

Jerzy Nikołajew

Zasada wolności religijnej w deklaracji „Dignitatis humanae” : wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe

Nurt SVD 51/2 (142), 553-566

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Zasada wolności religijnej w deklaracji
Dignitatis humanae.
Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe**

The freedom of religion in the declaration *Dignitatis humanae*. Selected legal and denominational issues



Jerzy Nikolajew
jerzy-nikolajew@wp.pl

Doktor habilitowany nauk prawnych, adiunkt Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Komunikacji Społecznej w Chełmie, członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Wolność religijna to najbardziej intymna sfera funkcjonowania człowieka jako jednostki, a także jako członka szeroko rozumianej społeczności. Tym niemniej trzeba pamiętać, że zakres tej wolności może być określany zarówno w przepisach prawa wewnętrznego Kościołów i innych związków wyznaniowych, jak i w prawie państwowym. Niniejsze rozważania poświęcono nauczaniu Kościoła katolickiego na temat osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii. Szczególnie ważny w tym względzie wydaje się być dokument Soboru Watykańskiego II nazwany „Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae*”¹. Jego znaczenie wydaje się większe, jeśli weźmie się pod uwagę, że był to pierwszy „nowoczesny” dokument kościelny poświęcony godności ludzkiej, na którym oparto przecież cały system praw i wolności człowieka, nie tylko w wymiarze religijnym. Według Ojców Soboru wolność religijna wynikała z podwójnego jej pochodzenia wpływającego zarówno z natury człowieka, jak

¹ Zob. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, nr 1, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002 (dalej: DWR lub Deklaracja).

i z Objawienia. Dlatego słusznie zauważył P. Sobczyk, że „stanowisko Soboru Watykańskiego II na temat wolności religijnej zostało przedstawione w trybie deklaratoryjnym, a nie konstytutywnym”².

Trzeba podkreślić, że nauczanie soborowe statuuje na pierwszym planie osobę ludzką rozumianą jako konkretny, a nie abstrakcyjny człowiek. Jednak przyznanie podmiotowości osobie ludzkiej jako takiej wcale nie uniemożliwia jednoczesnego uznania uprawnień wolnościowych Kościoła i innych wspólnot wyznaniowych oraz rodziny i rodziców traktowanych jako podmioty wolności religijnej. Poza tym Deklaracja podejmuje także zagadnienia związane z przedmiotem wolności religijnej w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym, a także pojmowanym w znaczeniu pozytywnym i negatywnym. Istotny wkład Deklaracji w aparaturę pojęciową wykorzystywaną w doktrynie prawa wyznaniowego widoczny jest także poprzez pryzmat granic wolności religijnej i przyjęcie tam takich kategorii delimitacyjnych, jak *iura aliorum*, *bonum commune* i *ordo publicus*. Poza tym Deklaracja soborowa wyznaczyła nowe trendy rozumienia wolności sumienia, religii, przekonań (także niereligijnych) mających wpływ na funkcjonowanie innych wspólnot religijnych, niekoniecznie katolickich. Jednocześnie umożliwiła naukowy dyskurs wokół zagadnień wolności kultu religijnego, tolerancji religijnej i wyboru przekonań religijnych, bądź pozostawania w opozycji wobec religii i przyjęcia postawy ateistycznej lub agnostycznej.

Należy też wyraźnie zaznaczyć, że w dalszej perspektywie historycznej Deklaracja *Dignitatis humanae* miała zdecydowanie pozytywny wpływ na kształtowanie się poglądu recypowanego do prawa państwowego, że wolność religijna w wymiarze indywidualnym stanowi naczelną zasadę relacji państwo - Kościoły. Chodzi tu przede wszystkim o autonomię i niezależność obydwu podmiotów (każdego na swoim terenie). Poza tym Deklaracja to także wyraźny sygnał do podejmowania w tym zakresie kompromisowych dla obydwu stron rozwiązań gwarantujących *in fine* indywidualną i kolektywną wolność sumienia i wyznania. Z tych też właśnie powodów wydaje się, że warto odnieść się do tego dokumentu po raz kolejny, nawet (a może właśnie dlatego?) mimo upływu półwiecza od przyjęcia soborowej Deklaracji o wolności religijnej.

² Zob. P. Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne*, Warszawa 2005, s. 91.

1. Ogólna charakterystyka Deklaracji

Sam dokument złożony jest z dwóch części, gdyż oprócz tytułu „Deklaracja o wolności religijnej” posiada podtytuł „O prawie osoby i wspólnot do społecznej i obywatelskiej wolności w sprawach religii” (podtytuł ten jest często pomijany, jakkolwiek nie da się zrozumieć istoty Deklaracji bez uwzględnienia całości dokumentu). Deklaracja składa się z 15 numerów, a pierwszy, czyli Przedmowa, w sposób wyraźny nawiązuje do Encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, głównie ze względu na potrzebę społecznego uświadomienia wartości godności osoby ludzkiej³. Z kolei numery od 2 do 8 znalazły się w części I zatytułowanej „Ogólne uzasadnienie wolności religijnej”. Należy szczególnie zwrócić uwagę na numer 2, w którego treści można odnaleźć podstawowe elementy wolności religijnej, czyli że „wolność ta [religijna – J. N.] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach. Ponadto Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy uwzględnić w prawnym porządku społecznym w taki sposób, by stało się ono prawem państwowym” (DWR 2). Oznacza to, że w tego rodzaju rozumieniu wolności religijnej wynikać ona musi z natury osoby ludzkiej, a nie np. z predyspozycji człowieka do takiej wolności⁴.

W drugiej części umieszczono numery od 9 do 14 i zatytułowano ją „Wolność religijna w świetle Objawienia”. Faktycznie w części II Sobór rozpatrzył te same elementy wolności religijnej co w części I, tyle że ujął je z innego punktu widzenia. Przyjęto bowiem założenie, że wolność religijna nie może opierać się jedynie na przesłankach naturalnych, ale także na gruncie ewangelicznym i być „Ewangelią wolności”. W numerze 15 (ostatnim) wezwano wszystkich do poważnego (godnego) traktowania wolności religijnej z uwagi na jej wyjątkowe znaczenie teoretyczne oraz implikacje praktyczne⁵.

³ Zob. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 11 kwietnia 1963 r., AAS, t. 55, 1963, s. 265, 279.

⁴ Zob. J. Eska, *Wolność religijna*, „Więź”, t. 94, nr 2, 1966, s. 10.

⁵ Zob. S. Moysa, *Uwagi na temat Deklaracji o wolności religijnej*, „Znak”, t. 142, nr 4, 1966, s. 396.

2. Godność człowieka podstawą jego praw i wolności

Generalnie trzeba zauważyć, że godność człowieka (*dignitas humana*) jako pojęcie utrwalone na przestrzeni dziejów doczekało się wielu definicji. Na przykład w dziele Cesarego Ripy *Icologia* przedstawiona w formie alegorycznej godność była kobietą dźwigającą cenną i ozdobną, a przy tym ciężką skrzynię. Miała ona symbolizować ciężar związany z kierowaniem sprawami publicznymi. Według Arystotelesa godność jest cnotą, a u św. Tomasza z Akwinu – doskonałością człowieka określającą jego sposób istnienia i sens rozwoju. Pico della Mirandola z godnością łączył ideę wolności, I. Kant o godności wypowiadał się w kategoriach podmiotowości człowieka, a H. Skinner pojmował ją behawiorystycznie. Z kolei K. Marks stawiał znak równości pomiędzy godnością a formą rozwoju społeczno-ekonomicznego, podobnie zresztą jak H. Nietzsche i S. Kierkegaard. Ten pierwszy optował za godnością jako sposobem wyzwolenia moralnego, a drugi – egzystencjalnego. Na ojczystym gruncie staropolskie określenie „godzien” wiązało się z przyznaniem pełni uprawnień podmiotowych (wolnościowych) i dotyczyło ludzi szlachetnie urodzonych⁶.

Godność człowieka może być analizowana zarówno w rozumieniu nauki Kościoła, unormowań konstytucyjnych, jak i przepisów prawa międzynarodowego⁷. W ujęciu kościelnym godność wiąże się bardziej z podstawowymi założeniami katolickiej nauki społecznej aniżeli z zagadnieniami prawnymi. Szczególnie ważna jest tu zasada personalizmu zwracająca uwagę na realizację praw osoby ludzkiej⁸. Prawda o godności człowieka została szczególnie wyeksponowana w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* z 1963 r. uznał naturalny i nadprzyrodzony charakter godności osoby ludzkiej. Ten pierwszy wiąże się z posiadaniem przez człowieka cechy rozumu i sumienia. Natomiast z perspektywy nadprzyrodzonej godność człowieka ma swoje źródło w podobieństwie człowieka

⁶ Zob. W. Granat, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienia*, [w:] B. Bejze (red.), *Aby poznać Boga i człowieka. O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 223 i n.

⁷ F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 133.

⁸ K. Warchałowski zwraca uwagę na wpływ chrześcijaństwa, uznającego godność osoby ludzkiej i prawa naturalnego, jako podstawy poszanowania wolności religijnej, na koncepcję ochrony wolności religijnej (*Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 8, 2005, s. 147).

do samego Boga⁹. Fundamentalną kwestią pozostaje także możliwość korzystania przez człowieka z prawego sumienia, szukającego prawdy i dobra¹⁰. Z kolei Pius XI z godności człowieka wyprowadził wszystkie należne mu prawa, w tym prawo do wolności religijnej¹¹.

Współcześnie powszechnie uznaje się, że stanowisko Kościoła w zakresie wolności sumienia i religii oraz relacji tej wolności do godności osobistej człowieka najpełniej ujęte zostało właśnie w soborowej Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Sobór Watykański II w 1965 r. odciął się od praktyk nietolerancji i przymusu w sprawach wiary i uznał, że nie ma wolności religijnej bez uprzedniego uszanowania godności ludzkiej. Deklaracja głosi, że:

„[...] osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to pojedynczych osób, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, w ten sposób, aby w sprawach religijnych nikt nie był zmuszony postępować wbrew swemu sumieniu [...]. Z racji godności swej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii [...]. Prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej”¹².

3. Podstawowe pojęcia wolności religijnej wynikające z Deklaracji

Podjmując próbę zdefiniowania wolności sumienia i religii, należy uwzględnić przede wszystkim wzajemne relacje pojęć „wolności sumienia i religii” wobec „wolności religijnej” oraz „wolności sumienia i wyznania”. Pojęcie „wolności religijnej” jest używane w nauczaniu Kościoła katolickiego. Zgodnie z tym nauczaniem

⁹ Jan XXIII, Encyklika „*Mater et magistra*” z 15 maja 1961 r., Watykan 1961.

¹⁰ Zob. T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 74, z. 2, 1970, s. 191 oraz H. Misztal, *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, „Kościół i Prawo”, t. 11, 1993, s. 47.

¹¹ Zob. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Lublin 1991, s. 44.

¹² DWR 47.

wolność religijną można interpretować wielopłaszczyznowo z uwagi na złożoność i ważność problematyki. H. Misztal zwraca uwagę, że jest ona zjawiskiem wieloaspektowym. Można ją rozumieć w znaczeniu fizycznym (wolność działania lub zaniechania określonej czynności), moralnym (wolność czynienia dobra lub zła moralnego) i prawnym (wolność przewidziana przez normy prawne). Wolność w znaczeniu prawnym wiąże się również z wolnością psychologiczną. W każdym przypadku chodzi jednak o wolność w tej sferze działalności człowieka, która złączona jest z jego przekonaniem światopoglądowymi¹³.

Z nauczania Vaticanum II na temat wolności religijnej wynika, że jej prawna ochrona nie powinna dotyczyć treści wierzeń religijnych, czyli relacji między człowiekiem a Bogiem, lecz zachowań się ludzi wobec siebie ze względu na prawdę o Bogu. Przedmiotem ochrony wolności religijnej są więc relacje między ludźmi jako podmiotami stosunków prawnych ze względu na ich przyporządkowanie do prawdy i dobra. Przedmiotem tym nie mogą być same wartości duchowe, jakimi są prawda i dobro, lecz zachowania się ludzi wobec siebie ukierunkowane na osiągnięcie tych wartości. Dlatego mówiąc o prawie człowieka do wolności religijnej, nie można twierdzić że „tylko prawda ma prawo do wolności” lub że „błąd nie ma żadnego prawa”¹⁴. Zakres przedmiotowy ochrony wolności obejmuje zatem takie formy ludzkich zachowań, przez które człowiek zgodnie z nakazem swego sumienia określa swój stosunek do Boga w życiu osobistym i społecznym, prywatnym i publicznym. W aspekcie pozytywnym wolność religijna polega na swobodzie wyboru i manifestowania przekonań religijnych. Natomiast w aspekcie negatywnym polega na wolności od przymusu w materii religijnej ze strony innych jednostek ludzkich, grup pośrednich między jednostką i państwem oraz władz publicznych¹⁵.

Elementem wolności religijnej jest również wolność kultu. Rozumie się przez nią nieskrępowane uprawnienie każdej osoby do samodzielnego określenia się w stosunku do wykonywania aktów zewnętrznych oddawania czci Bogu. Przedmiotem więc materialnym wolności kultu są akty zewnętrzne czy to indywidualne, czy społeczne, wynikające z akceptacji jakiejś religii. Akty kultu mogą być prywatne, polegające na oddawaniu czci Bogu przez poszczególne osoby i za

¹³ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, [w:] H. Misztal, P. Stanisz (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 60-61.

¹⁴ Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 91-92.

¹⁵ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 43; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 80.

pomocą czynności wykonywanych we własnym imieniu, i publicznie, czyli urzędowo lub przez jakąś społeczność religijną, bądź przez osoby upoważnione (szafarze kultu)¹⁶.

Ponadto wolność religijną należy postrzegać w łączności z pozycją prawną Kościołów i innych związków religijnych w ich relacjach do państwa. Dlatego zwraca się uwagę m.in. na sferę autonomiczną i osobowość prawną Kościołów oraz uprawnienia majątkowe tychże, podkreśla znaczenie wolności „Kościoła instytucjonalnego” i wskazuje na niebezpieczeństwa związane z realizacją koncepcji państwa wyznaniowego i państwa ateistycznego. Jako przykład można podać doświadczenia Kościoła katolickiego w byłych krajach demokracji ludowej i współczesnej Rosji¹⁷.

Wolność religijna całych społeczności wyznaniowych nazywana jest w literaturze wolnością Kościoła jako społeczności typowej. *De facto* jednak odnosi się to do wszystkich wspólnot religijnych, które mają charakter instytucjonalny. Uznanie Kościoła i jego niezależności i autonomii w odniesieniu do państwa w spełnianiu swej misji to ważny przejaw wolności religijnej. Bez uznania i ochrony wolności „zinstytucjonalizowanej”, tj. wolności Kościoła i innych związków wyznaniowych, nie można mówić o pełnej realizacji wolności religijnej także w zakresie indywidualnym. Ta wzajemna zależność i „integralność” praw jednostek, stowarzyszeń i instytucji o charakterze wyznaniowym wynika z art. 16 Końcowego Dokumentu Konferencji Wiedeńskiej na temat Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Tak więc zwraca się uwagę nie tylko na prymat osoby ludzkiej i ochrony jej niezbywalnych uprawnień w prawie międzynarodowym, ale także na to, że państwa są bardziej obligowane do przestrzegania tychże fundamentalnych praw poprzez uznanie związków wyznaniowych jako specyficznych form realizacji wolności religijnej. Wobec tego państwa są zobowiązane do prowadzenia dialogu z instytucjami wyznaniowymi w sprawach dotyczących wolności religijnej. Chodzi o zerwanie z jednostronnym rozstrzygnięciem tych problemów przez państwo¹⁸.

Z pojęciem wolności religijnej należy łączyć także tolerancję religijną. Pojęcia te trzeba jednak wyraźnie odróżnić. Tolerancja jest dopuszczeniem obcych poglądów, zwyczajów i przekonań pod warunkiem, że nie naruszają praw człowieka. Może być ona rozumiana

¹⁶ Zob. T. Płoski, *Prawo do wolności sumienia i religii w Polsce*, „Prawo Kanoniczne”, nr 26, 2003, s. 91.

¹⁷ Zob. M. Granat, *Granice wolności religijnej*, art. cyt., s. 177.

¹⁸ Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 46.

w sensie pozytywnym jako akceptacja, np. gdy jakaś wspólnota uznająca określone wartości przyznaje innej równoważne własnemu prawo do odmienności, nie uważając, że jest to odmienność „gorszego gatunku”. W sensie negatywnym tolerancja to jedynie „znoszenie” i cierpliwość wobec tej inności. Tolerancja nie oznacza jednak pacyfizmu i godzenia się na zło. Nie jest nieograniczona. Jeśli tolerancja opiera się na szacunku dla wolności sumienia ludzkiego i stąd czerpie swój walor etyczny, to będzie się wiązać z poszanowaniem wolności sumienia. Tolerancja w wersji pozytywnej jest określana jako „życzliwa otwartość” i przeciwstawia się tolerancji negatywnej rozumianej jako „nieżyczliwa zamkniętość”¹⁹.

Pojęcie wolności religijnej w przedstawionym wyżej rozumieniu często jest używane jako synonim prawnych pojęć „wolności sumienia i religii” oraz „wolności sumienia i wyznania”. Ich właściwe rozumienie wymaga refleksji nad pojęciami „wolności wyznania”, „wolności sumienia” i „wolności religii”. Już na wstępie można jednak zauważyć, że w zasadzie każde z tych pojęć mogłoby posłużyć na określenie wolności, której racją jest samorealizacja człowieka w wymiarze religijnym. W języku potocznym treść przywołanych pojęć różni się nieznacznie, przede wszystkim położeniem akcentów na poszczególne elementy kluczowej wolności religijnej.

Użycie zwrotu „wolność religii” mogłoby sugerować, że w punkcie wyjścia analiz za podmiot wolności uznaje się nie jednostkę, ale religię pojętą jako główną rzeczywistość społeczną czy kulturową. Zgodność decyzji z osądem sumienia ma zasadnicze znaczenie dla rozwoju osobowego, zarówno gdy wybiera się stanowisko religijne *sensu stricto*, jak i wtedy, gdy przyjmuje się stanowisko areligijne. Niemniej jednak wolność dokonywania wyborów zgodnych z sumieniem jest jedynie jednym z aspektów realizacji człowieka w wymiarze religijnym²⁰.

Natomiast wolność wyznania oznacza w zasadzie wolność wyznawania i praktykowania określonej religii i wolność wyboru

¹⁹ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, [w:] H. Misztal, P. Stanisław (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2003, s. 59-60.

²⁰ Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna – aspekty filozoficzno-prawne*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, nr 3, 1996, s. 10-11. A. Łopatka wyraźnie rozgranicza wolność wyrażania opinii od wolności sumienia i wyznania (zob. A. Łopatka, *Prawo do swobodnego wyrażania opinii*, Warszawa 1993, s. 17-20). Z kolei W. Skrzydło jest zwolennikiem tezy, że wolność sumienia to tylko możliwość przyjęcia innego światopoglądu niż religijny (zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku. Komentarz*, Kraków 1998, s. 51).

wyznania. W tym przypadku szczególnie akcentowana jest kwestia przynależności do określonej grupy wyznaniowej, relacji do określonych instytucji religijnych i oficjalnych doktryn. W sensie negatywnym wolność wyznania obejmuje również wolność odstąpienia od wyznawania jakiegokolwiek religii²¹.

Przez wolność sumienia rozumie się uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia siebie w stosunku do czynności wyrażających przekonania religijne²². Natomiast mówiąc o sumieniu, myślimy o świadomości jednostki, o tym, że jej działanie podlega ocenom opartym na kryteriach dobra i zła, tego, co właściwe i tego, co niewłaściwe. Chodzi o świadomość działania w zgodności albo niezgodności z przyjmowanymi wartościami²³. Z punktu widzenia prawa nie jest możliwe sformułowanie definicji sumienia, albowiem samo sumienie nie jest zjawiskiem prawnym²⁴. Prawne podejście do sumienia jest oparte na innych dziedzinach nauki, np. filozofii, historii, socjologii, teologii oraz psychologii²⁵.

Najczęściej przyjmuje się definicję, według której sumienie to „świadomość moralna, zdolność wydawania ocen dotyczących wartości moralnej czynów człowieka, w szczególności postępowania samego podmiotu”²⁶. Słowo „sumienie” używane jest tutaj w węższym znaczeniu jako zdolność do wydawania ocen co do wartości konkretnej religii lub przekonań areligijnych oraz do wyboru wynikającego z dokonanej oceny. Należy jednak wskazać obiektywnie, że w sprawach religii i przekonań nierzadkie są sytuacje, w których przyjmowanie określonego wyznania nie jest konsekwencją świadomego wyboru, lecz wynika z tradycji²⁷.

²¹ Zob. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 22 i n.

²² Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 46.

²³ Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, art. cyt., s. 16-17.

²⁴ Niemniej z wolnością religijną łączy się koncepcję klauzuli sumienia wykorzystywaną zwłaszcza przy odmowie pełnienia służby wojskowej, aborcji lub eutanazji oraz składania przysięgi bez roty religijnej (zob. W. Johann, B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie konstytucyjnym – status jednostki*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego”, numer specjalny, 1999, s. 21-23).

²⁵ W literaturze i orzecznictwie niemieckim funkcjonuje pojęcie „decyzji sumienia”, co wskazuje na wiązanie wolności sumienia z życiem wewnętrznym jednostki (zob. E. Schwierskott, *Gwarancja wolności sumienia w systemach Polski i Niemiec*, „Przegląd Sejmowy”, nr 6, 2003, s. 60).

²⁶ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art. cyt., s. 62.

²⁷ Zwraca na to uwagę M. Winiarczyk-Kossakowska (zob. *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze”, nr 1, 2001, s. 30).

Za cechą odróżniającą wolność sumienia od wolności religii uznaje się często wspólne praktykowanie. Cecha ta przypisywana jest wolności religii. Natomiast wolność sumienia wiąże się jedynie z życiem wewnętrznym jednostki²⁸. W tym znaczeniu substytutem wolności sumienia może być wolność światopoglądowa, z tym że światopogląd nie musi nosić cech religijności. Pojęcie światopoglądu związane jest z przekonaniami, sądami, ocenami i postawami porządkującymi postępowanie względem siebie i otoczenia²⁹.

Warto zauważyć, że wolność religijna jest wielowarstwowa – jej podmiotami są jednostki i grupy ludzkie. Należy wśród nich wyróżnić każdego konkretnego człowieka, rodzinę i rodziców, Kościoły³⁰ i inne wspólnoty religijne³¹. Na pierwszym planie podmiotem wolności religijnej jest osoba ludzka, rozumiana jako konkretny człowiek. Sobór Watykański II oświadcza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej”. Z oczywistych względów Sobór stoi co prawda na stanowisku, że „wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać”³². Jednak uznanie wolności religijnej za prawo podmiotowe (prawo osoby ludzkiej) jest wyraźne³³. Wynika z niej również uprawnienie wymagania od innych podmiotów wolności od przymusu podejmowania lub niepodejmowania aktów natury religijnej. Nie jest to tylko sprawa prywatna obywateli, jak podtrzymują niektóre ustawodawstwa, ale to przede wszystkim prawo publiczne, gdyż dotyczy stosunków prawnych, głównie publicznych pomiędzy osobą ludzką i innymi społecznościami a państwem³⁴.

²⁸ Czynią tak na przykład przedstawiciele niemieckiej doktryny prawa wyznaniowego (zob. E. Schwierskott, *Gwarancja wolności*, art., cyt., s. 66-67).

²⁹ Zob. M. Piechowiak, *Wolność religijna*, art., cyt., s. 16-17.

³⁰ Powszechnie uważa się, że „Kościół” jest pojęciem pozostającym w logicznym stosunku podrzędności wobec określenia związków wyznaniowych i oznacza chrześcijański związek wyznaniowy (zob. np. A. Mączyński, *Wolność sumienia i religii w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Biuletyn Trybunału Konstytucyjnego”, nr 1, 1999, s. 56 oraz D. Walencik, *Związki wyznaniowe*, [w:] S. Serafin, B. Szmulik (red.), *Leksykon obywatela*, Warszawa 2008, s. 981).

³¹ Takie wskazania podmiotu wolności religijnej przyjmowane są zgodnie w doktrynie prawa wyznaniowego, m.in. u Misztala, M. Pietrzaka, J. Krukowskiego (zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 48 i n., M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, dz., cyt., s. 32 i n., J. Krukowski, *Kościół i państwo*, dz., cyt., s. 92 i n).

³² DWR 1.

³³ Podobnie kan. 748 KPK

³⁴ Zob. H. Misztal, *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*, „Kościół i Prawo”, t. 11, 1993, s. 106.

Natomiast nauczanie Kościoła nie wylicza uprawnień jednostki wynikających z wolności religijnej, gdyż chodzi tu o pełne, naturalne i niezbywalne prawo oparte na godności osoby ludzkiej. Sobór Watykański II postuluje określenie uprawnień osoby ludzkiej w dziedzinie religii na zasadzie powinności leżących po stronie władzy publicznej³⁵. Przyznanie podmiotowości osobie ludzkiej wynika z posiadania przez nią własnego sumienia i odpowiedzialności za własne czyny. Dotyczy osób bez względu na wiek, wykształcenie i płeć. Przysługuje osobom posiadającym sumienie prawe i błędne³⁶.

Sobór Watykański II uznał wolnościowe uprawnienia Kościoła i innych wspólnot wyznaniowych. Dotyczy to głównie możliwości organizowania kultu publicznego, udzielania pomocy ich członkom w praktykowaniu życia religijnego, prawa samodzielnego ustalenia struktury organizacyjnej, określania warunków przyjmowania i usuwania członków, ustalania ich praw i obowiązków, trybu powoływania organów reprezentujących daną społeczność wyznaniową i zarządzających wewnętrznymi sprawami organizacji. W ramach uprawnień organizacyjnych wspólnoty religijne mogą utrzymywać kontakty z analogicznymi wspólnotami za granicą. Prowadzenie działalności kultowej i organizacyjnej uzależnione jest ponadto od posiadania przez organizacje wyznaniowe odpowiedniej bazy materialnej (budynki do celów kultu religijnego, na potrzeby administracji i duchownych, sprzęty niezbędne przy wykonywaniu funkcji religijnych)³⁷. W nauce Kościoła zwraca uwagę, że organizacjom wyznaniowym winno przysługiwać prawo do własności majątku ruchomego i nieruchomości niezbędnego do realizacji funkcji religijnych. Nieodzowne jest również wytwarzanie przedmiotów i artykułów służących duchownym i wyznawcom do celów kultowych i praktyk religijnych. Natomiast zabezpieczenie funkcjonowania kultu i utrzymanie duchowieństwa wymaga zagwarantowania prawa do ustalania i pobierania składek od członków oraz przyjmowania ofiar i datków pieniężnych. Stanowisko wyrażone przez Sobór Watykański II znalazło potwierdzenie także w dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej z 1980 roku³⁸.

³⁵ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art., cyt., s. 68.

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ Zob. A. Abramowicz, *Przedmiotowy zakres wolności religijnej*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*”, t. 10, 2007, s. 333.

³⁸ Zob. H. Misztal, *Kościelne pojęcie*, art. cyt., s. 113; J. Krukowski, *Kościół i państwo*, dz., cyt., s. 96-98.

Jednocześnie oceniając polskie unormowania konstytucyjne odnoszące się do ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii, warto zwrócić też uwagę na ich zgodność z nauką Kościoła katolickiego. Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae* wymienia dwie podstawowe granice wolności religijnej, tj. dobro wspólne (*bonum commune*) i prawa innych (*iura aliorum*). Społeczeństwu cywilnemu przysługuje bowiem prawo do obrony przeciw nadużyciom, które mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej. Reasumując swoją naukę o wolności religijnej, Sobór potwierdził zasadę, iż wolność tę należy przyznać każdemu człowiekowi w jak największym wymiarze, a ograniczać tylko wtedy i w takim stopniu, w jakim jest to konieczne (DWR 7)³⁹.

Zakończenie

Deklaracja *Dignitatis humanae* to dobry wzorzec kościelnego nauczania soborowego na temat prawa człowieka, rodziny, rodziców, Kościoła i wspólnot politycznych do wolności religijnej. Według Ojców Vaticanum II nie może być mowy o wolności i prawach człowieka, zanim nie przyjmie się za wiarygodną koncepcji sprowadzającej się do tego, że wolność religijna wynika z godności osoby ludzkiej. Ową godność można poznać za pomocą rozumu i objawienia Bożego, a te z kolei umożliwić mają zrozumienie istoty wolności religijnej razem z jej podstawą, podmiotem, przedmiotem i granicami.

Poza tym przedmiotowy dokument miał też za zadanie spełnić konkretne cele polegające na uświadomieniu społeczności ludzkiej wagi wolności religijnej i jej znaczenia w trakcie np. swobodnego praktykowania religijnego. Inna „zasługa” Deklaracji to odejście od koncepcji tolerancji religijnej na rzecz właśnie wolności religijnej. Ponadto jeszcze innym celem, dla którego przygotowano Deklarację, było poszukiwanie odpowiednich „ram prawnych” dla wolności religijnej, tak ażeby władza państwowa miała świadomość funkcjonowania tego terminu w słowniku pojęć prawnych, zwłaszcza wtedy, kiedy stawiane są „państwowe” granice wolności religijnej. Wydaje się więc, że wszystkie założone cele zostały zrealizowane w zupełności, a nawet z nadatkiem.

Jednak mimo wszystko twórcy Deklaracji mogli nie mieć świadomości, że tezy w niej zawarte stanowiąc będą w przyszłości kierunek zmian legislacyjnych uwzględnianych także w prawie

³⁹ Zob. H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, art., cyt., s. 68-70.

międzynarodowym, prawie Unii Europejskiej (np. Konstytucja Unii Europejskiej) czy w normach konstytucyjnych poszczególnych państw. Poza tym warto jeszcze zwrócić uwagę na konsekwencje wykładni Deklaracji mające wymierny wpływ na późniejszą realizację stosunków państwo - wspólnoty religijne, zwłaszcza w zakresie autonomii i niezależności oraz współpracy obydwu podmiotów. Nie bez znaczenia było także i to, że Deklaracja, posłużwszy się terminem „wspólnoty polityczne”, ukształtowała późniejszą podstawę do ułożenia relacji Kościoła z Unią Europejską, a same wspólnoty polityczne niżej uszeregowane niżli państwo uzyskały status podmiotów relacji z Kościołem.

~•~

JERZY NIKOŁAJEW

**Zasada wolności religijnej w deklaracji *Dignitatis humanae*.
Wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe**

Streszczenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest odniesienie do wolności religijnej w ujęciu kościelnej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Najpierw autor podjął się ogólnej charakterystyki tego soborowego dokumentu, a następnie zajął się analizą podstawowych pojęć tam wykorzystanych. Kolejno odniósł się do godności człowieka jako podstawy jego praw i wolności, wolności religijnej, wolności kultu religijnego, tolerancji religijnej, wolności sumienia i religii oraz wolności wyznania, a także kwestii dotyczących podmiotów wolności religijnej. W konkluzji podkreślono znaczenie koncepcji zawartych w Deklaracji dla późniejszych rozwiązań przyjętych w ustawodawstwach państwowych i prawie międzynarodowym.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, godność człowieka, wolność religijna, deklaracja *Dignitatis humanae*, prawo międzynarodowe.

JERZY NIKOŁAJEW

**The freedom of religion in the declaration *Dignitatis humanae*
Selected legal and denominational issues**

Abstract

The author of the article discusses the freedom of religion in the light of the declaration *Dignitatis humanae*. He outlines the content of the declaration and describes the main terms used in the text. He

views human dignity as the basis for human rights and personal freedom. He also discusses freedom to practice one's religion, religious tolerance, freedom of conscience and religion and the issues relating to the subjects of the freedom of religion. Finally, the author stresses the impact of the declaration on the local and international law.

Keywords: human rights, human dignity, freedom of religion, declaration *Dignitatis humanae*, international law.