 1948, *Pakty Praw Cywilnych i Politycznych oraz Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych* z 1966, *Europejska Konwencja Praw Człowieka* – 1950). Charakterowi prawnemu większości z nich, ściśle wiążącemu strony, nie odpowiadają podstawowe dokumenty islamskie o prawach człowieka. Autor ogranicza się do prezentacji dwóch: *Powszechnej Deklaracji Islamskiej Praw Człowieka* opublikowanej przez Islamską Radę Europy i przedstawionej w Paryżu w UNESCO 19 września 1981 r. oraz *Deklarację Praw Człowieka w Islamie* Konferencji Państw Islamskich, która została przyjęta na posiedzeniu ministrów spraw zagranicznych OCI obradujących w dniach 31 lipca – 4 sierpnia 1990 r. w Kairze. Dokument organizacji liczącej aktualnie 57 państw członkowskich, zamieszkivanych przez prawie miliard ludzi, ma charakter oficjalny. Cechą wspólną dokumentów jest podkreślenie, że interpretacja poszczególnych przepisów może się dokonywać wyłącznie w zgodzie z prawem islamskim – szariatem: „Wszystkie prawa i wolności ogłoszone w tym dokumencie będą podporządkowane dyspozycjom prawa islamskiego. Szariat jest jedynym źródłem odniesienia przy interpretacji i wyjaśnianiu którejkolwiek artykułu deklaracji” (art. 24, 25 Deklaracji z 1990 r.). Ponadto wielokrotnie cytuje się w nich przepisy Koranu.

W interesującej nas materii Deklaracja z 1981 r. podaje: „Každy człowiek ma prawo myśleć i wierzyć, a poza tym wyrażać to co myśli i w co wierzy, w czym nikt nie może go ograniczać czy zakazywać mu, ale zawsze w granicach określonych przez prawo islamskie. Nikt też nie ma prawa propagować błędu lub szerzyć tego, co mogłoby naruszać moralność lub upokarzać wspólnotę islamską: *jeśli obłudnicy i ci, w których sercach jest ta choroba, jak i ci, którzy szerzą niepokoje w Medynie, nie zaprzestaną swoich poczynań, to My pobudzimy ciebie do wystąpienia przeciw nim. Wtedy oni pozostaną*

*staną z tobą w sąsiedztwie niewiele czasu. Przekłęci! Gdziekolwiek się znajdą, zostaną schwytani i zabici bez litości (33,60-61)*” (art. 12); „Każda osoba dysponuje wolnością wierzenia, jak też wolnością kultu według swej wiary: *Wy macie waszą religię, a ja mam swoją religię (109,6)*” (art. 13). Duch tych regulacji znajduje się w *Deklaracji Konferencji Islamskiej z 1990 r.* Żaden z islamskich dokumentów do uprawnień przedmiotowych nie zalicza prawa do zmiany religii, ponieważ „Islam jest naturalną religią człowieka. Nie może podlegać jakiegokolwiek presji. Ubóstwo czy ignorancja nie będą wykorzystywane dla zmiany religii lub przyjęcia ateizmu” (art. 10 Deklaracji kairskiej).

Małżeństwo w islamie poddane jest powszechnie prawu religijnemu. Muzułmanka nie może pojąć za męża wyznawcy innej religii lub ateisty, mężczyzna może pojąć za żonę kobietę spośród „ludzi księgi” (żydów, chrześcijan). Prawo islamskie pozwala także na poligamię (do czterech żon), co jest bardzo odległe od kultury zachodniej (por. art. 19 Deklaracji z 1981 r.).

W przeciwieństwie do kultury chrześcijańskiej, charakteryzującej się otwartą postawą wobec katalogu praw człowieka, kultura muzułmańska podporządkowuje go wyłącznie prawu islamskiemu.

W końcowej części rozdziału Autor przybliży wyznaniowe teksty w konstytucjach państw Unii Europejskiej. Czyni to w wielkiej syntezie. Zresztą to zagadnienie zostało już bardzo dobrze opracowane choćby w książce pod red. G. Robbersa – *Stato e Chiesa nell'Unione Europea* (1996), S. Ferrariego i I. C. Ibána – *Diritto e religione in Europa occidentale* (1997), recenzowanej w tomie 2 „Studiów z Prawa Wyznaniowego”, a ostatnio przez R. Costamagnę – *Unione Europea e confessioni religiose* (2002).

W rozdziale trzecim i czwartym poznamy historię i dynamikę zmian w wybranych porządkach prawnych. W trzecim (s. 75-131) ukazany został kryzys modelu rozdziału wrogiego (nieprzyjaznego), poczynając od modelu-matki, tj. francuskiego. Wyjątkowo szeroko potraktowane zostało zagadnienie wychowania i edukacji w systemie laickim, w tym ustawodawstwo powojenne, „zmiękczające” laickość w sensie negatywnym oraz znaczenie ustawy Debré, zrywającej z surową separacją między nauczaniem publicznym i prywatnym. Oczywiście model neutralności szkolnej w materii wyznani-

wej nie jest wolny od problemów, ale dostrzega się w nim ważną funkcję religii, czego wyrazem była propozycja ministra oświaty w ostatnim socjalistycznym rządzie, by wprowadzić we wszystkich typach szkół przedmiot o historii religii, jako obligatoryjny.

Analizując rosyjski model układania spraw wyznaniowych po 1989 r., Ceccanti uważa, że w początkach wyraźne było ukierunkowanie na przyjęcie standardów zachodnich. Jednak późniejsze wpływy prawosławia na polityków i nowelizacje ustaw doprowadziły do tego, że po roku 1997 można śmiało mówić o przejściu od ateizmu państwowego do rekonfesyjności.

W przypadku Meksyku podstawą prawną do radykalnej separacji, przy antagonizujących unormowaniach, była konstytucja z 1917, nadal obowiązująca, choć w interesującej nas materii istotnie zreformowana w kwietniu 1992 r., po dwóch wizytach papieża Jana Pawła II w tym kraju. Obywatele mogą wreszcie stowarzyszać się także na podstawie więzi religijnych. Szczegółowe przepisy zawiera *Ustawa o stowarzyszeniach religijnych i kulcie publicznym* z lipca 1992 r., o ukierunkowaniu koncesyjnym, gdy chodzi o tworzenie stowarzyszeń oraz o znacznym wpływie na ich działalność wewnętrzną, przy silnych ograniczeniach dla ministrów kultu. Jednak po 75 latach zwalczania religii, zwłaszcza katolicyzmu, przed dziesięcioma laty uznano wreszcie ten społeczny fenomen, ale trudno jeszcze mówić o pełnej wolności religijnej.

Inny nurt zmian – odchodzenia od konfesyjności – Autor ukazał na przykładzie nowych konstytucji i układów ze związkami wyznaniowymi w Portugalii i Hiszpanii (rozdz. IV, s. 133-195). W przypadku tej drugiej silnie podkreślona została konstytucyjna zasada kooperacji (współpracy, współdziałania) państwa ze wspólnotami religijnymi, czemu mają służyć nie tylko umowy międzynarodowe ze Stolicą Apostolską, ale też układy wewnętrzne z gminami żydowskimi, wspólnotami islamskimi i kościołami chrześcijańskimi niekatolickimi (z 1992 r.). Po akceptacji parlamentu wydane w formie ustawy w hierarchii źródeł zajmują miejsce po umowach międzynarodowych, ale przed ustawami zwykłymi. Do ich nowelizacji potrzebna jest renegocjacja układów.

Z treści tego rozdziału poznamy również sytuację w kanadyjskim Quebecu, zwłaszcza w świetle ustawodawstwa konstytucyjnego (od

*British North America Act* z 1867 r. po trzeci akt tej rangi – *Canada Act* z 1982 r.). Już w 1 art. podaje się, że „Karta kanadyjska praw i wolności gwarantuje prawa i wolności w niej wyliczone. Mogą być one ograniczone tylko normami ustawy, w zakresie koniecznym i uzasadnionym w społeczności wolnej i demokratycznej”. Wśród czterech wolności, zaliczonych do fundamentalnych, na pierwszym miejscu podaje się wolność sumienia i religii (art. 2). Na tej podstawowej bazie Autor analizuje system szkolny w Quebecu, który nazywa „enklawą konfesyjności”. System ten określają 3 ustawy zwykłe. Pierwsza z nich – z 1964 r., nowelizowana ostatni raz w 1998 r. – ustanowiła Najwyższą Radę Kształcenia, jako organ współpracy z rządem. Jest złożona z 24 członków, w tym co najmniej z 16 katolików, 4 protestantów oraz chociaż z 1 niekatolika i nieprotestanta (art. 2), mianowanych przez rząd po konsultacji z władzami zwierzchnimi związków wyznaniowych, stowarzyszeniami i organizacjami szkolnymi. Druga ustawa zwykła, także z 1964 r. i znowelizowana w 1998 r., gwarantuje komitetowi katolickiemu i komitetowi protestanckiemu wpływ na obsadę wiceministra oświaty (rządowy obowiązek konsultacji). Trzecia z ustaw – z 1988 r., nowelizowana ostatnio w 1998 r. – określa uprawnienia rodziców i uczniów co do wyboru szkoły według własnych preferencji, także w materii religijnej, co do wyboru między nauczaniem religii katolickiej, protestanckiej, innej, czy moralności niekonfesyjnej (art. 4-5), zapewnia uczniom wyznania katolickiego i protestanckiego posługi uzupełniające animację pastoralną (art. 6), daje gwarancje nauczycielom religii (art. 20).

Ministerialna grupa robocza dla zniesienia regulacji prawnych i praktyk, które narażają państwo na zarzut, iż w systemie edukacji nie stosuje się do zasady równouprawnienia i do zakazu dyskryminacji z motywów religijnych, proponuje stworzenie systemu laickich szkół publicznych, zastąpienie nauczania o moralności religijnej niekonfesyjnym przedmiotem o kulturze religii, z wyłączeniem poza plany lekcji katechezy wyznaniowej oraz przekształcenie katolickich i protestanckich służb animacji pastoralnej w ogólną animację religijną i duchową. Ten kierunek propozycji Autor określił jako „inną konfesyjność w kierunku laickości otwartej”.

Obszernemu zakończeniu (s. 197-229) Ceccanti nadał tytuł *Wolność religijna w prawie porównawczym*. Jako rozwiązanie ugruntowane już na zachodzie traktuje zaliczenie wolności religijnej do praw fundamentalnych, nienaruszalnych, mających zakorzenienie w godności ludzkiej. Uważa za adekwatne unormowania zawarte w prawie międzynarodowym i konstytucjach współczesnych państw tego kręgu, jak też poszerzenie ochrony wolności religijnej także w aspekcie zbiorowym fenomenu. Jako najbardziej dyskusyjny aspekt widzi problem prawnej definicji wyznania religijnego i sekty. Na to wskazują już choćby sprawy w Trybunale Międzynarodowym skierowane przeciwko Grecji, Danii i Szwecji, a które Autor prezentuje. Ostatecznie wskazuje na kompleksowy rozwój źródeł, które regulują zagadnienie wolności religijnej. Nie oznacza to braku konfliktów. Za ich przykłady posłużyły mu sprawy niemieckie: kwestia krzyży w szkołach publicznych oraz ograniczenia w aborcji, w tym roli poradni religijnych na etapie konsultacji, sprawy znane i u nas, choćby z publikacji prasowych i stanowiska Stolicy Apostolskiej w tej drugiej materii.

Całość uzupełnia *Wykaz bibliograficzny* (s. 233-253) liczący 329 pozycji, zasadniczo z lat dziewięćdziesiątych po rok 2000. Oczywiście nie jest to pełna bibliografia. Oprócz wcześniej wymienionych nie znajdzie czytelnik np. G. Cantoni, M. Introvigne – *Libertá religiosa, sette e diritto di persecuzione*, Piacenza 1996, czy B. Navas Renedo – *Tratamiento jurídico de las sectas. Análisis comparativo de la situación en España y Francia*, Granada 2001, by przywołać te z bardzo dyskutowanego obszaru sekt i nowych ruchów religijnych.

Nie ułatwia lektury zamieszczenie przypisów na końcu rozdziału, tym bardziej, że zawarte w nich zostały teksty źródłowe ważne dla lepszego zrozumienia komentarzy w tekście zasadniczym.

Bardzo interesujące jest przedstawienie dokumentów islamskich o prawach człowieka. O ile uzasadnione jest ograniczenie się do analizy zapisów w dwóch najważniejszych z nich, o tyle dziwić może zupełne pominięcie informacji o istnieniu innych, jak np. Kollokwium Kuwejskie (1980), Karta Ligi Tunezyjskiej (1985), Wielka Zielona Karta Praw Człowieka Ery Yamahiri (1988) czy Karta Praw Człowieka Ligi Arabskiej (1994).



Mimo tych krytycznych uwag trzeba stwierdzić, że opracowanie zostało przygotowane z niezwykle starannością, włącznie z naukowymi konsultacjami teologa, historyka i specjalistów z Meksyku, Portugalii, Hiszpanii, Quebecu oraz naukowców włoskich (s. 5). Jednocześnie treści zostały przekazane w bardzo prostej formie językowej i płynnej narracji, co – oprócz zawartości merytorycznej – winno sprzyjać lekturze nie tylko specjalistom z prawa konstytucyjnego i wyznaniowego.

*Wiesław Bar*



**Roberto Costamagna, *Unione Europea e Confessioni Religiose. Profili giuridici dello status delle religioni e delle relazioni interconfessionali nelle materie di interesse secolare*, Roma 2002, ss. 292 + VIII, nlb. 1.**

Doktor Robert Costamagna z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, od 1997 r. prowadzi badania nad prawami człowieka dzisiaj. Owocem ich jest najnowsza publikacja *Unione Europea e Confessioni Religiose (Unia Europejska i wyznania religijne)*, stanowiąca czwartą pozycję w serii wydawniczej związanej z projektem badawczym *I diritti dei popoli oggi: verso una carta internazionale*, którego opis został dołączony (s. I-VIII, nlb.).

We *Wprowadzeniu* (s. 9-11) Autor przywołuje powiedzenie Goethego, że „Chrześcijaństwo jest wspólnym językiem Europy” i stwierdza, że nie podważają tego błędy, walki, przemoc itd. czynione niekiedy z powołaniem się na religię. Studium o stosunkach między porządkiem wspólnotowym i wyznaniem religijnym w zamierzeniu Costamagny koncentruje się na sprawach najbardziej aktualnych, zwłaszcza z ostatnich dziesięciu lat.

Temat został ujęty w trzy rozdziały. W pierwszym – *Il fenomeno religioso nell’Unione Europea* (s. 13-111) – Autor zjawisko religijne w Unii Europejskiej rozważa od strony historycznej i socjologicznej. W pierwszym z aspektów wychodzi od obecności i dziejowej roli trzech wielkich religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu; przedstawia tu syntezę faktów opracowanych i znanych. Natomiast w drugim podaje dane statystyczne z 1995 r., a więc z roku ukształtowania się dzisiejszej „Piętnastki”. Wśród mieszkańców tych krajów 53 proc. stanowią katolicy, 20 proc. protestanci, 9 proc. anglikanie, 3 proc. prawosławni, 2 proc. muzułmanie i 0,5 proc. judaishi. Liczby te podaje za francuskimi badaczami (G. Davie i D. Hervien-Lepper, wyd. z 1996 r.). Natomiast w dalszej części, przy informa-

cjach o poszczególnych krajach członkowskich Unii, cytuje za innym opracowaniem, publikowanym także w 1996 r. – *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, pod red. G. Robbersa. W tym zaś dane dla całej Unii są inne: katolicy 58,4 proc., protestanci 18,4 proc., anglikanie 11 proc., prawosławni 2,7 proc., muzułmanie 2 proc. i wyznania mojżeszowego 0,04 proc.; pozostałe religie i bezwyznaniowcy to 7,5 proc. populacji.

Uwzględniając rozmieszczenie geograficzne wyznawców wielkich religii monoteistycznych, Costamagna wskazuje na kraje łańskie (Włochy, Hiszpania, Francja i Portugalia) oraz Irlandię, Belgię i Austrię, jako państwa o przewadze katolików, kraje Europy północnej o przewadze kościołów protestanckich, na Anglię i Walię o dominacji anglikańskiej i na Grecję prawosławną. Muzułmanie są obecni w całej Unii Europejskiej, przy czym najczęściej pochodzenia bałkańsko-orientalnego zasiedlają państwa Europy centralnej i wschodniej, afro-magrebskiego basen Morza Śródziemnego i Atlantyku, a pakistańskiego Wyspy Brytyjskie. We wszystkich krajach UE mieszkają wyznawcy judaizmu, ale w niewielkiej liczbie. Największy ich udział w populacji wynosi 1,5 proc. (we Francji).

Z punktu widzenia praktyk religijnych i procesu sekularyzacji podano dane odnoszące się wyłącznie do chrześcijan. Z deklarujących się wierzącymi najwięcej praktykuje w krajach śródziemnomorskich (oprócz Francji), w Austrii i Irlandii (80 proc.), mniejszość zaś w krajach północnych. Na przykład w skandynawskich, gdzie 90 proc. deklaruje przynależność do państwowego Kościoła ewangelickiego, praktykujących regularnie jest mniej niż 5 proc. Także w Anglii, gdzie ponad 50 proc. uznaje swój związek z Kościołem anglikańskim, wskaźnik ten jest niższy od 10 proc. W Holandii połowa populacji nie wiąże się z żadną religią, z tego 30 proc. deklaruje ateizm; natomiast wśród wierzących poziom regularnych praktyk wynosi 15 proc. We Francji prawie 70 proc. deklaruje wyznanie katolickie, ale mniej niż 10 proc. praktykuje. Szkoda, że Autor opierając się na danych z francuskiej publikacji nie uwzględni – choćby w przypisie – wzrostowej tendencji do identyfikowania się z religią młodzieży francuskiej.

W ostatnich dekadach papieże stale wzywali do budowania wspólnego europejskiego domu. Temu nauczaniu papieży Autor

poświęcił paragrafy 2 i 3 pierwszego rozdziału. Otrzymujemy przegląd wypowiedzi od Piusa XII (od 1939 r.) do Jana Pawła II (do 1998 r.), z podkreśleniem, że ten ostatni nieustannie okazuje wielką sympatię i poparcie wobec instytucji europejskich. Aby przypieczętować jedność moralną i duchową całej Europy, zachodniej i wschodniej, ogłosił świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy (obok św. Benedykta z Nursji). Przypomina także, że ukształtowanie się narodów europejskich wiąże się z ich chrztem, o czym winny zachować pamięć; że nie będzie zjednoczonej Europy, jeśli nie będzie jedności duchowej. Tę zawartość opracowania uwypuklił w *Przedmowie* (s. 6) bp Attilio Nicora, wiceprzewodniczący Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej. Spodziewać się można było, że w książce z 2002 r. zostanie uwzględnione stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec *Karty praw podstawowych* przyjętej w Nicei w grudniu 2000 r.

Kolejnym zagadnieniem podjętym w pierwszej części są stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi w krajach Unii Europejskiej. Autor prezentuje kolejno (w układzie alfabetycznym) poszczególne państwa, w założeniu koncentrując się na zasadach, które regulują te stosunki oraz na odmienności traktowania takich spraw, jak: finansowanie wyznań, nauczanie publiczne religii, status ministrów kultu, prywatne szkoły wyznaniowe, sprzeciw sumienia z motywów religijnych. W rzeczywistości najsilniejszy jest rys historyczny. Na przykład nie wspomina o regulacji stosunków, poprzez wydanie ustawy na podstawie układu między rządem a związkiem wyznaniowym czy federacją, będącej w hierarchii źródeł przed ustawami zwykłymi. Tak jest np. w przypadku Hiszpanii. Zatem, dla poznania rozwiązań poszczególnych krajów nadal pożyteczniejsza będzie przywoływana już książka *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, zaś w przedmiotowym - opracowanie S. Ferrariego i I. C. Ibana – *Diritto e religione in Europa occidentale* (Milano 1997). Warto w tym miejscu odnotować ukazanie się pierwszego tomu opracowania pod redakcją S. Berlinga pt. *Code Européen Droit et Religieuses. Tome I, U.E. – Les pays la Méditerranée*, Milano 2001, zawierającego najnowsze dane z zakresu prawa wyznaniowego tych krajów.

Niewątpliwie cenna jest inicjatywa zarysu prawa wyznaniowego państw, które zgłosiły akces do Unii Europejskiej, choć wydaje się

wykraczać poza ramy podjętego tematu. Z naszego kręgu Europy Centralnej i Wschodniej są to: Węgry (akces 30 marca 1994 r.), Polska (5 kwietnia 1994 r.), Rumunia (22 czerwca 1995 r.), Słowacja (27 czerwca 1995 r.), Łotwa (13 października 1995 r.), Estonia (24 listopada 1995 r.), Litwa (8 grudnia 1995 r.), Bułgaria (14 grudnia 1995 r.), Czechy (17 stycznia 1996 r.) i Słowenia (9 czerwca 1996 r.). Ostatecznie Autor rozwinął zagadnienie połowicznie traktując tylko o Republikach: Węgierskiej, Czeskiej, Słowackiej i o Słowenii, bez podania zastosowanego kryterium wyboru.

W konkluzji do pierwszego rozdziału R. Costamagna stwierdza, że Unia jest i będzie wspólnotą polityczną laicką i pluralistyczną. Neutralność wobec religii winna być neutralnością pozytywną, szanującą pluralizm, ale zdatną do oceny według „owoców”.

*Prawo wyznaniowe w źródłach prawodawczych, w orzeczeniach sądowych i w praktyce Unii* – to tytuł drugiego rozdziału (s. 113-200). Integracja europejska, choć determinowana motywami historyczno-politycznymi, zagadnieniami pokoju i stabilności, w pierwszym 40-leciu była integracją typu ekonomicznego. Wzajemne relacje, określanie kompetencji organów rodziło refleksję nad politycznymi i etycznymi fundamentami. Nie można było nie dostrzegać zjawiska religii, w tym aktywnej, ważnej roli wspólnot religijnych, zwłaszcza na polu edukacji, duszpasterstw specjalnych oraz działalności charytatywnej. Stosowanie norm wspólnotowych nie mogło nie dotyczyć – choćby pośrednio – szkół i instytutów wyznaniowych, uniwersytetów i wydziałów teologicznych, szpitali i zakładów opiekuńczych, przedsiębiorstw i stowarzyszeń o charakterze wyznaniowym. Jednak dopiero od *Traktatu z Maastricht* (z 7 lutego 1992 r.) zaczyna się mówić o możliwości wspólnego systemu zasad traktowania religii, wręcz o wspólnotowym prawie wyznaniowym.

*Traktat o Unii Europejskiej* (art. F) przywołuje *Europejską konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności* (z 4 listopada 1950 r.); ta zaś określa gwarancje i zakres wolności religijnej. W art. 3b *Traktatu z Maastricht* stanowi się, że Wspólnota Europejska podejmuje działania wyłącznie wówczas, gdy cel nie może być osiągnięty na poziomie działania państwa członkowskiego. Zatem obowiązuje zasada pomocniczości. Unia zobowiązała się do poszanowania tożsamości narodowej tychże państw. W art. 128

akcent położono na obowiązek ochrony różnorodności narodowej i regionalnej.

Już w 1984 r. Parlament Europejski podjął rezolucję dotyczącą Traktatu-Konstytucji UE. Wcześniej rozwijała się doktryna o przewadze prawa wspólnotowego, do czego przyczyniały się orzeczenia Trybunału Sprawiedliwości (szczególnie z 15 lipca 1964 r. i z 9 marca 1978 r.). Prymat prawa naturalnego wynika z natury tejże Wspólnoty, która jest ustanowiona na ograniczeniu suwerenności państw członkowskich. W tym rozdziale książki R. Costamagny znajdzie czytelnik syntezę nauki o wartościach podstawowych UE (zasada demokracji, zasada państwa prawa, idea obywatelstwa europejskiego), o podstawowych zasadach, które regulują stosunki między Unią i państwami członkowskimi (zasada nadania kompetencji, zasada suwerenności i proporcjonalności, zasada lojalnego współdziałania) oraz o pryncypiach tworzenia instytucji wspólnotowych (nadawania uprawnień, autonomii instytucji oraz równowagi instytucji, co w tym ostatnim przypadku oznacza, że decyzje istotne są rozpatrywane przez decyzyjną „trójkę”: Radę, Komisję i Parlament, z zachowaniem uprawnień Trybunału co do interpretacji traktatów).

W rozdziale drugim wyodrębniona została kwestia zakresu zasady odnoszącej się do stosunków między Unią a wyznawcami różnych religii, zawartej w XI Deklaracji dołączonej do *Traktatu Amsterdamskiego*. Autor wymieniwszy bardziej znaczące innowacje Traktatu, stwierdziwszy, że jest on kompromisem między euro-optimistami i euro-sceptykami, szerzej zajął się tekstem XI Deklaracji: „Unia Europejska szanuje i nie osądza statusu przewidzianego w prawie własnym państw członkowskich dla kościołów i stowarzyszeń lub wspólnot religijnych. Unia Europejska tak samo poważa status organizacji filozoficznych i niewyznaniowych”. Rozważania idą w dwóch kierunkach: profil formalny deklaracji i jej znaczenie prawne oraz zasadniczy zakres tekstu.

Nauka prawa we Wspólnocie nie wypracowała jeszcze jednoznacznego stanowiska co do rzeczywistej wartości deklaracji dołączonych do traktatów, nawet gdyby uznano ich charakter prawny. Dołączona deklaracja o związkach religijnych nie wprowadza wymiaru religijnego w obszar polityki wspólnotowej. Z zachowaniem

zasady subsydiarności Unia pozostawia fenomen religijny do regulowania przez państwa członkowskie zgodnie z własnymi zasadami i tradycją. Tak więc wybrano drogę między neutralnością i tolerancją, pozostawiając decyzje praktyczne i meritum władzom poszczególnych państw. Trzeba mieć na uwadze związek tekstu Deklaracji z innymi zasadami Traktatu odnoszącymi się do praw człowieka, a więc np. z zasadą niedyskryminacji zapisaną w art. 6.

Dwa ostatnie paragrafy drugiego rozdziału zostały poświęcone systemowi i formom reprezentacji wyznań religijnych wobec UE (par. 4) oraz dialogowi międzyreligijnemu w łonie Unii (par. 5). W pierwszej z tych materii przedstawiona została historia oficjalnych stosunków Kościoła katolickiego i instytucji unijnych, tj. od 1970 r., gdy nawiązane zostały stosunki dyplomatyczne i gdy nuncjusz apostolski w Belgii i Luksemburgu dnia 11 listopada tegoż roku został akredytowany przy Unii.

Inny poziom stosunków wiąże się z powstaniem w 1980 r. Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej z siedzibą w Brukseli. Jej zadania określa statut: 1) informować i uwrażliwiać konferencje biskupów na sprawy integracji; 2) analizować dossier polityki unijnej, gdy Kościół chce lub musi się wypowiedzieć; 3) czynić słyszalnym głos Kościoła w siedzibach decyzyjnych polityki europejskiej; 4) śledzić z ludźmi polityki europejskiej możliwości pracy i kwestie socjalne. Dla realizacji celów w Komisji istnieje pięć grup roboczych: 1) islam; 2) środki komunikowania masowego; 3) bioetyka; 4) sprawy socjalne; 5) sprawy prawne.

Strukturalne relacje, czemu służą siedziby w Brukseli i Strasburgu, mają także Katolickie Biuro Informacji i Inicjatywy dla Europy, Caritas, Sprawiedliwość i Pokój.

Z treści paragrafu 5 dowiadujemy się o organizmie utworzonym przez kościoły reformowane – o Europejskiej Komisji Ekumenicznej dla Kościoła i Społeczeństwa. Jej członkiem z głosem doradczym jest również Kościół prawosławny.

Od 1995 r. utworzony został Komitet mieszany złożony z przedstawicieli Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej i Europejskiej Komisji Ekumenicznej dla Kościoła i Społeczeństwa. Spotyka się minimum raz w roku, by przedyskutować program pracy prezen-



towny przez Komisję Parlamentu. Jest forum uzgadniania wspólnego stanowiska w interesujących kościoły sprawach.

W trzecim rozdziale (s. 201-256) Autor analizuje teorie doktrynalne, odnoszące się do stosunków między Unią a związkami religijnymi, ze szczególnym rozwinięciem zasady subsydiarności jako kryterium przewodniego. Podaje również przykłady stosowania jej w prawie Kościoła katolickiego, poczynając od Piusa XI i jego encykliki *Quadragesimo Anno* z 1931 r. po wskazania zawarte w liście apostolskim *Apostolos Suos* z 21 maja 1998 r. o roli i funkcji konferencji biskupów.

W *Zakończeniu* R. Costamagna stwierdza, że specyficzne tematy związane z religią wciągają prawo międzynarodowe, kanoniczne i wyznaniowe poszczególnych państw; zaowocowały bogatą literaturą traktującą o tożsamości Europy, z uwzględnieniem jej tradycji religijnej i chrześcijańskich korzeni. Nie czyni się tego w najnowszych dokumentach. Uznając prawo do wolności nie zawsze uwzględnia się jej różne aspekty, fundamentalne dla doktryny kościelnej.

Zestawienie źródeł obejmuje 58 pozycji (s. 275-277), zaś literatury – 261 (s. 277-290). Literatura obejmuje publikacje, które ukazały się do 1997 r. i nieliczne z 1998 r. Nowszą w tej materii można odnaleźć m.in. w *Una libert  comparata* Stefana Ceccantiego (Bologna 2001).

Mimo podnoszonych w trakcie prezentacji zastrzeżeń, odnotować trzeba, że publikacja R. Costamagny może znacznie poszerzyć wiedzę czytelników o relacjach Unii Europejskiej ze związkami wyznaniowymi i odwrotnie. Lektura książki, dobrnięcie do końca, daje też pełną odpowiedź, co do znaczenia tytułowego „e”, w roli znaku koniunkcji.

*Wiesław Bar*



**Marta Ordon**  
**Lublin**

## **Międzynarodowa Konferencja: *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej***

W dniach 2-4 września 2002 r. w Warszawie w Sali Kolumnowej Sejmu RP odbyła się Międzynarodowa Konferencja nt. „*Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*”, zorganizowana przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (Warszawa), Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik (Trier) i Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Konferencję otworzyli Ks. prof. dr Roman Bartnicki, Rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, i Otto Theisen (Trier), były Minister RFN, który witając zebranych i wprowadzając w tematykę obrad, nawiązał do filozoficznych podstaw integracji europejskiej i postaci Konrada Adenauera i Roberta Schumana.

Następnie słowa pozdrowienia skierował do uczestników Kardynał Józef Glemp, Prymas Polski, w których – wyrażając uznanie dla podjętego tematu – stwierdził, że wiara nie jest tylko sprawą prywatną, powinna więc ujawniać się publicznie. Objęta systemem religii i zorganizowana w kościoły jest zjawiskiem społecznym i musi być rozważana przez ustawodawcę także w aspekcie wolności. Wolność religijna, powtórzył za Kardynałem Prymasem Wyszyńskim, jest pierwszą z wolności obywatelskich i sprawdzianem funkcjonowania innych wolności.

Słowo wstępne wygłosił abp prof. dr Józef Życiński, Wielki Kanclerz KUL. Zauważył on, że bolesne doświadczenia XX wieku przypominają, iż władza publiczna nie jest absolutna, że istnieje elementarny świat ludzkich wartości, których nie wolno zakwestionować w żadnym systemie prawa. Nie sposób też ignorować, zdaniem mówcy, roli wartości ewangelicznych w rozwoju naszego kontynentu. Próba cenzurowania dziejów Europy oznacza w istocie amputację istotnych składników naszej kultury. Fundamentu jedności europejskiej trzeba szukać w duchowej wspólnotcie zakorzenionej w wartościach ukazywanych w ewangelii. Stąd abp Życiński wyprowadził potrzebę umieszczenia w Konstytucji Europejskiej *Invocatio Dei*. Skrytykował też niedawny apel Parlamentu Europejskiego sugerujący warunki dopuszczalności przerywania ciąży, porównując go do stosowanej w przeszłości przez partię komunistyczną praktyki narzucania reszcie społeczeństwa swoich rozwiązań.

Pierwszą sesję, którą prowadził prof. dr Francesco Margiotta Broglio, Przewodniczący Komisji ds. Wolności Religijnej w Rządzie Republiki Włoskiej, rozpoczął referat prof. dr Romana Herzoga, b. Prezydenta RFN pt. „*Kluczowe znaczenie wolności religii dla wolności konstytucyjnych państw UE*”. W swoim wystąpieniu Prelegent podkreślił, że wolność religijna to prawo zasadnicze, z którego korzystano najwcześniej. Dlatego nie jest najistotniejszą kwestia, czy w przyszłej Konstytucji Europejskiej znajdzie się zarówno w preambule jak i w treści wezwanie imienia Boga, ale najważniejsze jest zagwarantowanie wolności religijnej. Taki cel przyświecał twórcom Europejskiej Karty Praw Podstawowych, która, tak formułowana by stać się elementem przyszłej Konstytucji UE, stanowi swego rodzaju „europejski standard praw zasadniczych”, od którego żadne państwo nie będzie mogło być zbyt odległe. Zdaniem prof. Herzoga kwestie zagwarantowania wolności religijnej będą istotne w rozmowach akcesyjnych z niektórymi państwami, jednak Polski problem ten nie dotyczy.

Kolejny referat nt. „*Religia i wolność religijna w UE z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej*” wygłosił bp dr Attilio Nicora, Wiceprzewodniczący Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej. Przedstawiając w nim stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec procesów integracyjnych oparł się na ponad 10 wystąpieniach papieża

Jana Pawła II, szczególnie na przemówieniu z 23 września 2000 r. skierowanym do uczestników konferencji przewodniczących parlamentów krajów członkowskich UE, przesłaniu z 20 czerwca 2002 r. do uczestników konferencji poświęconej Konstytucji Europejskiej, przemówieniu do członków Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej z 31 marca 2001 r. oraz przemówieniu do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej z 10 stycznia 2002 r. We wszystkich tych wystąpieniach papież – doceniając zjednoczenie – zwraca uwagę, że w tym procesie nie można odcinać się od chrześcijańskich korzeni Europy. Podziela nadawanie świeckiego charakteru instytucjom UE, ale sprzeciwia się dążeniom do nadawania przeżyciom religijnym marginalnego charakteru.

Sesja popołudniowa, której przewodniczył Prof. dr Carl-Otto Lenz, Generalny adwokat Trybunału Europejskiego w Luksemburgu, rozpoczęła się od wystąpienia prof. dr hab. Marka Safjana, Prezesa Trybunału Konstytucyjnego RP. W referacie „*Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*” przedstawił różnorodność modeli konstytucyjnych dotyczących sytuacji związków wyznaniowych w państwach europejskich, poczynając od Francji (i drogi jaką przebyła od laickości agresywnej do pozytywnej), poprzez niemiecki model współdziałania i kooperacji, model włoski, austriacki, hiszpański, aż po model przyjęty w państwach postkomunistycznych (jednoznacznie laicki w Czechach i na Węgrzech).

Jako następny wystąpił prof. dr Josef Isensee (Uniwersytet w Bonn) i w swoim referacie: „*Caritas i Diakonia w Europie*” przedstawił relacje państwo - Kościół na gruncie działalności charytatywnej. Stwierdził w nim m. in., iż państwo mając obowiązek zapewnienia obywatelom świadczeń socjalnych czy zdrowotnych, zgodnie z zasadą subsydiarności wspiera tego rodzaju działania podejmowane przez podmioty niepaństwowe, w tym również związki wyznaniowe. Nie można przy tym twierdzić, iż przez to nabywa cech państwa wyznaniowego.

Drugiego dnia konferencji sesji przedpołudniowej przewodniczył prof. dr Jean-Paul Durand z Instytutu Katolickiego w Paryżu. Sesję rozpoczął referat prof. dr Michaela Brennera (Uniwersytet w Jenie) nt. „*Religia i edukacja w Europie Zachodniej*”. Niezależnie od modelu relacji państwo-Kościół, stwierdził Prelegent, każdy porządek

państwowy musi zajmować się także wychowaniem. Każdy pragnie wychowywać świadomych obywateli swojego państwa, którzy wezmą odpowiedzialność nie tylko za siebie, ale i za współobywateli. Zatem państwo jest zainteresowane przekazaniem obywatelom pewnego systemu wartości, stąd docenia działalność wspólnot wyznaniowych. W większości krajów względy te prowadzą do pokojowej i owocnej kooperacji. W wielu krajach europejskich nauczanie religii w szkołach publicznych jest obowiązkowe (Austria, Dania, Niemcy), w innych wykluczone (Francja), nie ma jednak w Europie Zachodniej państw, w których ktokolwiek byłby zmuszany do pobierania nauki określonej religii.

Temat edukacji kontynuował prof. dr Jiří R. Tretera (Uniwersytet Karola w Pradze) w referacie „*Religia i edukacja w Europie Środkowo-Wschodniej*”. Prelegent przedstawił w nim sytuację w krajach, które do przemian 1989 r. były oparte na zasadach leninizmu z zapisanym w konstytucjach rozdziałem Kościoła od państwa. Po 1989 r. sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Istnieje w nich obecnie swoboda nauczania religii, która powróciła do szkół jako przedmiot obowiązkowy (np. w Chorwacji), bądź fakultatywny (Czechy, Węgry). Ale są także w tej części Europy państwa, w których nauka religii nie jest prowadzona w szkołach publicznych (np. Ukraina).

Kolejny referat wygłosił bp prof. dr Peter Erdő, Rektor Uniwersytetu Péter Pázmány w Budapeszcie, nt. „*Wpływ prawa UE na prawo wewnętrzne Kościołów*”. Przedstawił w nim sposób, w jaki ustawodawstwo kościelne (ograniczył swoje wystąpienie do prawa kanonicznego) reaguje na prawo europejskie i jak Kościół otoczony przez prawo UE stara się realizować swoją misję. Wykazał, że Kościół katolicki reaguje poprzez zawieranie z państwami dwustronnych umów (konkordatów). Szczególną uwagę w swoim wystąpieniu zwrócił Prelegent na problemy, jakie rodzi prawo europejskie, np. dyrektywa Parlamentu Europejskiego dotycząca ochrony danych osobowych. Dalej problem zakazu dyskryminacji wprowadzony w Karcie Praw Podstawowych, a kwestia ograniczenia w obejmowaniu stanowisk kościelnych, np. ze względu na obywatelstwo, czy w końcu zastrzeżenie zapisane w statucie uniwersytetu katolickiego, by kadra była wyznania katolickiego w zestawieniu ze wspomnianym zakazem dyskryminacji.

Po przerwie sesję pod przewodnictwem dr Friedricha Vogela, b. Ministra RFN, otworzył referat prof. dr Gerharda Robbersa (Uniwersytet w Trewirze): „*Wolność religijna i jej zakres z uwzględnieniem ustawodawstwa i praktyki UE (także Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności)*”. W swoim referacie Prelegent nawiązując do przedstawionej już różnorodności systemów relacji państwo-Kościół przyjętych w krajach UE, stwierdził, że nie należy obawiać się tej różnorodności, ale raczej doceniać to zjawisko. Nie można jednego systemu stawiać za miarę dla innych narodów, nie można wprowadzać jednego modelu relacji. Różnorodność stanowi element tożsamości państw członkowskich. Ekonomiczne zjednoczenie Europy już się dokonało, teraz trzeba pracować nad jej politycznym zjednoczeniem, a przy nim nie można bagatelizować religii (o ile zostaną zachowane kompetencje państw wspólnoty). Nie należy obawiać się zsekularyzowania Europy, ale należy raczej mówić o neutralności religijnej i otwartości UE. Obecnie, stwierdził Prelegent, spór nie dotyczy zagwarantowania wolności religijnej w wymiarze indywidualnym. Problemem natomiast jest przyjęcie rozwiązań instytucjonalnych, a problem ten wynika z różnorodności tradycji poszczególnych krajów przyjmujących różne modele relacji państwa z Kościołem.

W dyskusji, jaka wywiązała się po zakończeniu tej części obrad, prof. dr Cezary Ritter zwrócił uwagę na bardzo wyraźne procesy laicyzacyjne, jakie można zauważyć w Niemczech, stąd nie zgodził się z optymizmem prof. Robbersa, który w swoim referacie stwierdził, że procesy te doszły do swego kresu i następuje powrót do wartości. Podobnie prof. dr Ryszard Sztymmler nie zgodził się z twierdzeniem o nieobecności tendencji laicyzacyjnych w państwach UE. Stwierdził, że w większości społeczeństw mamy do czynienia z „sekularyzacją postępującą”. Prof. dr Franciszek Adamski z kolei podkreślił konieczność odwołania się w Konstytucji Europejskiej do chrześcijańskich korzeni Europy, podobnego zdania był prof. dr Jerzy Buxakowski, który stwierdził: „jak odwołać się do wartości podstawowych bez odwołania do ewangelii?”

Kolejny w tej sesji referat wygłosił prof. dr hab. Cezary Mik (UKSW) nt. „*Czynniki etyczne i religijne w prawie UE*”. Prelegent podjął w nim próbę odpowiedzi na pytanie: czy i jak budować du-

chowy wymiar Europy oraz przedstawił religię i etykę jako przedmiot regulacji prawnych UE.

Drugi dzień obrad zakończył referat prof. dr hab. Mirosława Granata (KUL/UMCS) nt. „*Granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym*”. Referat był próbą odpowiedzi na kluczowe pytanie – jaką koncepcję wolności religijnej przyjmuje się w UE i czy w ogóle można mówić o granicach wolności religijnej. Prelegent przedstawił funkcjonowanie granic wolności religijnej w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz przesłanki limitowania zakresu owej wolności w poszczególnych krajach UE. Stwierdził, że granice wolności religijnej w społeczeństwie pluralistycznym nie dają się ustalić w jakiś jeden arbitralny sposób. Decydujące znaczenie dla ustalenia praktycznych granic wolności religijnej ma analiza orzecznictwa Trybunału Praw Człowieka oraz analiza jurysdykcji konstytucyjnej. Kończąc zasygnalizował trudny problem wolności religijnej w kontekście sekt.

Ostatniego dnia obrad sesji przewodniczył Maciej Płażyński, Marszałek Sejmu RP III kadencji. Sesję rozpoczął referat: „*Religia i wolność religijna w kontekście debaty nad projektem Konstytucji UE*” wygłoszony przez prof. dr Rocco Buttiglione, Ministra ds. Integracji Europejskiej Rządu Republiki Włoskiej. Stwierdził w nim, że jasnym jest, iż instytucje europejskie chcą zachować laickość, problem leży jednak w braku jednoznaczności w rozumieniu laickości. Absurdem jednak byłoby w imię abstrakcyjnie pojętej demokracji i tolerancji rezygnować z określenia własnej tożsamości i odwołania do własnych korzeni. Stąd prof. Buttiglione jest zwolennikiem wyraźnego wskazania w Konstytucji UE chrześcijańskich fundamentów Europy. Jego zdaniem, najlepszym rozwiązaniem byłoby wskazanie ich jako źródeł naszej kultury.

Następnie referat wygłosił prof. dr Balázs Schanda (Uniwersytet Péter Pázmány w Budapeszcie) pt. „*Finansowanie Kościołów w Europie*”. Przedstawił w nim różne modele finansowania Kościołów w krajach UE, związane bezpośrednio z modelami relacji pomiędzy państwem a Kościołem w danym państwie. Trzy podstawowe modele finansowania jakie możemy wyróżnić to: 1) finansowanie ze środków państwowych, 2) model finansowania ze środków niez-



leżnych, np. fundacji, dochodów z nieruchomości, 3) finansowanie przez członków Kościoła poprzez dobrowolne datki.

Na zakończenie obrad „*Referat konkluzyjny: Religia i wolność religijna w prawie UE. Doświadczenia i perspektywy*” wygłosił ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (KUL/UKSW). Stwierdził w nim, że jeśli Unia Europejska ma być nie tylko wspólnotą państw, ale nade wszystko wspólnotą narodów, nie może ignorować wartości religijnych. Stąd postulat Kościoła katolickiego by umieścić w Konstytucji Europejskiej bezpośrednio odwołanie do Boga.

Międzynarodową konferencję „*Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*” zamknął prof. dr hab. Zbigniew Cieślak, Prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który kończąc podziękował wszystkim uczestnikom za atmosferę wzajemnej życzliwości i wymianę myśli.



**Stanisław Tymosz**  
**Lublin**

**Ogólnopolska sesja naukowa**  
**nt. *Dzielo II Synodu Plenarnego w Polsce***

Dnia 24 października 2001 r. odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji ogólnopolska sesja naukowa zorganizowana przez Katedrę Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego pod hasłem *Dzielo II Synodu Plenarnego w Polsce*.

Tematyka sesji, podzielona na trzy części, obejmowała zapis badań naukowych na temat uchwał Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego, którego dekrety promulgował Prymas Polski 25 lutego 2001 r.

Na część pierwszą składało się otwarcie obrad, które rozpoczął Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL ks. prof. dr hab. Andrzej Dziega, podkreślając otwartość Wydziału na legislację Kościoła w Polsce. Przypomniał zadania Synodu, inspiracje II Soboru Watykańskiego, oraz bardzo ciepło powitał wszystkich uczestników Sesji.

Natomiast bp dr Mieczysław Cisko podkreślił, iż Synod przeprowadził zbiorowy rachunek sumienia, wzywając do integracji meta-noi, oraz potrzeby szczególnej refleksji nad kryterium duchowej i eklezjalnej tożsamości.

Arcybiskup Metropolita Lubelski prof. dr hab. Józef Życiński, przekazując Słowo do uczestników Sesji za pośrednictwem bp dr M. Cisko, zaakcentował główne kierunki poszukiwania ewangelicznych odpowiedzi na pytania, które przynosi życie. Zwrócił uwagę, iż dokumenty nie są zbiorem zamkniętym, lecz wymagają ustawicz-

nej refleksji nad nowymi znakami czasu. Wskazał także, iż na progu trzeciego tysiąclecia szukamy Chrystusowego pokoju koniecznego do umocnienia nadziei.

Następnie rektor KUL ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, zamykając część wstępną, podał dwa powody do radości z zorganizowania sesji naukowej. Pierwszy, iż Wydział Prawa uczestniczy w życiu Kościoła. Drugi zaś, że spotkanie stanowi sposobność do wymiany myśli z wieloma ośrodkami akademickimi w Polsce, a wzajemna współpraca przyczynia się do szerszego dialogu naukowego.

Druga część sesji obejmowała referaty uwzględniające zagadnienia z historii kościelnego prawa polskiego. W niej ks. prof. dr hab. Andrzej Dziega wygłosił referat nt. *Walor historyczny Pierwszego Synodu Plenarnego w Polsce z 1936 roku*. Zaakcentował on, iż synody plenarne mają niezwykle istotne znaczenie dla ujednoczenia rozwiązań prawnych w Kościele, oraz dla metod duszpasterskich najbardziej odpowiednich w kontekście czasu i miejsca. Następnie scharakteryzował zwołanie, przebieg i treść Pierwszego Synodu Plenarnego. W podsumowaniu stwierdził, iż dokumentacja konstytucji synodalnych przyniosła ożywienie życia religijnego, doceniając wielkie dzieło duszpasterskie Kościoła w Drugiej Rzeczypospolitej.

Ks. dr Stanisław Tymosz, podejmując temat *II Polski Synod Plenarny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II* przywołał słowa z przemówień Ojca św. Jana Pawła II skierowane do uczestników Synodu. Wydobył z nich rys historyczny polskiej działalności synodalnej, cel i zadania synodu, oraz plan realizacji uchwał. Podkreślił także, iż z wskazówek papieskich wypływają trzy płaszczyzny działalności synodalnej: recepcja dokumentów II Sobory watykańskiego, nowa ewangelizacja trzeciego tysiąclecia, oraz interpretacja znaków czasu i przygotowanie Kościoła na nowe tysiąclecie z pogłębioną nauką soborową, zgodnie z przyjętym hasłem synodalnym *Z orędziem Soboru w trzecie tysiąclecie*. Natomiast bp prof. dr hab. Tadeusz Pieronek w referacie nt. *Praca legislacyjna II Polskiego Synodu Plenarnego* stwierdził, iż zgodnie z zaleceniami Sobory watykańskiego II, rozpoczęto w Kościele zwoływanie synodów o charakterze pastoralnym, w których zwrócono uwagę na impuls duszpasterski skierowany do całej wspólnoty kościelnej. Nawiązując do historii stwierdził, iż wola ustawodawcza Synodu została wyrażona w

pacach wstępnych przed jego otwarciem w redakcji tzw. Tekstów Roboczych Synodu, autorstwa komisji przygotowawczej złożonej z około 200 ekspertów, duchownych i świeckich. Każdy projekt został zredagowany według wspólnego schematu zawierającego cztery części: teologiczną, socjologiczną, pastoralną i prawną. Wspominał, iż do trudności konstytuujących uchwały synodalne należały uwarunkowania społeczno-polityczne, oraz nowy podział terytorialny Kościoła w Polsce, a wszystkie założenia pracy synodalnej miały cel edukacyjny i formacyjny wspólnoty odpowiedzialnej za dobro duchowe Kościoła w Polsce.

W części trzeciej ks. prof. hab. Antoni Dębiński, podejmując temat *Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego* stwierdził, iż uniwersytet narodzony z serca Kościoła, jako wspólnota ludzi poszukujących prawdy jest niezbędny w życiu narodu i Kościoła. Podkreślił, iż do najważniejszych zadań legislacji kościelnej zaliczono podjęcie działań zmierzających do publicznej, stałej i powszechnej obecności myśli chrześcijańskiej w społeczeństwie, skierowanej na rozwój kultury i nauki, oraz pełny rozwój osoby ludzkiej.

Prof. dr hab. Jerzy Flaga w wygłoszonym referacie nt. *Formacja osób konsekrowanych według uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego* zaznaczył, iż problem formacji osób konsekrowanych występował w Kościele od zarania jego istnienia, a w jego nurt wpisał się także II Polski Synod Plenarny. Podkreślił, iż formowanie kandydatów do życia konsekrowanego i do kapłaństwa służebnego jest procesem długotrwałym i wielowarstwowym, składającym się z kilku zróżnicowanych etapów, m. in. okresu budzenia powołań, pobytu w nowicjacie, w seminarium duchownym, oraz formacji stałej. Odnotował, iż każdej fazie powinny być przyporządkowane odpowiednie metody i cele, a szczegółowej analizie poszczególnych etapów poświęcona została treść prelekcji. Powołując się na dokumenty Synodu przedstawił bardzo szczegółowy przebieg procesu formacyjnego, ukazując sposoby i metody jego realizacji.

Z kolei ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski w referacie nt. *Wymiar prawny II Polskiego Synodu Plenarnego*, przedstawiając dyspozycje dotyczące Ludu Bożego, jak i wewnętrznej organizacji Kościoła stwierdził, iż obszarów normatywnych można się doszukiwać tylko w trzeciej części poszczególnych dokumentów, chociaż nie

zawiera ona tylko postanowień prawnych. Podkreślił on, że obok nich występuje wiele postulatów, stwierdził, iż byłoby korzystniejsze, gdyby w części dyspozycyjnej każdego dokumentu synodalnego wyodrębnić normy prawne, a obok nich zamieścić postulaty i zalecenia, jako oddzielną kategorię uchwał.

Ks. prof. dr hab. J. Dudziak w temacie *Pastoralny aspekt II Polskiego Synodu Plenarnego ze szczególnym uwzględnieniem nowej ewangelizacji* przedstawił zagadnienie pastoralnych działań funkcjonowania nowej ewangelizacji w Polsce. Ustalił założenia ogólne, polegające na systematycznym zastosowaniu dwóch metod tj. troski o życie sakramentalne wiernych, oraz o włączenie ich we wspólnotowe praktyki religijne i zespołowe przyswajanie nauki kościelnej, zwłaszcza nauki II Soboru Watykańskiego we wspólnotach na terenie parafii. Wskazał, iż II Polski Synod Plenarny wezwał do budzenia w Ludzie Bożym świadomości eklezjalnej i odpowiedzialności za Kościół, oraz wymienił liczne przedsięwzięcia w celu uaktywnienia nowej ewangelizacji. Zaliczył do nich m. in. czuwanie urzeczywistniające współdziałanie rodziny, państwa i Kościoła w wychowaniu młodego pokolenia, oraz fakt, że ustrój społeczny, gospodarczy i polityczny trzeba budować na zasadach sprawiedliwości społecznej.

Ks. prof. dr hab. Marian Stasiak, w artykule nt. *Synodalna struktura Kościoła* przedstawił relacje między Kościołem powszechnym, a partykularnym, rozwój nauki o Kościele, eklezjologię Kościoła partykularnego, relację prawa powszechnego do prawa partykularnego, oraz źródła aktywności synodalnej w Kościele. Ponadto omówił relacje biskupa do prezbiterium, a także wskazał na laikat i jego rolę w strukturze kościelnej. Stwierdził, iż prawodawca kościelny jest przede wszystkim nauczycielem wiary, który sięga po zdobycze nauk prawnych i korzysta z osiągnięć kultury prawnej, aby w komunikatywny dla wiernych sposób przekazywać treści wiary. Ponadto wyprowadza on z rozpoznanych treści wiary konkretne normy postępowania, wskazujące na jej praktykowanie.

Podsumowaniem treści sesji naukowej była dyskusja, w której stwierdzono, iż II Polski Synod Plenarny posiada charakter pastoralny, a słabo zaakcentowano normatywność konstytucji.

## **Nota o autorach**

**Andrzejczuk Robert** – dr, adiunkt w Katedrze Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Bar Wiesław OFMConv.** – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Jędrejek Grzegorz** – dr, asystent w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Kosek Mirosław, ks.** – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Rodzinnego na Wydziale Prawa UKSW

**Kość Antoni SVD** – prof. dr hab., Kierownik Katedry Filozofii Prawa na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Kovalenko Lesia** – mgr, pracownik naukowy Instytutu Religii i Społeczeństwa Lwowskiej Akademii Teologicznej, doktorant KUL

**Matwiejuk Jarosław** – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego ChAT, adiunkt w Zakładzie Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa UwB

**Mezglewski Artur, ks.** – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Misztal Henryk, ks.** – prof. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL

**Ordon Marta** – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Rozner Monika** – mgr, doktorant UJ

**Stanisz Piotr**, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Szymański Tadeusz** – mgr, adwokat, Prezes Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich

**Turek Jan** – dr, adiunkt w Katedrze Postępowania Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Tymosz Stanisław**, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Zakrzewski Piotr** – dr, asystent w I Katedrze Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

**Żmij Grzegorz** – mgr, doktorant KUL



## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

#### *Antoni Kość*

Państwo a religia w prawodawstwie japońskim ..... 3

#### *Jarosław Matwiejuk*

Pozycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich ..... 31

#### *Mirosław Kosek*

Wolność religijna w wymiarze pozytywnym i negatywnym na przykładzie orzeczenia Niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 r. .... 49

#### *Wiesław Bar*

Ewolucja podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru ..... 59

#### *Lesia Kovalenko*

Podstawowe regulacje wyznaniowe w prawie ukraińskim ..... 79

#### *Monika Rozner*

Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r. .... 111

#### *Grzegorz Żmij*

Problemy prawne finansowania katolickich szkół wyższych w Polsce ..... 137

**Piotr Zakrzewski**

Udział osób duchownych w tworzeniu spółdzielni w Wielkopolsce w XIX i w początkach XX wieku..... 155

**Grzegorz Jędrejek, Tadeusz Szymański**

Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce ..... 171

**Robert Andrzejczuk**

Podłoże zagrożenia bezpieczeństwa światowego w kontekście napaści Związku Radzieckiego na Polskę w 1939 r..... 203

**Jan Turek**

Udział ławników w sprawach rodzinnych ..... 221

**RECENZJE**

Sławomir Maciążek, *Le funzioni del pubblico ministero: Esperienza italiana e polacca a confronto. Normativa canonica*, Pontificia Università Lateranense Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, Roma 2001, ss. 232 – **Henryk Misztal** ..... 245

Danuta Piątkowska, *Polskie kościoły w Nowym Jorku*, Nowy Jork – Opole 2002, ss. 614 – **Henryk Misztal** ..... 251

*La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998)*, a cura di Alessandro Colombo, Milano: Vita e Pensiero 2000, ss. 287 – **Piotr Stanisław** ..... 257

*Los acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español. Veinte años de vigencia*, Madrid 2001, ss. 212 – **Wiesław Bar** ..... 261

Stefano Ceccanti, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multietniche*, Bologna 2001, ss. 253, nlb. 9 – **Wiesław Bar** ..... 267

Roberto Costamagna, *Unione Europea e Confessioni Religiose. Profili giuridici dello status delle religioni e delle relazioni interconfessionali nelle materie di interesse secolare*, Roma 2002, ss. 292 + VIII, nlb. 1 – **Wiesław Bar** ..... 275

---

**SPRAWOZDANIA**

Międzynarodowa Konferencja: <i>Religia i wolność religijna</i> w Unii Europejskiej – <b>Marta Ordon</b> .....	283
Ogólnopolska sesja naukowa nt. Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce – <b>Stanisław Tymosz</b> .....	291
Nota o autorach .....	295



## WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO

### Tom 1

Henryk **Misztal**, Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci; Artur **Mezglewski**, Nauczanie religii w Polsce Ludowej; Artur **Mezglewski**, Skierowanie do nauczania religii; Waldemar **Janiga**, Zasady awansu zawodowego nauczycieli religii; Obowiązujące akty prawne dotyczące nauczania religii w szkole; Piotr **Stanisz**, Status ubezpieczeniowy osób duchownych zatrudnionych na podstawie stosunku pracy; Marta **Ordon**, Represje władz komunistycznych wobec lubelskiej placówki Zgromadzenia Sług Jezusa; Paweł **Smoleń**, Ulgi mieszkaniowe w podatku dochodowym od osób fizycznych; Michalina **Duda**, Obligatoryjne zwolnienia podmiotowe od podatku VAT; Monika **Münnich**, Kontrola podatkowa: prawa i obowiązki stron postępowania.

### Tom 2

Artur **Mezglewski**, Pojęcie “duchownego” w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa; Piotr **Kasprzyk**, Trudności kodyfikacyjne związane z wprowadzeniem instytucji Separacji małżeńskiej do prawa polskiego; Grzegorz **Jędrejek**, Separacja w projekcie Prawa małżeńskiego z 1929 roku; Tadeusz **Stanisławski**, Ewolucja ryczałtowego sposobu opodatkowania przychodów osób duchownych; Tadeusz **Stanisławski**, Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą; Radosław **Grabowski**, Konstytucyjna ochrona życia w Polsce; Piotr **Stanisz**, Próby rozbicia jedności duchowieństwa katolickiego w okresie Polski Ludowej; Marta **Ordon**, Bezprawne przejęcie przez władze komunistyczne majątku Stowarzyszenia “Opieka nad Dziewczętami pod wezwaniem św. Józefa” w Krakowie; Sabina **Grabowska**, Inicjatywa ustawodawcza obywateli.

### Tom 3

Marek **Jerzyk**, Prawna ochrona tajemnicy spowiedzi w Stanach Zjednoczonych; Marzena Hanna **Dyjakowska**, Wyznaniowy charakter Akademii Zamojskiej (1594–1784); Tadeusz **Stanisławski**, Spór o zasady

opodatkowania dochodów osób duchownych w 1949 r.; Artur **Mezglewski**, Wywłaszczenie nieruchomości szkolnej Gimnazjum Biskupiego w Lublinie w 1966 r.; Piotr **Kasprzyk**, Sprawy o separację małżeńską na przykładzie Sądu Okręgowego w Lublinie; Robert **Andrzejczuk**, Podmiotowość jednostki w prawie międzynarodowym.

#### Tom 4

Henryk **Misztal**, Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim; Artur **Mezglewski**, Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 1959-1963; Krzysztof **Warchałowski**, Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932-1997; Wiesław **Bar**, Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka; Marta **Ordon**, Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej zarys problemu; Beata **Ratajczak**, Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach leczniczych w okresie Polski Ludowej; Mirosław **Sitarz**, Piotr **Wiśniewski**, Wybór Biskupa Rzymu; Jacek **Łapiński**, Etyczne podstawy prawnej ochrony zwierząt; Waldemar **Janiga**, Ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa; Anna **Turek**, Jan **Turek**, Potrzebne zmiany Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego; Piotr **Kasprzyk**, Michał **Wasiak**, Terminy prekluzyjne na gruncie kodeksu rodzinnego i opiekuńczego; Grzegorz **Jędrejek**, Ustawowy ustrój majątkowy małżonków (rys historyczny – *stan de lege lata* – postulaty *de lege ferenda*); Robert **Andrzejczuk**, Ewolucja treści praw człowieka.