

7

STUDIA  
Z PRAWA  
WYZNANIOWEGO

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI  
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji  
Katedra Prawa Wyznaniowego

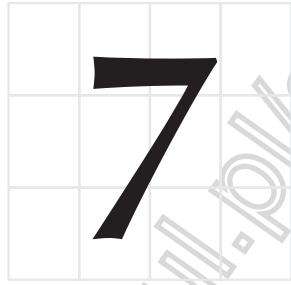
RADA NAUKOWA

Ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński

Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski

Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal

Pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)



# STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

REDAKTORZY TOMU

Piotr Stanisław  
Marta Ordon

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2005

RECENZJE NAUKOWE

Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski

Ks. prof. dr hab. Józef Wołczański

REDAKCJA

Elżbieta Struś

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE

Hanna Prokopowicz

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Agnieszka Smreczyńska-Gąbka

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2005

ISBN 83-7363-243-3

WYDAWNICTWO KUL

ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin

tel. (081) 740-93-40, fax (081) 740-93-50

e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa:

„GAUDIUM”

ul. Ogrodowa 12, 20-075 Lublin

tel. (0-81) 442-19-19, fax (0-81) 442-19-16

KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI

OCHRONA PRAWA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ  
W PRAWIE TRAKTATOWYM UNII EUROPEJSKIEJ

Prawo pierwotne<sup>1</sup> Wspólnot Europejskich zawarte w traktatach założycielskich, na które składa się m.in. Traktat Paryski z 1951 r. o powołaniu Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, Traktaty Rzymskie z 1957 r. o powołaniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej i Europejskiej Wspólnoty Energii Atomowej oraz Traktat o Fuzji Instytucji z 1965 r., nie formułuje katalogu uprawnień jednostki. Zajmuje się przede wszystkim sprawami gospodarczymi i administracyjnymi. Początkowo organy Wspólnot negowały możliwość zajmowania się prawami jednostki, ponieważ celem była integracja ekonomiczna i polityczna Europy Zachodniej. Sprawy kultury pozostawiono w gestii państw członkowskich w celu poszanowania ich pluralizmu<sup>2</sup>.

Rok 1977 miał przełomowe znaczenie. Parlament Europejski, Rada Europejska i Komisja Europejska wydały dwupunktową deklarację, w której podkreśliły znaczenie praw podstawowych zawartych w konstytucjach państw członkowskich oraz Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Organy te zobowiązały się jednocześnie do przestrzegania tych praw przy wykonywaniu swoich kompetencji i realizowaniu zamierzonych celów. Jednak Wspólnota, nie będąc państwem, nie ma zdolności podpisywania

<sup>1</sup> Szerzej na temat źródeł europejskiego prawa wspólnotowego zob.: C. Mik, *Europejskie prawo wspólnotowe. Zagadnienia teorii i praktyki*, t. 1, Warszawa 2000, s. 479-526.

<sup>2</sup> J. Krukowski, *Kościół a Unia Europejska*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanoistów Polskich”, 16(2003), s. 34.

Konwencji i nie podlega jurysdykcji organów strasburskich<sup>3</sup>. Z biegiem czasu – zwłaszcza na przełomie lat 80. i 90. – utworzony został katalog praw należnych jednostce oraz zasady ich ochrony w ramach Wspólnot Europejskich, a następnie Unii Europejskiej<sup>4</sup>. Do aktów Unii Europejskiej, które zawierają gwarancje dotyczące ochrony praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej, należą deklaracje oraz traktaty. Znaczenie tych ostatnich jest szczególne, ponieważ mają charakter prawnie obowiązujący. Są to: Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską, Traktat o Unii Europejskiej, Traktat Amsterdamski oraz w przyszłości Traktat Konstytucyjny Unii Europejskiej.

#### 1. TRAKTAT USTANAWIAJĄCY WSPÓLNOTĘ EUROPEJSKĄ

Dokument został podpisany najpierw jako Traktat Ustanawiający Europejską Wspólnotę Gospodarczą w dniu 25 marca 1957 r. w Rzymie. Akt ten, stanowiący jeden z podstawowych traktatów tworzących tzw. Wspólnoty Europejskie, został następnie zmodyfikowany Traktatem Amsterdamskim i po przeprowadzonej reformie funkcjonuje jako Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską<sup>5</sup>.

Traktat nie zawiera katalogu praw i wolności człowieka. Tworzy zobowiązania państw przede wszystkim w sferze stosunków gospodarczych. W ramach zmian dokonanych w przepisach ogólnych dodany został do Traktatu art. 13 (były art. 6a), w zakresie którego, „nie naruszając innych przepisów niniejszego traktatu, w ramach kompetencji przeniesionych przez traktat na Wspólnotę, Rada może jednogłośnie, na wniosek Komisji i po wysłuchaniu Parlamentu Europejskiego, podjąć odpowiednie środki, by zwalczać dyskryminację z przyczyn płci, rasy, pochodzenia etnicznego, religii lub światopoglądu, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej”.

<sup>3</sup> D. v. Belgium and the European Communities, Re the European School in Brussels (1987) 2 CMLR.

<sup>4</sup> I. Malinowska, *Prawa człowieka i ich ochrona międzynarodowa*, Warszawa 1996, s. 52-53; D. Lasok, *Zarys prawa Unii Europejskiej*, Toruń 1995, s. 190.

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat: E. Wojtaszek-Mik, C. Mik, *Traktaty Europejskie*, Kraków 2000, wstęp oraz s. 72-260.

Powyższy przepis nie zawiera prawnomaterialnej regulacji, lecz jedynie przyznanie Radzie pewnych kompetencji do przyjęcia odpowiednich środków przeciwko naruszeniu określonych elementów zasady równości<sup>6</sup>.

Chociaż w zakresie przedmiotowym występującego tu zakazu dyskryminacji znajduje się „religia”, to zakaz ten nie odnosi się do spraw religii *sensu stricto*, religia bowiem znajduje się poza zakresem prawa wspólnotowego. Może jednak znaleźć się w zakresie działania Wspólnoty, gdy w jakiś sposób będzie wiązała się z działalnością gospodarczą, czemu dał wyraz Europejski Trybunał Sprawiedliwości: „uczestnictwo we wspólnocie opartej na religii lub innej formie przekonań wchodzi w zakres prawa wspólnotowego jedynie w takim zakresie, w jakim może być uznana za działalność gospodarczą w rozumieniu art. 2 Traktatu”<sup>7</sup>.

W tym też kontekście należy postrzegać art. 13 (b. 6a), który dotyczy zasady niedyskryminacji m.in. w odniesieniu do religii, a wypowiedź Trybunału Sprawiedliwości można ekstrapolować na ogólny zakres stosowania religii w prawie wspólnotowym, co oznacza, że wolność religijna nie jest chroniona w Unii Europejskiej generalnie, lecz jedynie w określonym zakresie<sup>8</sup>.

## 2. TRAKTAT O UNII EUROPEJSKIEJ

Traktat o Unii Europejskiej podpisany został w Maastricht w dniu 7 lutego 1992 r., wszedł w życie 1 listopada 1993 r.<sup>9</sup> Traktat organi-

---

<sup>6</sup> S. Hambrura, M. Muszyński, *Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską z komentarzem*, Bielsko-Biała 2002, s. 212; zob. J. Planavova-Latanowicz, *Trybunał Sprawiedliwości Wspólnot Europejskich i ochrona praw podstawowych*, Warszawa 2000, s. 17-19.

<sup>7</sup> U. Staymann v. Staatssecretaris van Justice, 5 października 1988, 196/87, ECR 1988, s. 6159.

<sup>8</sup> C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, w: *Kultura i prawo*, red. J. Krukowski, O. Theisen, t. 3: *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Lublin 2003, s. 142-143.

<sup>9</sup> *Traktat o Unii Europejskiej*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo „Sto” 2001.

zuje na nowo Wspólnoty Europejskie, włączając je w nową strukturę organizacyjną – Unię Europejską. Dotyczy przede wszystkim zacieśnienia stosunków między państwami członkowskimi, ale określa też bliżej pozycje praw człowieka w prawie Wspólnot<sup>10</sup>.

Traktat z Maastricht nie zawiera pełnego katalogu podstawowych praw i wolności człowieka. W art. 6 (były art. F) przedstawia jednak stanowisko Unii w sprawie poszanowania tych praw:

„1. Unia opiera się na zasadach wolności, demokracji oraz poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności i praworządności; te zasady są wspólne dla wszystkich państw członkowskich.

2. Unia szanuje prawa podstawowe, jakie zagwarantowane są w Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, podpisanej w Rzymie 4 listopada 1950 r., oraz prawa wynikające ze wspólnych tradycji konstytucyjnych Państw Członkowskich, stanowiące ogólne zasady prawa wspólnoty.

3. Unia respektuje tożsamość narodową swoich Państw Członkowskich”<sup>11</sup>.

Przepis zawarty w ust. 1 podkreśla zasady prawa stanowiące istotę Unii przez powołanie zasad wspólnych dla wszystkich państw członkowskich. Dwie z nich, wolność i demokrację, przepis jedynie wymienia, trzecią – poszanowanie praw człowieka – konkretyzuje w ust. 2<sup>12</sup>. Tym samym Traktat Unii podnosi prawa człowieka do rangi zasad ogólnych prawa Wspólnoty<sup>13</sup>.

Zgodnie z ust. 2 art. 6 (F) Traktat o Unii Europejskiej zapewnia poszanowanie podstawowych praw i wolności jednostki, zagwarantowanych w konstytucjach państw członkowskich i Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (traktat odwołuje się do Konwencji Europejskiej, a nie do paktów Narodów Zjednoczonych), wskazując jednocześnie, że podstawowy

<sup>10</sup> I. Malinowska, *Prawa człowieka*, s. 55.

<sup>11</sup> *Traktat o Unii Europejskiej*, s. 31.

<sup>12</sup> S. Hambura, M. Muszyński, *Traktat o Unii Europejskiej z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 95-96.

<sup>13</sup> D. Lasok, *Zarys prawa*, s. 190; T. Jasudowicz, *O uznanie i poszanowanie pozycji religii i Kościoła w jednoczącej się Europie*, w: *Polska w Unii Europejskiej. Perspektywy, warunki, szanse i zagrożenia*, red. C. Mik, Toruń 1997, s. 288.



dla nich kierunek wykładni wynika z tradycji konstytucyjnych wspólnych dla państw członkowskich. To wskazuje, że w jednoczącej się Europie powstaje jeden standard zasad prawnych. Znaczącą rolę w tym procesie odgrywa orzecznictwo europejskie. Z tak sformułowanego ust. 2 art. 6 (F) wynika, że Unia respektuje prawo do wolności myśli, sumienia i religii, jakie wpisane zostało do art. 9 Konwencji Europejskiej oraz art. 2 Pierwszego Protokołu Dodatkowego, dotyczącego wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami religijnymi i filozoficznymi w ramach edukacji szkolnej. Są to więc gwarancje wolności religijnej w wymiarze indywidualnym<sup>14</sup>.

W traktacie brak jest gwarancji ochrony wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym. Problem ten powstaje szczególnie w związku z ust. 3 art. 6 (F). Z przepisu tego wynika, że Unia respektuje tożsamości narodowe państw członkowskich. Pojęcie „tożsamość narodowa” nie jest do końca jednoznaczne. W pewnym uproszczeniu możemy je kojarzyć ze zbiorową świadomością wspólnoty, która tkwi w narodzie. Naród natomiast może być ujmowany na trzy sposoby – grupa etniczna, wspólnota polityczna i byt kulturowy<sup>15</sup>.

Z przytoczonych rozważań wynika, że religia i wolność religijna w wymiarze wspólnotowym zawiera się w pojęciu „tożsamość narodowa”, co przy zapisie, iż Unia respektuje tożsamości narodowe oznacza, że regulacja relacji między państwami i wspólnotami religijnymi (państwo–Kościół) nie może należeć do bezpośredniej kompetencji Wspólnoty.

Powstaje pytanie, czy Kościół i inne wspólnoty religijne mają być traktowane wyłącznie jako czynnik tożsamości narodowej poszczególnych państw członkowskich, a tym samym jako element zewnętrzny porządku wspólnotowego, skoro kategoria „tożsamości narodowej” nie wchodzi w obręb tego porządku w charakterze jego zasad ogólnych<sup>16</sup>. Brak odniesienia w Traktacie do działalności Kościołów i wspólnot religijnych jako podmiotów samodzielnych i autonomicz-

<sup>14</sup> J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2003, s. 224. Szerzej na ten temat: D. Kornobis - Romanowska, *Europejska Konwencja Praw Człowieka w Systemie Prawa Wspólnot Europejskich*, Warszawa 2001.

<sup>15</sup> C. Mik, *Europejskie prawo wspólnotowe*, s. 464.

<sup>16</sup> T. Jasudowicz, *O uznanie i poszanowanie pozycji religii*, s. 289.

nych, mających status instytucji życia publicznego, oznacza, że Kościoły i inne wspólnoty religijne zostały zredukowane do sfery życia prywatnego i wyraźnie zdeprecjonowane np. w stosunku do partii politycznych, które na mocy art. 190 (dawny 138a) Traktatu Ustanawiającego Wspólnotę Europejską zostały uznane za istotny czynnik integracji oraz formowania i wyrażania świadomości i woli politycznej obywateli Unii<sup>17</sup>.

Wobec powyższego Kościoły wystąpiły z inicjatywą pod adresem władz prawodawczych Unii Europejskiej, aby w prawie wspólnotowym zostały dostrzeżone te wspólnoty jako samodzielne i ważne podmioty życia publicznego, gdyż w przeciwnym razie w zjednoczonej Europie zostałyby zepchnięte na margines<sup>18</sup>. Stolica Apostolska zgłosiła również projekt uzupełnienia Traktatu z Maastricht: art. 6(F) ust. 3: „Unia Europejska uznaje znaczenie Kościołów i innych wspólnot religijnych dla tożsamości i kultur Państw Członkowskich i dla wspólnego dziedzictwa kulturowego narodów Europy”. Państwa członkowskie ustosunkowały się do powyższych postulatów w tzw. klauzuli o Kościołach dołączonej do Traktatu Amsterdamskiego.

### 3. TRAKTAT AMSTERDAMSKI

Traktat Amsterdamski został podpisany 2 października 1997 r. (wszedł w życie 1 maja 1999 r.)<sup>19</sup>. Sam Traktat nie tworzy nowej, jednolitej podstawy prawnej Unii. Jest aktem zawierającym zmiany w szeregu artykułów w dotychczasowych podstawach traktatowych. Ponieważ w trakcie konferencji w Amsterdamie złożone zostały przez państwa liczne deklaracje, w tym tzw. klauzula o Kościołach,

---

<sup>17</sup> J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, s. 225; zob. S. Hamburga, M. Muszyński, *Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską*, s. 115.

<sup>18</sup> G. Robbers, *W sprawie „artykułu kościelnego” w Układzie Europejskim Maastricht II*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 111-119.

<sup>19</sup> *Traktat Amsterdamski*, w: S. Hamburga, M. Muszyński, *Traktat o Unii Europejskiej z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 187-248.

i dołączone do Traktatu, przeto z tych racji i w tym zakresie akt ten staje się przedmiotem analizy.

Postulaty Kościołów europejskich, a także prezentowany akces Stolicy Apostolskiej – dotyczące uznania autonomii wspólnot religijnych w prawie wspólnotowym – podzieliły państwa członkowskie. Niemcy wystąpiły ze zdecydowanym poparciem dla tej inicjatywy, sprzeciw zgłosiły Francja, a następnie Belgia i Luksemburg. Ostatecznie w dniu 18 czerwca 1997 r. Rada Europejska na konferencji w Amsterdamie jednogłośnie uchwaliła tzw. klauzulę o Kościołach, która jako deklaracja nr 11 w sprawie statusu Kościołów i wspólnot światopoglądowych stała się częścią składową Traktatu Amsterdamskiego: „Unia Europejska szanuje status, z jakiego korzystają na mocy prawa krajowego Kościoły i stowarzyszenia lub wspólnoty religijne w Państwach Członkowskich i go nie narusza. Unia Europejska szanuje również status wspólnot światopoglądowych w taki sam sposób”<sup>20</sup>. „Klauzula o Kościołach” nie ma charakteru prawa obowiązującego. Jest jedynie politycznym oświadczeniem państw członkowskich. Jeżeli nawet z materialnego punktu widzenia prawne znaczenie takiego oświadczenia może być sporne, to po raz pierwszy do regulacji traktatowej Unii Europejskiej wprowadzono pojęcie „Kościoł”. Tym samym Kościoły, wspólnoty religijne i światopoglądowe zyskały na znaczeniu jako instytucje, co stanowi zasadniczą wartość tej deklaracji<sup>21</sup>.

Określenie „Unia szanuje” wyznacza treściowo granice jej kompetencji. Unia Europejska ma szanować status tych podmiotów poprzez przyjęcie postawy nieingerencji, uznania autonomii i konieczności uwzględniania Kościołów oraz innych wspólnot religijnych i światopoglądowych w podejmowaniu jakichkolwiek działań. Unia nie może tym samym przesądzać ich statusu, z którego korzystają w państwach członkowskich na zasadzie określonej

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 230.

<sup>21</sup> G. Robbers, *Wolność religijna i jej zakres przedmiotowy z uwzględnieniem sytuacji prawnej i praktyki prawnej w Unii Europejskiej oraz regulacji Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, w: *Kultura i prawo*, red. J. Krukowski, O. Theisen, t. 3: *Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej*, Lublin 2003, s. 122.

przez prawo krajowe, ale jednocześnie musi uwzględniać status jedynie tych Kościołów i wspólnot, które korzystają z uznania ze strony państw członkowskich<sup>22</sup>.

Ogólny charakter sformułowania sprawia, że obejmuje on wszystkie regulacje prawne określające pozycje Kościołów i wspólnot religijnych w społeczeństwie w stosunku do państwa<sup>23</sup>. Ponadto – jak podkreślają niektórzy autorzy – deklaracja nr 11 zapewnia ochronę Kościołom i wspólnotom religijnym przed bezzasadną ingerencją ze strony Unii<sup>24</sup> oraz stanowi akt uznania zbiorowego aspektu wolności religijnej<sup>25</sup>.

Tym samym „klauzula o Kościołach” stanowi przyczynek materialnoprawnej gwarancji ochrony wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym, której podmiotem są Kościoły oraz inne wspólnoty religijne.

#### 4. TRAKTAT KONSTITUCYJNY UNII EUROPEJSKIEJ (PROJEKT)

W dniach 13 czerwca i 10 lipca 2003 r. Konwent Europejski przyjął w drodze konsensusu projekt Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, który następnie został przedłożony państwom członkowskim i kandydującym na konferencji międzyrządowej w Salonikach w dniu 20 czerwca 2003 r.<sup>26</sup> Projekt składa się z preambuły oraz czterech części: definicja i cele Unii, Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, polityka i funkcjonowanie Unii, postanowienia ogólne i końcowe.

<sup>22</sup> C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny w prawie*, s. 148.

<sup>23</sup> H. Juros, *Klauzula o Kościołach w Układzie Maastricht II*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 123.

<sup>24</sup> L. L. Christians, *Droit et religion dans le Traité d'Amsterdam: Une étape décisive?*, w: *Le Traité d'Amsterdam. Espoirs et déceptions*, red. Y. Lejeune, Bruxelles 1998, s. 195.

<sup>25</sup> Zob. H. Juros, *Klauzula o Kościołach w Układzie Maastricht II*, s. 169-170.

<sup>26</sup> Należy mieć na uwadze, że ostateczna wersja Traktatu Konstytucyjnego może się różnić od przedłożonej w projekcie.

Pierwsza część projektu Traktatu w art. 51 zawiera regulację dotyczącą statusu Kościołów i organizacji niewyznaniowych:

„1. Unia Europejska szanuje status, z którego korzystają Kościoły i stowarzyszenia lub wspólnoty wyznaniowe w Państwach Członkowskich na podstawie przepisów prawa krajowego i nie narusza go.

2. Unia Europejska w taki sam sposób szanuje status organizacji światopoglądowych i niewyznaniowych.

3. Uznając tożsamość i szczególny wkład tych Kościołów i organizacji, Unia utrzymuje z nimi otwarty, jawny i regularny dialog”<sup>27</sup>.

Wpisanie takiej zasady do Konstytucji UE gwarantuje uznanie podmiotowości Kościołów i innych wspólnot religijnych w prawie krajowym państw członkowskich, jak również umożliwia respektowanie relacji państwo–Kościoły, jakie wynikają z tradycji, regulacji konstytucyjnych oraz umów konkordatowych zawieranych przez te państwa<sup>28</sup>. Ust. 3 pozostawia nadzieję, że Unia otwarta jest na wartości, które wnoszą Kościoły i inne wspólnoty religijne. W ten sposób prawo Unii Europejskiej poszerza gwarancje wolności religijnej w stosunku do ochrony zapewnionej art. 9 Konwencji Europejskiej o zakres instytucjonalny. Niewątpliwie przyczyniły się do tego m.in. organy strasburskie, które wcześniej „uznały” Kościoły i inne wspólnoty o charakterze religijnym lub światopoglądowym za podmioty prawa do wolności religijnej, mimo że nie wynika to bezpośrednio z gwarancji zawartych w art. 9 Konwencji Europejskiej.

Jeżeli Traktat Konstytucyjny Unii Europejskiej zostanie uchwalony w proponowanej wersji, to będzie stanowił solidny fundament poszanowania przez organy Unii podmiotowości prawnej Kościołów i innych związków wyznaniowych w pełnieniu swoich misji w państwach członkowskich w takim zakresie, w jakim jest to zagwarantowane w konstytucji każdego z nich. Jeżeli Polska stanie się członkiem Unii Europejskiej, to Unia będzie respektować status prawny Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych

<sup>27</sup> Tamże, s. 42.

<sup>28</sup> Zob. J. Krukowski, *Kościół a Unia Europejska*, s. 39; zob. K. Wójtowicz, *Ochrona Praw Człowieka w Unii Europejskiej*, w: *System ochrony praw człowieka*, Zakamycze 2003, s. 217.

w Polsce zgodnie z zasadami określonymi w art. 25 Konstytucji RP z 1997 r.<sup>29</sup>

#### 4.1. KARTA PRAW PODSTAWOWYCH UNII EUROPEJSKIEJ

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, przyjęta jako polityczna deklaracja podczas szczytu państw Unii Europejskiej w Nicei w grudniu 2000 r., stała się zbiorem wzorców, które charakteryzują minimalny standard ochrony praw podstawowych przez organa Unii, oraz wyrazem wspólnych wartości i zasad państw członkowskich. Karta Praw Podstawowych (KPP) stanie się integralną częścią Traktatu Konstytucyjnego (część II), nabierając tym samym charakteru prawnie obowiązującego<sup>30</sup>.

Karta składa się z 54 artykułów ujętych w siedmiu rozdziałach. W art. 1 Karty zapewniona została nienaruszalność godności człowieka, którą należy szanować i chronić. Dokument, umieszczając godność człowieka nie tylko w preambule, ale także w części normatywnej Karty podkreśla, że godność człowieka spełnia rolę podwójną: tworzy fundament dla praw podstawowych, a także sama zostaje uznana za jedno z tych praw<sup>31</sup>.

W sposób bezpośredni prawa do wolności religijnej dotyczy art. 10, który brzmi następująco:

„1. Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub światopoglądu, wolność wyznawania swojej religii lub światopoglądu indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie poprzez uczestniczenie w nabożeństwach, nauczanie, zwyczaję i obrządku.

---

<sup>29</sup> J. Krukowski, *Ochrona wolności religijnej w prawie Unii Europejskiej. Uwagi de lege i de lege ferenda*, w: *Prawość i Godność. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin Profesora Wojciecha Łączkowskiego*, red. S. Fundowicz, F. Rymarz, A. Gomułowicz, Lublin 2003, s. 133.

<sup>30</sup> *Karta Praw Podstawowych*, Bielsko Biala: Wydawnictwo „Sto” 2001.

<sup>31</sup> S. H ambura, M. Muszyński, *Karta Praw*, s. 38.

2. Uznane jest prawo do odmowy służby wojskowej ze względów sumienia, zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”.

Prawo do wolności religijnej zostało w tym artykule zagwarantowane analogicznie jak w art. 9 ust. 1 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Występujące drobne różnice w przepisie mają jedynie charakter werbalny. Warto zwrócić uwagę, że art. 10 KPP gwarantuje prawo do zwolnienia ze służby wojskowej ze względów sumienia (klauzula sumienia). W Konwencji Europejskiej norma ujęta w sposób wymagający wnioskowania *a contrario* zawarta jest w art. 4 ust. 3, b, dotyczącym tzw. pracy przymusowej. W Karcie łączy się tę możliwość bezpośrednio z prawem do wolności religijnej. Ponadto w art. 10 brak jest klauzul ograniczających, jakie występowały w ust. 2 art. 9 Konwencji. W KPP zawiera je art. 52 ust. 1<sup>32</sup>.

W ten sposób KPP – w ślad za Konwencją Europejską – gwarantuje wolność religijną w znaczeniu indywidualnym. Widoczny jest brak poszanowania statusu prawnego Kościołów i innych wspólnot religijnych. Niektórzy komentatorzy w uprawnieniu jednostki do korzystania z wolności religijnej „wspólnie z innymi” wnioskowali gwarancję ochrony wolności religijnej w znaczeniu instytucjonalnym (wspólnotowym) należną Kościołom i innym wspólnotom religijnym. Jest to jednak wniosek wydedukowany w wyniku wykładni funkcjonalnej<sup>33</sup>.

Karta Praw Podstawowych w art. 14 ust. 3 dotyczącym prawa do nauki zapewnia: „Wolność tworzenia placówek oświatowych z poszanowaniem demokratycznych zasad, jak i prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniem religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi, są gwarantowane zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzy-

---

<sup>32</sup> „1. Każde ograniczenie wykonywania praw i wolności uznanych w tej Karcie musi zostać przewidziane przez ustawę z poszanowaniem istoty ich treści. Ograniczenia mogą zostać przeprowadzone z zachowaniem zasady proporcjonalności i tylko wtedy, jeżeli są konieczne i odpowiadają w rzeczywistości uznanym przez Unię celom dobra publicznego lub wymogom praw i wolności innych”.

<sup>33</sup> J. Krukowski, *Kościół a Unia Europejska*, s. 38.

tanie z takiej wolności”. Z przepisu tego wypływa prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnego z ich przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi. W tym celu państwa winny zapewniać wolność w tworzeniu placówek oświatowych zgodnie z poszanowaniem demokratycznych zasad, tzn. pluralizmu w szkolnictwie, który zapewniałby możliwość realizacji prawa gwarantowanego rodzicom względem ich dzieci.

Artykuł powyższy ma związek z art. 24 ust. 1 Karty dotyczącym praw dziecka: „Dzieci mają prawo do ochrony i opieki w zakresie, jaki jest konieczny dla ich dobra. Mogą swobodnie wypowiadać swoje poglądy. Ich zdanie zostanie uwzględnione w sprawach, które ich dotyczą, w odpowiedni sposób uwzględniający ich wiek i stopień dojrzałości”. Zgodnie z przepisem tego artykułu dziecko ma prawo do własnych poglądów i ich wypowiedania. Zdanie dziecka winno być uwzględniane w sprawach, które jego dotyczą w sposób uwzględniający wiek i dojrzałość dziecka. Powyższy artykuł nie ma swojego odpowiednika w Konwencji Europejskiej.

Sprawy związane z wolnością religijną wyrażają jeszcze trzy przepisy powiązane ze sobą w blok występujących po sobie artykułów. Pierwszy zawarty w art. 21 wyraża równość wobec prawa: „Wszystkie osoby są równe wobec prawa”. Ogólna zasada równości jest częścią składową prawa wspólnotowego. Mówi ona, że na obszarze Unii Europejskiej jest zakazane zróżnicowane traktowanie tych samych stanów faktycznych. Zasada ta jest odzwierciedlona w rozwiązaniach szczegółowych, do których należy zawarty w następnym artykule zakaz dyskryminacji<sup>34</sup>.

Art. 21. ust. 1 stanowi: „1. Dyskryminacja jest zabroniona, w szczególności z powodów: płci, rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego lub społecznego, cech genetycznych, języka, religii lub światopoglądu, poglądów politycznych lub innych, przynależności do mniejszości narodowej, majątku, urodzenia, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej”.

Z artykułu tego wynika, że zakaz dyskryminacji – w porównaniu z gwarancjami wynikającymi z innych międzynarodowych aktów,

<sup>34</sup> S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw*, s. 111.



w tym Konwencji Europejskiej – został rozszerzony w ramach poszerzenia standardów moralnych i prawnych (np. osoby niepełnosprawne). Na liście tytułów dyskryminacyjnych znajduje się „religia”, co stanowi, że bezpodstawne rozróżnianie ze względu na tę rację jest zakazane.

Z kolei art. 22 Karty mówi: „Unia szanuje wielość kultur, religii i języka”. Przepis ten opiera się bezpośrednio na art. 6 ust. 3 Traktatu o Unii Europejskiej, który mówi o respektowaniu przez Unię tożsamości narodowej swoich państw członkowskich. Religia jako element tej tożsamości, obok kultury i języka, zawiera w sobie poszanowanie poszczególnych wyznań religijnych, obyczaje, symbole, moralność<sup>35</sup>.

Powyższe rozważania warto zakończyć przytoczeniem art. 52 ust. 3 Karty, zgodnie z którym: „w zakresie jakim prawa zawarte w Karcie odpowiadają prawom gwarantowanym przez Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, mają one znaczenie i zakres zgodny z nadanym im przez tę konwencję. Przepis ten nie stoi na przeszkodzie, by prawo Unii zapewniało dalej idącą ochronę”.

Zatem gwarancje zawarte w powyższej Karcie, w tym prawo do wolności myśli, sumienia i religii, winny być interpretowane zgodnie z Konwencją Europejską i orzecznictwem organów konwencyjnych.

## WNIOSKI

Początkowo proces integracji europejskiej pomyślany został jako metoda zapewnienia trwałego pokoju w Europie poprzez integrację gospodarczą i polityczną, a sprawy kultury pozostawiono w gestii wewnętrznej poszczególnych państw członkowskich. Z biegiem czasu dostrzeżono jednak znaczenie praw podstawowych. W wyniku tego wolność religijna znalazła się w obszarze zainteresowania Wspólnoty, o ile wiązało się to z działalnością gospodarczą. Tym samym prawo

<sup>35</sup> Tamże, s. 115.

wspólnotowe nie zapewniało ochrony wolności religijnej generalnie, lecz w określonym zakresie.

Zmiana struktury organizacyjnej Wspólnot Europejskich w Unię Europejską przyczyniła się do dalszej ewolucji prawa wspólnotowego w kierunku bliższego określenia stanowiska Wspólnoty względem praw człowieka. Prawo unijne zapewniło poszanowanie praw człowieka i podstawowych wolności jednostki chronionych Europejską Konwencją Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Dalsze zmiany wprowadzone w podstawach traktatowych Wspólnoty przyczyniły się do złożenia deklaracji o poszanowaniu przez Unię statusu prawnego Kościołów, stowarzyszeń, wspólnot religijnych i światopoglądowych, co stało się symptomem poszerzenia przez prawo unijne gwarancji wolności religijnej o zakres instytucjonalny.

Poszerzenie Unii o kraje Europy Środkowo-Wschodniej stało się kolejnym impulsem zmiany stanowiska Wspólnoty w kierunku podwyższenia standardu ochrony praw człowieka. Wyrazem tego było przyjęcie Karty Praw Podstawowych, która stanie się integralną częścią przyszłego Traktatu Konstytucyjnego Unii Europejskiej. W porównaniu z Europejską Konwencją Praw Człowieka akty te poszerzają gwarancje ochrony wolności religijnej. W wymiarze ochrony indywidualnej prawa do wolności myśli, sumienia i religii, której podmiotem jest każdy człowiek, prawo unijne poszerza zakres gwarancji o prawo do zwolnienia ze służby wojskowej ze względów sumienia (klauzula sumienia), łącząc tę możliwość bezpośrednio z prawem do wolności religijnej. Ponadto zagwarantowane zostało prawo dziecka do własnych poglądów i ich wypowiedzenia, co także nie ma swojego odpowiednika w Konwencji Europejskiej. Wreszcie prawo wspólnotowe zapewnia ochronę prawa do wolności religijnej także w znaczeniu instytucjonalnym, której podmiotami są Kościoły i związki wyznaniowe.

Analiza rozwoju prawa wspólnotowego prowadzi do wniosku, że przechodzi ono głęboką ewolucję – od zajmowania się wyłącznie sprawami gospodarczymi i administracyjnymi po szerokie gwarancje ochrony praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej. Rozpoczęty proces świadczy nie tylko o liczebnym (nowe państwa członkowskie), ale i jakościowym rozwoju Wspólnoty.

PIOTR STANISZ

## ZAKAZ DYSKRYMINACJI ZE WZGLĘDU NA RELIGIĘ LUB ŚWIATOPOGLĄD W DYREKTYWIE RADY UNII EUROPEJSKIEJ Z 27 LISTOPADA 2000 R.

W dniu 27 listopada 2000 r. Rada Unii Europejskiej, korzystając z kompetencji przyznanych jej zgodnie z art. 13 Traktatu Ustanawiającego Wspólnotę Europejską<sup>1</sup>, przyjęła dyrektywę ustanawiającą ogólne warunki równego traktowania w zatrudnieniu (2000/78/WE)<sup>2</sup>. Dyrektywa podejmuje kwestie związane ze zwalczaniem dyskryminacji m.in. ze względu na religię lub światopogląd, co – już samo w sobie – sytuuje ją wśród aktów budzących zainteresowanie z punktu widzenia prawa wyznaniowego. Należy ona ponadto do nielicznych aktów pochodnego prawa wspólnotowego, w których wyraźnie podjęta została problematyka związana z sytuacją prawną Kościołów i innych organizacji, których etyka opiera się na religii lub przekonaniach. Znaczenie tej dyrektywy z perspektywy polskiej dodatkowo wzmacnia fakt, że pod jej wpływem została dokonana jedna z ostatnich nowelizacji kodeksu pracy.

### 1. ZAŁOŻENIA I CELE DYREKTYWY

Prawo wspólnotowe tradycyjnie wiele uwagi poświęca zagwarantowaniu realizacji zasady równego traktowania w zatrudnieniu.

---

<sup>1</sup> Skonsolidowany tekst Traktatu Ustanawiającego Wspólnotę Europejską zob.: „Official Journal of the European Union”, 2002, C 325 (dalej: TWE).

<sup>2</sup> „Official Journal of the European Union”, 2000, L 303.

W pierwszym okresie integracji europejskiej koncentrowano się przede wszystkim na problematyce równego traktowania kobiet i mężczyzn. Pierwotna wersja Traktatu Rzymskiego stanowiła jedynie o równej płacy za równą pracę kobiet i mężczyzn (art. 119). Na podstawie kolejno przyjmowanych dyrektyw wspólnotowy zakaz dyskryminacji ze względu na płeć został rozszerzony na całą dziedzinę zatrudnienia, co utwierdzono następnie przez wprowadzenie do wspólnotowego prawa pierwotnego nowej normy, zawartej obecnie w art. 141 TWE.

Następnie w prawie wspólnotowym zostały uwzględnione również inne kryteria niedopuszczalnej dyskryminacji. Znalazło to swój wyraz przede wszystkim w postanowieniach Traktatu Amsterdamskiego, zgodnie z którym do Traktatu Ustanawiającego Wspólnotę Europejską dodano unormowanie, uprawniające Radę Unii Europejskiej do podjęcia własnych działań, zmierzających do zwalczania dyskryminacji bazującej na kilku różnych przesłankach, wśród których wymieniono płeć, rasę, pochodzenie etniczne, religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek oraz orientację seksualną (art. 13 TWE). Z kolei ten przepis stał się podstawą do wydania w 2000 r. dwóch kolejnych dyrektyw, zmierzających do faktycznego zagwarantowania realizacji zasady równego traktowania w zatrudnieniu. Jako pierwsza została przyjęta dyrektywa z dnia 29 czerwca 2000 r. (2000/43/WE)<sup>3</sup> o równym traktowaniu bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne, natomiast w dyrektywie z 27 listopada 2000 r. – stanowiącej główny przedmiot niniejszych rozważań – uwzględnione zostały pozostałe kryteria niedopuszczalnej dyskryminacji, wymienione w art. 13 TWE<sup>4</sup>, w tym również religia lub światopogląd<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, L 180.

<sup>4</sup> Na temat ewolucji wspólnotowego zakazu dyskryminacji w zatrudnieniu zob.: M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu w prawie wspólnotowym*, w: *Prawo pracy a wyzwania XXI-go wieku. Księga Jubileuszowa Profesora Tadeusza Zielińskiego*, red. M. Matey-Tyrowicz, L. Nawacki, B. Wagner, Warszawa 2002, s. 589-593.

<sup>5</sup> Używane w tym artykule określenie „religia lub światopogląd” stosowane jest jako odpowiednik angielskiego sformułowania *religion or belief*, zgodnie z tłumacze-

Cel dyrektywy z 27 listopada 2000 r. określony został wyraźnie w art. 1 tego aktu normatywnego. Wskazano w nim, że dyrektywa została przyjęta w celu realizacji w państwach członkowskich zasady równego traktowania w odniesieniu do zatrudnienia i pracy, czemu ma służyć określenie ogólnych ram dla walki z dyskryminacją ze względu na religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną. W obszernym wstępie przypomniano ponadto, że prawo wszystkich osób do równości wobec prawa i ochrony przed dyskryminacją jest powszechnie uznawane w aktach o charakterze międzynarodowym (pkt 4). Podkreślono również, że dyskryminacja ze względu na religię lub światopogląd oraz inne wskazane w dyrektywie kryteria, jeśli miałyby miejsce w państwach członkowskich, mogłyby być przeszkodą w realizacji celów Wspólnoty, w związku z czym winna być w całej Wspólnocie zakazana (pkt 11-12).

Już we wstępie można odnaleźć zapowiedź, że w dyrektywie określone zostaną wyłomy od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania. Zwrócono bowiem uwagę na fakt, że różnice w traktowaniu mogą być niekiedy uzasadnione obiektywnie, ponieważ cechy związane np. z religią lub światopoglądem mogą stanowić istotny i determinujący wymóg zawodowy (pkt 23).

Na szczególną uwagę zasługuje również znajdujące się we wstępie dyrektywy odwołanie do tzw. klauzuli kościelnej, tj. deklaracji nr 11 w sprawie statusu Kościołów i organizacji niewyznaniowych, która została dołączona do Traktatu Amsterdamskiego (pkt 24 wstępu)<sup>6</sup>. Oświadczenie to, stanowiące potwierdzenie zasady kompetencji

---

niem art. 13 TWE sporządzonym przez Urząd Komitetu Integracji Europejskiej. Należy jednak zwrócić uwagę, że w tłumaczeniach innych dokumentów, które dokonane zostały przez ten Urząd, sformułowanie *religion or belief* zostało oddane w inny sposób, a mianowicie jako „religia lub przekonania” (dyrektywa z 27 listopada 2000 r.) oraz „wyznanie lub wiara” (art. 21 ust. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej).

<sup>6</sup> Na temat deklaracji zob. m.in.: H. J u r o s, *Klauzula o Kościołach w Układzie Maastricht II*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 121-135; A. P r z y b o r o w s k a - K l i m c z a k, *Klauzula o Kościołach w Traktacie Amsterdamskim z 1997 roku*, „Prawo – Administracja – Kościół”, 2000, nr 2-3, s. 43-56; G. R o b b e r s, *Europa e religione: la dichiarazione sullo status delle Chiese e delle organizzazioni non confessionali nell'atto finale del trattato di Amsterdam*, „Quaderni del diritto e politica

państw członkowskich (a nie instytucji wspólnotowych) w kwestii określenia stosunku do religii i Kościołów<sup>7</sup>, uznane więc zostało wyraźnie za jeden z czynników determinujących zakres i treść dyrektywy. Zapowiedziano w ten sposób, że zatrudnienie realizowane w ramach działalności Kościołów (a także innych organizacji, których działalność opiera się na religii lub światopoglądzie) zostanie w dyrektywie potraktowane na zasadzie wyjątku od ogólnego rozumienia zasady równego traktowania oraz że dopuszczone zostanie pewne zróżnicowanie sytuacji prawnej w poszczególnych państwach członkowskich.

## 2. ZAKRES STOSOWANIA DYREKTYWY

Określając zakres stosowania dyrektywy, posłużono się zarówno kryterium podmiotowym, jak i przedmiotowym (art. 3). Krąg podmiotów, do których dyrektywa znajduje zastosowanie, określony został w sposób maksymalnie szeroki. Zgodnie z art. 3 ust. 1 dyrektywę – w granicach kompetencji Wspólnoty – stosuje się bowiem do wszystkich osób zarówno sektora publicznego, jak i prywatnego, włącznie z instytucjami publicznymi.

Definiując zakres stosowania dyrektywy od strony przedmiotowej, wskazano natomiast cztery grupy kwestii, w których jej przepisy winny znajdować zastosowanie (art. 3 ust. 1 lit. a-d). Dotyczą one po pierwsze – warunków dostępu do zatrudnienia lub pracy na własny rachunek. Mają więc zastosowanie m.in. do kryteriów selekcji i warunków rekrutacji, a także – co wyraźnie przewidziano w art. 3 ust. 1 lit. a – do awansu zawodowego. Dyrektywę stosuje się następnie do warunków dostępu do poradnictwa zawodowego, kształcenia zawodowego, doskonalenia i przekwalifikowania zawodowego. W trzeciej grupie kwestii, do których mają zastosowanie

---

ecclesiastica”, 1998, nr 2, s. 393-397; M. Rynkowski, *Status prawny Kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 63-66.

<sup>7</sup> O rozumieniu przywołanej w tekście zasady zob.: P. Stanisławski, *Wolność religijna w porządku prawnym Unii Europejskiej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 423-425.

przepisy dyrektywy, znalazły się warunki zatrudnienia i pracy, łącznie z warunkami zwalniania i wynagradzania. Ostatnią grupą spraw, do których stosuje się dyrektywę, stanowią kwestie związane z prawem koalicji. Przepisy dyrektywy stosuje się więc również do wstępowania i działania w organizacjach pracowników lub pracodawców – albo też jakichkolwiek innych organizacjach – których członkowie wykonują określony zawód, łącznie z korzyściami, jakie dają tego typu organizacje<sup>8</sup>.

### 3. RODZAJE I FORMY DYSKRYMINACJI

Zgodnie z art. 2 ust. 1 omawianej dyrektywy zasada równego traktowania oznacza brak jakichkolwiek form dyskryminacji ze względu na religię, światopogląd bądź inne kryteria określone w art. 1. W dyrektywie zrezygnowano jednak z generalnego określenia dyskryminacji, wyróżniając jedynie dyskryminację bezpośrednią i pośrednią (art. 2 ust. 2). Pierwsza z nich ma miejsce wówczas, gdy jakaś osoba, z racji wyznawanej przez nią religii, światopoglądu bądź innych kryteriów uwzględnionych w dyrektywie, jest traktowana mniej przychylnie niż jest, była lub byłaby traktowana inna osoba w porównywalnej sytuacji. Dyskryminacja pośrednia występuje natomiast wtedy, kiedy przepis, kryterium lub pozornie neutralna praktyka może doprowadzić do powstania szczególnie niekorzystnej sytuacji dla osób wyznających daną religię lub światopogląd (albo odznaczających się innymi cechami uwzględnianymi w dyrektywie). Dyskryminacja pośrednia nie występuje jednak m.in. wówczas, gdy obowiązywanie takiego przepisu, kryterium lub praktyki jest obiektywnie uzasadnione celem, który jest zgodny z prawem, a środki służące osiągnięciu tego celu są właściwe i konieczne<sup>9</sup>.

Poza dyskryminacją bezpośrednią i pośrednią osobno wyróżnione zostało szykanowanie (molestowanie), które uważa się za formę

<sup>8</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 602-603.

<sup>9</sup> Zob. L. Florek, *Równe traktowanie pracowników w prawie europejskim*, „Praca i Zabezpieczenie Społeczne”, 2002, nr 5, s. 3.

dyskryminacji, jeśli zaistnieje niepożądane zachowanie mające związek z jedną z przyczyn określonych w dyrektywie, a celem lub skutkiem tego zachowania jest naruszenie godności osoby oraz stworzenie onieśmielającej, wrogiej, poniżającej, upokarzającej lub uwłaczającej atmosfery. Za dyskryminację w rozumieniu dyrektywy uważa się również tzw. polecenie dyskryminowania, tj. zachowanie polegające na zmuszaniu bądź nakłanianiu innych osób do praktykowania zachowań dyskryminacyjnych<sup>10</sup>.

#### 4. POJĘCIE I ZNACZENIE „WYMAGAŃ ZAWODOWYCH”

Dyrektywa z 27 listopada 2000 r. uwzględnia ponadto przesłankę „wymagań zawodowych” usprawiedliwiających odstępstwa od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania. Zgodnie z art. 4 ust. 1 państwom członkowskim pozostawiono prawo uznania, że odmienne traktowanie ze względu na cechy związane z jedną z przyczyn uwzględnionych w dyrektywie nie stanowi dyskryminacji wówczas, gdy ze względu na rodzaj działalności zawodowej lub okoliczności jej wykonywania dane cechy są istotnym i determinującym wymogiem zawodowym. Konieczne jest jednak spełnienie warunku zgodności z prawem celu, ze względu na który postawione zostały określone wymagania, oraz proporcjonalności samych wymagań.

W doktrynie zwrócono uwagę, że przedstawione unormowania posiadają istotne znaczenie dla zasad zatrudniania nauczycieli religii w szkołach publicznych<sup>11</sup>. Umożliwiają one np. różnicowanie sytuacji kandydatów na stanowisko katechety szkolnego z uwzględnieniem ich religii i światopoglądu, czego – z natury rzeczy – domaga się realizacja postulatu zagwarantowania wierności nauczania wobec doktryny określonego Kościoła czy innego związku wyznaniowego.

<sup>10</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 599-602.

<sup>11</sup> Zob. C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, w: *Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Warszawa, 2-4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 153.



Warto zwrócić uwagę, że możliwości odstąpienia od zasady równego traktowania przez państwa członkowskie z powołaniem się na „wymagania zawodowe” nie stanowią nowości we wspólnotowym prawie wtórnym wydanym odnośnie do dyskryminacji w zatrudnieniu. Ich prekursorem było unormowanie zawarte w dyrektywie 76/207/EWG dotyczącej równości traktowania kobiet i mężczyzn w zakresie dostępu do zatrudnienia, szkolenia zawodowego, awansu zawodowego i warunków pracy. Przewidziano w niej, iż jej przepisy mogą nie być stosowane w odniesieniu do takich rodzajów działalności zawodowej, w których płeć pracownika – z samej natury danej działalności lub kontekstu wykonywanych czynności – stanowi czynnik decydujący<sup>12</sup>.

Precyzyjnie określoną przesłanką „wymagań zawodowych” posługuje się również dyrektywa z 29 czerwca 2000 r. traktująca o zasadzie równego traktowania bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne. Uwzględniona w niej została możliwość wprowadzenia przez państwo członkowskie zróżnicowanego traktowania z odwołaniem się do kryterium pochodzenia. Tego rodzaju zróżnicowanie jest jednak dopuszczalne tylko wówczas, gdy dana cecha, powiązana z pochodzeniem rasowym lub etnicznym – ze względu na naturę danej aktywności lub z powodu kontekstu, w jakim dana aktywność jest realizowana – stanowi rzeczywisty i determinujący wymóg zawodowy. Legalność zastosowania takiego rozwiązania przez państwo członkowskie uzależniona została jednak od spełnienia dwóch dodatkowych warunków – cel określania takich wymagań musi być uprawniony, a sam wymóg winien być współmierny do jego znaczenia dla danej aktywności<sup>13</sup>.

Podsumowując rozważania dotyczące „wymagań zawodowych”, należy podkreślić, że w obu dyrektywach wydanych w 2000 r. na podstawie art. 13 TWE uznano je za podstawę odstąpienia od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania. W obu przy-

<sup>12</sup> M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 603-604.

<sup>13</sup> Zob. F. Onida, *Il problema delle organizzazioni di tendenza nella direttiva 2000/78/EC attuativa dell'art. 13 del trattato sull'Unione Europea*, „Diritto ecclesiastico”, 2001, cz. 1, s. 904-905.

padkach przesłanka ta jest przy tym podobnie rozumiana: cecha związana z którymś z uwzględnianych w dyrektywach kryteriów (a więc m.in. z religią lub światopoglądem) uprawnia państwa członkowskie do wprowadzenia zróżnicowanego traktowania tylko wówczas, gdy stanowi ona istotny i determinujący wymóg zawodowy i pod warunkiem, że cel jest uprawniony, a wymóg zachowuje proporcje<sup>14</sup>.

##### 5. MOŻLIWOŚĆ ZRÓŻNICOWANEGO TRAKTOWANIA ZE WZGLĘDU NA RELIGIĘ LUB ŚWIATOPOGLĄD W RAZIE ZATRUDNIENIA W RAMACH DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁÓW

Oprócz generalnego odniesienia do „wymagań zawodowych” – jako przesłanki uprawniającej do odstępstwa od zasady równego traktowania – omawiana dyrektywa zawiera również unormowania szczególne, relatywizujące zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd. Zgodnie z art. 4 ust. 2 państwowym członkowskim przyznana została możliwość uwzględnienia w ustawodawstwach krajowych przepisów szczególnych, odnoszących się do zatrudnienia w ramach działalności Kościołów lub innych organizacji, których etyka opiera się na religii bądź światopoglądzie. Zastosowanie takiego rozwiązania nie zostało jednak pozostawione całkowitej swobodzie państw członkowskich.

Możliwość wprowadzenia odstępstwa od schematycznie rozumianej zasady równego traktowania ze względu na religię lub światopogląd została ograniczona głównie na podstawie kryterium chronologicznego. Odmienne traktowanie ze względu na religię lub światopogląd może być uwzględnione przede wszystkim w ustawodawstwie krajowym, które obowiązuje w dniu przyjęcia dyrektywy. W przyszłym ustawodawstwie może zostać przewidziane tylko wówczas, gdy będzie to odzwierciedleniem krajowej praktyki istniejącej w dniu przyjęcia dyrektywy. Tak więc dzień przyjęcia dyrektywy stanowi w obu przypadkach punkt odniesienia przy ocenie legalności unor-

<sup>14</sup> Zob. M. Matej-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 603.

mowań relatywizujących zasadę równego traktowania ze względu na religię lub światopogląd<sup>15</sup>.

Mimo że we wstępie dyrektywy odnajdujemy odwołanie do klauzuli kościelnej, przedstawione rozwiązanie nie wydaje się być w pełni z nią zgodne. Dołączona bowiem do Traktatu Amsterdamskiego deklaracja nr 11 stanowi generalne potwierdzenie kompetencji państw członkowskich w kwestii określenia sytuacji prawnej Kościołów, stowarzyszeń i wspólnot religijnych oraz organizacji niekonfesyjnych. Ograniczanie tej kompetencji poprzez ustanawianie kryteriów czasowych wydaje się być próbą ograniczenia znaczenia klauzuli<sup>16</sup>. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że przyjęta w dyrektywie cezura czasowa powoduje w państwach kandydujących uzasadnione obawy, że po przystąpieniu do struktur europejskich niemożliwe będzie zagwarantowanie tożsamości np. szkół kościelnych, jeżeli do tego czasu nie zostaną – w razie potrzeby – odpowiednio zmienione krajowe ustawy z zakresu prawa pracy<sup>17</sup>.

Uznanie, że odmienne traktowanie ze względu na religię lub światopogląd nie stanowi dyskryminacji – zgodnie z przepisami dyrektywy – możliwe jest ponadto tylko wówczas, gdy ze względu na charakter działalności prowadzonej przez Kościoły lub inne organizacje, których etyka oparta jest na religii lub światopoglądzie, albo też z uwagi na kontekst, w jakim ta działalność jest realizowana, „religia lub światopogląd stanowią podstawowy, zgodny z prawem i uzasadniony wymóg zawodowy, uwzględniający etykę organizacji”<sup>18</sup>. W porównaniu z unormowaniami generalnymi dotyczącymi „wymagań zawodowych” w tym przypadku brak jest warunku, aby cecha stanowiła wymóg determinujący. Pominięty został również warunek dotyczący proporcjonalności samego wymogu, co pozwala na

<sup>15</sup> F. Onida, *Il problema*, s. 909.

<sup>16</sup> Tak również uważa F. Onida, który nadto – jak się zdaje – próbuje tę tendencję. Zob. tamże.

<sup>17</sup> Zob. P. Erdö, *Wpływ prawa Unii Europejskiej na wewnętrzne prawo Kościołów*, w: *Materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat „Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej”*, Warszawa, 2-4 września 2002, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2003, s. 116.

<sup>18</sup> Zob. C. Mik, *Czynniki religijny i etyczny*, s. 153.

stwierdzenie, że mamy do czynienia z szerszym wyłomem w schematycznym rozumieniu zasady równego traktowania<sup>19</sup>.

Rozpatrując znaczenie sformułowania, zgodnie z którym religia lub światopogląd mają być podstawowym, zgodnym z prawem oraz uzasadnionym wymogiem zawodowym, uwzględniającym etykę organizacji, należy zwrócić uwagę na fakt, że takie ich znaczenie ma wynikać bądź to z natury samej aktywności, bądź też z kontekstu, w jakim aktywność jest realizowana. Należy więc podkreślić, że określona religia lub światopogląd – w świetle dyrektywy – mogą być wymagane nie tylko wówczas, gdy sama aktywność ma charakter religijny (ideologiczny), ale również wtedy, kiedy stawianie takiego wymogu jest uzasadnione okolicznościami świadczenia pracy. O ile jednak w przypadku aktywności o charakterze religijnym (ideologicznym) wymóg określonej religii (światopoglądu) ma z natury rzeczy znaczenie podstawowe, o tyle w przypadku powoływania się na kontekst danej aktywności nie zawsze będzie możliwe wykazanie, że wymaganie dotyczące religii lub światopoglądu ma taki charakter<sup>20</sup>. W konsekwencji przyjętych rozwiązań w dyrektywie wyraźnie uznano, że Kościoły i inne organizacje, których etyka opiera się na religii lub światopoglądzie, mają prawo wymagania od osób, które dla nich pracują, aby działały w dobrej wierze i lojalności wobec etyki organizacji.

Oceniając przedstawione rozwiązania, należy zwrócić uwagę, że – postrzegane generalnie – stanowią one wyraz słusznego uwzględnienia interesów Kościołów (i innych organizacji uwzględnionych w dyrektywie), które z natury rzeczy winny mieć prawo zagwarantowania tożsamości prowadzonych w ich ramach zakładów pracy (w szczególności instytutów o charakterze edukacyjnym czy wychowawczym)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Trudno jednak zgodzić się z kategorycznym twierdzeniem, że w kontekście przyjętych rozwiązań pracownik staje się całkowicie podporządkowany organizacji, w ramach której świadczy pracę. Por. F. O n i d a, *Il problema*, s. 907-908.

<sup>20</sup> Dla zobrazowania możliwych różnic w ocenie różnych sytuacji faktycznych trafne wydają się być przykłady nauczyciela religii lub filozofii w instytucie katolickim – z jednej strony – oraz operatora centrali telefonicznej w tymże instytucie – z drugiej. Zob. tamże, s. 911.

<sup>21</sup> P. E r d ö, *Wpływ prawa*, s. 115.

Należy w tym kontekście podkreślić, że Kościoły i inne związki wyznaniowe ze zrozumiałych względów przywiązują dużą wagę do zapewnienia tożsamości prowadzonych przez siebie placówek. Kościół katolicki mocno akcentuje np. konieczność zapewnienia katolickiego charakteru prowadzonych przez siebie uniwersytetów. Z natury rzeczy wiąże się to z określaniem wymogów dotyczących zgodności postaw członków społeczności akademickiej z charakterem szkoły. Pozbawienie Kościoła możliwości stawiania przed zatrudnianymi pracownikami wymogów związanych z religią lub światopoglądem mogłoby prowadzić do zanegowania celu istnienia samej placówki<sup>22</sup>.

Dyrektywa zawiera ponadto osobne przepisy relatywizujące zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w odniesieniu do Irlandii Północnej (art. 15). Główną ideą, ze względu na którą zdecydowano się na szczególne odstępstwo od zasady równego traktowania w odniesieniu do tego państwa, jest dążenie do przełamania istniejących tam nierówności oraz do wyrównania szans przedstawicieli głównych wspólnot religijnych w dostępie do służby w formacjach policyjnych i pracy nauczycielskiej.

Warto zwrócić uwagę, że odstępstwa od schematycznego rozumienia zasady równego traktowania ze względu na religię lub światopogląd nie są jedynymi, które zostały przewidziane w dyrektywie obok generalnego odniesienia do „wymagań zawodowych”. W obszernym art. 6 określono również przesłanki relatywizujące zasadę równego traktowania z uwagi na wiek. Zgodnie z przepisami tego artykułu państwa członkowskie mogą uznać, że nie stanowi dyskryminacji odmienne traktowanie z powodu wieku, pod warunkiem że zostanie to w ramach prawa krajowego obiektywnie i racjonalnie uzasadnione zgodnym z prawem celem i jeżeli środki zastosowane do realizacji tego celu są właściwe i konieczne. Państwa członkowskie mogą również uznać, że nie stanowi dyskryminacji odniesienie do kryterium wieku przy ustalaniu warunków przyznawania lub nabywania praw do świadczeń emerytalnych i inwalidzkich<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Zob. H. Misztal, *Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2002, t. 4, s. 6-14.

<sup>23</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 604.

## 6. ANTYDYSKRYMINACYJNE ŚRODKI ZARADCZE

Katalog środków służących faktycznej realizacji zakazu dyskryminacji otwiera tzw. działania pozytywne („dyskryminacja pozytywna”, „uprzywilejowanie wyrównawcze”), służące eliminowaniu już istniejących nierówności poprzez ułatwianie działalności zawodowej grup niedoreprezentowanych. Zgodnie z art. 7 dyrektywy zasada równego traktowania nie stoi na przeszkodzie, aby państwa członkowskie utrzymały lub przewidziały szczególne środki, których celem jest zapobieganie lub wyrównywanie faktycznie istniejących niedogodności, u których podstaw leży m.in. religia lub światopogląd. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że instytucja „działania pozytywnego” jest już mocno ugruntowana we wspólnotowym prawie odnoszącym się do zasady równego traktowania w zatrudnieniu. W odniesieniu do dyskryminacji ze względu na płeć przewidziane jest ono obecnie w art. 141 ust. 4 TWE, w odniesieniu natomiast do pochodzenia rasowego lub etnicznego – w dyrektywie z 29 czerwca 2000 r.<sup>24</sup>

Możliwość zastosowania „uprzywilejowania wyrównawczego” przez państwo członkowskie może znaleźć szczególne zastosowanie po przystąpieniu do struktur europejskich państw byłego bloku tzw. demokracji ludowej. Faktem jest bowiem, że reżimy komunistyczne systematycznie dyskryminowały osoby niepodzielające „naukowego poglądu na świat”. Jeśli konsekwencje takiej polityki byłyby widoczne również dzisiaj (np. w nieproporcjonalnie małej reprezentacji określonej grupy religijnej w jakiejś dziedzinie zatrudnienia), to należałoby się opowiedzieć za możliwością zastosowania „działania pozytywnego” do czasu wyrównania nierówności<sup>25</sup>.

Dążenie do zagwarantowania realizacji zasady równego traktowania w zatrudnieniu znalazło swój wyraz również w nałożonym na państwa członkowskie zobowiązaniu, aby dla wszystkich osób, które uważają się za pokrzywdzone w związku z naruszeniem wobec nich tej zasady, dostępne były procedury sądowe i administracyjne (również pojednawcze), których celem jest doprowadzenie do stosowania

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 604-605.

<sup>25</sup> Zob. P. Erdö, *Wpływ prawa*, s. 117.

zobowiązań wynikających z dyrektywy. Państwa członkowskie zobowiązane zostały ponadto do takiego ukształtowania przepisów krajowych, aby stowarzyszenia, organizacje i inne osoby prawne, mające interes w zapewnieniu przestrzegania dyrektywy, miały prawo – za zgodą osób pokrzywdzonych – do wszczynania postępowań w ich imieniu lub wspierania ich skarg<sup>26</sup>.

Istotne znaczenie dla faktycznego zagwarantowania realizacji zasady równego traktowania posiadają także zawarte w dyrektywie przepisy dotyczące ciężaru dowodu w sprawach dotyczących dyskryminacji (z wyłączeniem jednak postępowań karnych oraz przypadków, w których ustalenie faktów jest obowiązkiem sądu lub innego właściwego organu). Państwa członkowskie zostały w niej zobowiązane do zapewnienia – wbrew powszechnie przyjmowanym zasadom cywilistycznym – aby strona uważająca się za pokrzywdzoną musiała przedstawić jedynie fakty, „które nasuwają przypuszczenie o zaistnieniu bezpośredniej i pośredniej dyskryminacji” (art. 10 ust. 1). Strona pozwana natomiast, dążąc do uwolnienia się od odpowiedzialności, winna udowodnić, że nie wystąpiło pogwałcenie zasady równego traktowania<sup>27</sup>.

Wśród obowiązków obciążających państwa członkowskie znalazło się także wprowadzenie w krajowych porządkach prawnych środków niezbędnych do ochrony pracowników przed zwolnieniami lub nieprzychylnym traktowaniem, które byłyby reakcją na działanie pracownika, zmierzające do doprowadzenia, aby przestrzegano wobec niego zasady równego traktowania (art. 11). Z kolei art. 12 nakłada obowiązek upowszechniania przepisów służących realizacji zasady równego traktowania, aby były one dostępne dla wszystkich zainteresowanych osób. Dyrektywa zobowiązuje ponadto państwa członkowskie do promowania dialogu społecznego, zmierzającego do promocji zasady równego traktowania (art. 13-14).

Określenie sankcji obowiązujących w razie naruszeń przepisów krajowych – przyjętych zgodnie z dyrektywą – pozostawione zostało poszczególnym państwom członkowskim. Zgodnie z art. 17 sankcje

<sup>26</sup> Zob. L. Florek, *Równe traktowanie pracowników*, s. 5.

<sup>27</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 607.

te mogą obejmować wypłacenie odszkodowania osobie poszkodowanej, a w każdym razie powinny być skuteczne, proporcjonalne i dolegliwe.

#### 7. DOSTOSOWANIE PRAWA POLSKIEGO DO WYMOGÓW DYREKTYWY

W odniesieniu do państw członkowskich ostateczny termin przyjęcia przepisów niezbędnych do wykonania dyrektywy ustalony został na dzień 2 grudnia 2003 r.<sup>28</sup> W stosunku do państw kandydujących konieczność dostosowania prawa krajowego do wymogów określonych w dyrektywie wynikała natomiast z generalnego obowiązku przyjęcia *acquis communautaire*, co jest podstawowym warunkiem akcesji<sup>29</sup>.

Polski kodeks pracy<sup>30</sup> był już kilkakrotnie nowelizowany pod kątem dostosowania go do wymogów prawa wspólnotowego<sup>31</sup>. W procesie dostosowawczym uwzględniony został również wspólnotowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu. Na podstawie ustawy nowelizacyjnej z dnia 24 sierpnia 2001 r. do działu I kodeksu dodany został rozdział IIa („Równe traktowanie kobiet i mężczyzn”), zawierający rozbudowane unormowania odnośnie do zakazu dyskryminacji ze względu na płeć<sup>32</sup>. W dniu 14 listopada 2003 r. uchwalona została ustawa, której celem było m.in. dostosowanie przepisów kodeksu pracy do dwóch dyrektyw dotyczących zakazu dyskrymi-

<sup>28</sup> Na zasadzie wyjątku przewidziano możliwość przedłużenia tego terminu o kolejne trzy lata w odniesieniu do unormowań dotyczących dyskryminacji ze względu na wiek i niepełnosprawność (art. 18 dyrektywy). Zob. L. Florek, *Równe traktowanie pracowników*, s. 6.

<sup>29</sup> Zob. M. Herdegen, *Prawo europejskie*, Warszawa 2004, s. 105.

<sup>30</sup> Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz. U. z 1998 r., nr 21, poz. 93, ze zm.

<sup>31</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, „Europeizacja” polskiego prawa pracy, w: *System prawa RP w procesie europeizacji*, red. M. Matey-Tyrowicz, Warszawa 2002, s. 151-174.

<sup>32</sup> Ustawa z dnia 24 sierpnia 2001 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz o zmianie niektórych innych ustaw, Dz. U. nr 128, poz. 1405.



nacji w zatrudnieniu, które zostały przyjęte w 2000 r.<sup>33</sup> W uzasadnieniu projektu tej ustawy wyraźnie przywołano m.in. dyrektywę 2000/78/WE, dotyczącą zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd, niepełnosprawność, wiek oraz orientację seksualną<sup>34</sup>.

Zgodnie z nowelizacją z dnia 14 listopada 2003 r. zmieniono m.in. brzmienie usytuowanego w dziale I kodeksu rozdziału IIa, nadając mu nowy tytuł – „Równe traktowanie w zatrudnieniu”. Unormowany w nim zakaz dyskryminacji rozciągnięto również na kryteria inne niż płeć. Wymieniono wśród nich m.in. religię oraz wyznanie (art. 18<sup>3a</sup>).

Trafność zastosowanych w ustawie nowelizacyjnej określeń może jednak budzić wątpliwości. Wydaje się, że niedokładnie odpowiadają one sformułowaniom użytym w dyrektywie z 27 listopada 2000 r. oraz w innych antidyskryminacyjnych przepisach prawa wspólnotowego. Umieszczenie wśród kryteriów niedopuszczalnej dyskryminacji „wyznania” obok „religii” wydaje się być niewnoszącą nowych treści tautologią. W większości kontekstów określenia „religia” i „wyznanie” traktowane są bowiem jako synonimy<sup>35</sup>. Nieprecyzyjność leksykalna nie może jednak prowadzić do wniosku, że na gruncie przepisów znowelizowanego kodeksu pracy zasada równego traktowania w zatrudnieniu nie obejmuje kryterium przekonań niebędących religią (wyznaniem) i niemogących być określone jako przekonania o charakterze politycznym (które podlegają osobnej ochronie). Wylczenie kryteriów niedopuszczalnej dyskryminacji ma bowiem charakter egzemplaryczny, a nie taksatywny<sup>36</sup>.

W konsekwencji dokonanej nowelizacji do kodeksu pracy dodano następnie definicję dyskryminacji bezpośredniej oraz zmieniono

<sup>33</sup> Ustawa z dnia 14 listopada 2003 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz o zmianie niektórych innych ustaw, Dz. U. nr 213, poz. 2081.

<sup>34</sup> Zob. Druk sejmowy nr 1162.

<sup>35</sup> Zob. M. Winiańczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze”, 2001, nr 1, s. 28.

<sup>36</sup> Świadczy o tym sformułowanie „w szczególności”, które zostało użyte w art. 18<sup>3a</sup> kp. Podobną konstrukcję zastosowano również w zmienionym art. 11<sup>3</sup> kp, który sytuuje zakaz dyskryminacji wśród podstawowych zasad prawa pracy.

definicję dyskryminacji pośredniej, która do tej pory uwzględniała jedynie zróżnicowanie traktowania na niekorzyść pracowników jednej płci. Wyraźnie ponadto określono, że przejawem dyskryminacji jest również działanie polegające na zachęcaniu innej osoby do naruszania zasady równego traktowania w zatrudnieniu oraz zachowanie, którego celem lub skutkiem jest naruszenie godności, poniżenie lub upokorzenie pracownika (art. 18<sup>3a</sup>). Przewidziane już wcześniej prawo do odszkodowania ze względu na naruszenie zasady równego traktowania zostało rozciągnięte również na osoby dyskryminowane z innych powodów niż płeć, w tym także ze względu na religię lub wyznanie (art. 18<sup>3d</sup>).

Istotnych zmian dokonano także w unormowaniach określających działania, które nie stanowią naruszenia zasady równego traktowania (art. 18<sup>3b</sup> § 2-4). Wymieniono wśród nich również niezatrudnianie pracownika z powodu jednej lub kilku przyczyn określonych generalnie jako kryteria niedopuszczalnego zróżnicowania traktowania, jeśli jest to uzasadnione m.in. wymaganiami zawodowymi stawianymi przed pracownikami. Należy jednak zwrócić uwagę, że wbrew przepisom dyrektywy wymagania zawodowe – jako przesłanka relatywizująca zasadę równego traktowania – nie zostały w kodeksie pracy bliżej dookreślone. Nie uwzględniono w szczególności unormowania, zgodnie z którym stawiany przed pracownikami wymóg zawodowy ma zachowywać proporcje w stosunku do jego znaczenia dla danej aktywności zawodowej. Znowelizowany kodeks pracy zawiera ponadto unormowania dotyczące tzw. uprzywilejowania wyrównawczego, umożliwiając przejściowe działania celem wyrównania szans wszystkich lub znacznej liczby pracowników wyróżnionych ze względu na religię, wyznanie lub inne kryteria niedopuszczalnej dyskryminacji.

Szczególne znaczenie z punktu widzenia prawa wyznaniowego ma dodany art. 18<sup>3b</sup> § 4. Zgodnie z jego brzmieniem nie stanowi naruszenia zasady równego traktowania w zatrudnieniu zróżnicowanie traktowania pracowników ze względu na religię lub wyznanie, „jeżeli w związku z rodzajem i charakterem działalności prowadzonej w ramach kościołów i innych związków wyznaniowych, a także organizacji, których cel działania pozostaje w bezpośrednim

związku z religią lub wyznaniem, religia lub wyznanie pracownika stanowi istotne, uzasadnione i usprawiedliwione wymaganie zawodowe”. Wyraźne uwzględnienie tego unormowania w znolizowanym prawie pracy – zgodnie z postanowieniami dyrektywy – nie pozostawia wątpliwości, że wejście Rzeczypospolitej Polskiej w struktury europejskie nie uniemożliwi zachowania tożsamości szkół i innych zakładów prowadzonych przez kościelne jednostki organizacyjne.

## PODSUMOWANIE

Dyrektywa z 27 listopada 2000 r. należy do niewielu aktów wspólnotowego prawa pochodnego, które w wyraźniejszy sposób odnoszą się do sytuacji prawnej Kościołów i innych związków wyznaniowych. Jest jednocześnie aktem podporządkowanym realizacji jednej z najistotniejszych idei współczesnych państw demokratycznych – zasadzie równouprawnienia bez względu na takie okoliczności, jak religia, światopogląd, pochodzenie, płeć, wiek czy niepełnosprawność. Zasada ta stanowi również jedną z podstaw statusu jednostki w prawie polskim (art. 32 Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.<sup>37</sup>), a w odniesieniu do stosunków pracy już wcześniej zaliczana była do podstawowych zasad polskiego prawa pracy. Dostosowanie prawa polskiego do wymogów określonych w dyrektywie – i innych wspólnotowych aktach normatywnych dotyczących zakazu dyskryminacji w zatrudnieniu – nie wiązało się więc z koniecznością zmiany zasad obowiązujących na gruncie tego zespołu unormowań. Przyniosło natomiast sprecyzowanie samego zakazu dyskryminacji poprzez wyróżnienie jej rodzajów i form oraz szczegółowe określenie sytuacji, które nie stanowią naruszenia zasady równego traktowania. Pozostaje co prawda wątpliwość, czy kazuistyczna jurydyzacja tej zasady jest najodpowiedniejszą drogą do zapewnienia jej właściwej

<sup>37</sup> Dz. U. nr 78, poz. 483.

realizacji<sup>38</sup>. Jeśli jednak przyjęto takie rozwiązanie, to dobrze się stało, że wyraźnie określono, iż nie stanowi naruszenia zasady równego traktowania różnicowanie pracowników ze względu na stawiane im wymagania zawodowe.

---

<sup>38</sup> Zob. M. Matey-Tyrowicz, *Zakaz dyskryminacji*, s. 595.

Pobrano ze strony [www.kul.polsow](http://www.kul.polsow)

ZDZISŁAW ZARZYCKI

KATEDRA PRAWA KOŚCIELNEGO I WYZNANIOWEGO  
UNIwersYTETU JagIELLOŃSKIEGO  
W LATACH 1945-2003<sup>1</sup>

1. LOSY KATEDRY PRAWA KOŚCIELNEGO I WYZNANIOWEGO

Wkrótce po wyzwoleniu Krakowa w 1945 r. Uniwersytet Jagielloński wznowił dość szybko działalność. Po prawie 5-letniej przerwie wojennej zaczęli przybywać do Krakowa nie tylko profesorowie i docenci z czasów przedwojennych, ale i młodszy przedstawiciele nauki. Wśród nowo przybyłych nie brakowało przedstawicieli z innych ośrodków naukowych, np. ze Lwowa, Wilna i Warszawy. W ten sposób szybko zostały obsadzone katedry historycznoprawne, a także zaliczana do nich Katedra Prawa Kościelnego.

W dniu 15 września 1945 r. obowiązki p.o. kierownika Katedry Prawa Kościelnego na Uniwersytecie Jagiellońskim ponownie objął przybyły z internowania wojennego ze Szwajcarii<sup>2</sup> prof. Adam Ve-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest jedynie przyczynkiem do szerszego opracowania tematu w przyszłości. W tekście użyto wyrażenia „prawo kościelne” na określenie prawa kanonicznego celem odróżnienia go od prawa wyznaniowego (świeckiego), choć część dokumentów archiwalnych z omawianego okresu posługuje się zamiennie terminami „prawo kanoniczne”, „prawo kościelne” i „prawo wyznaniowe”. Co do znaczenia tych terminów, zob. *Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lipca 2003 r.*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003<sup>2</sup>, s. 27-29.

<sup>2</sup> K. M. Bartel, *Adam Vetulani (20 III 1901-25 IX 1976)*, „Studia Historyczne”, 20(1977), z. 4, s. 667. W czasie II wojny światowej profesor-sierżant Adam Vetulani jako żołnierz 2. Dywizji Strzelców Pieszych, dowodzonej przez gen. B. Prugara-Ketlinga, znalazł się najpierw we Francji, z którą przeszedł cały szlak bojowy, a następnie w Szwajcarii, gdzie był internowany.

tulani<sup>3</sup>. Stanowisko to piastował aż do końca sierpnia 1948 r. Formalnie jednak kierownictwo Katedry Prawa Kościelnego UJ bezpośrednio po wojnie nie zostało obsadzone.

Wydaje się, że prof. A. Vetulani nie był dla ówczesnych władz państwowych „odpowiednim” kandydatem na kierownika Katedry Prawa Kościelnego UJ. Dlatego 13 lipca 1948 r. Tadeusz Silnicki<sup>4</sup>, wybitny badacz dziejów Kościoła w średniowiecznej Polsce, dotychczasowy profesor prawa kościelnego na Uniwersytecie Poznańskim, otrzymał nominację na profesora zwyczajnego prawa kościelnego, z jednoczesnym przeniesieniem na Uniwersytet Jagielloński w Krakowie<sup>5</sup>. W tym czasie była to już, niestety, jedyna w Polsce Katedra Prawa Kościelnego na świeckim uniwersytecie, wszystkie inne bowiem zostały zlikwidowane przez władze państwowe. Pomimo formalnej obsady kierownictwa Katedra Prawa Kościelnego UJ była skazana na unicestwienie. Najpierw władze socjalistycznej Polski starały się marginalizować rolę katedry, rozporządzeniem Ministra Oświaty z 23 lutego 1949 r. przekształcając ją w Katedrę Historii Prawa Kościelnego, a następnie likwidując w drodze zarządzenia Ministra Szkolnictwa Wyższego z 15 maja 1952 r.<sup>6</sup>

Przed wojną przy sześciu katedrach historycznoprawnych było tylko 2 asystentów. Po 1945 r. pojawiło się nowe pokolenie pracowników naukowych, ponadto – wobec zmienionych metod nauczania, zaprowadzenia obowiązkowych ćwiczeń dla studentów, seminariów,

---

<sup>3</sup> S. Grodziski, *Adam Vetulani (1901-1976). Nekrolog*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 29(1977), z. 1, s. 153-161. Adam Vetulani, począwszy od dnia 1 października 1928 r., wykładał prawo kościelne w UJ w charakterze zastępcy profesora. W dniu 14 lutego 1934 r. został profesorem nadzwyczajnym w Katedrze Prawa Kościelnego, a 12 kwietnia 1946 r. profesorem zwyczajnym. Po śmierci Stanisława Kutrzeby (7 stycznia 1946 r.) kierował Katedrą Historii Ustroju Polski UJ (formalnie od 2 stycznia 1947 r.), przemianowanej z czasem na Katedrę Historii Państwa i Prawa Polskiego, na której pozostał aż do momentu przejścia na emeryturę (1971).

<sup>4</sup> M. Patkaniowski, *Instytut Historyczno-Prawny Uniwersytetu Jagiellońskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze”, 1974, z. 47, s. 41n.

<sup>5</sup> K. Gołąb, *Tadeusz Silnicki. W 75-lecie urodzin i 50-lecie pracy naukowej*, „Prawo Kanoniczne”, 9(1967), nr 3-4, s. 349.

<sup>6</sup> W. M. Bartel, *Adam Vetulani*, s. 668.

opieki nad grupami studenckimi itp. – wzrosła liczba tzw. pomocniczych pracowników naukowych. W latach 1945-1952 katedry historycznoprawne mogły się poszczycić poważnymi osiągnięciami w zakresie kształcenia młodej kadry naukowej. Odbyło się kilka przewodów doktorskich i habilitacyjnych<sup>7</sup>.

Szczególnie wokół osoby prof. A. Vetulaniego zaczęło się gromadzić grono młodych talentów naukowych. Jednym z nich był Stanisław Roman. Jeszcze jako student, w styczniu 1946 r., został zatrudniony w Katedrze Prawa Kościelnego<sup>8</sup>. Najpierw na stanowisku młodszego asystenta, w 1949 r. starszego asystenta, a w 1951 r. adiunkta. W 1948 r. obronił pracę doktorską *Rozwój kościelnej separacji małżeńskiej do początku XIV w.*, która uzyskała wysokie noty recenzentów<sup>9</sup>. Po likwidacji Katedry Historii Prawa Kościelnego w 1952 r. znalazł się w Katedrze Historii Ustroju i Prawa Polskiego UJ, gdzie rozwijał swój warsztat naukowy.

Również Władysław Sobociński, ostatni uczeń prof. Stanisława Kutrzeby, związał swoje losy na pewien czas z Krakowem i Katedrą Prawa Kościelnego. W roku akademickim 1937/1938 został asystentem wolontariuszem przy Katedrze Historii Prawa Polskiego UJ. Po wojnie z dniem 1 września 1945 r. został mianowany starszym asystentem w Katedrze Prawa Kościelnego, a od 1 grudnia 1945 r. był już adiunktem<sup>10</sup>. Po śmierci mistrza opiekę naukową nad nim roztoczył prof. A. Vetulani<sup>11</sup>. W dniach 25-28 czerwca 1949 r. Sobociński habilitował się na podstawie pracy *Historia rządów opiekuńczych w Polsce* (Poznań 1949)<sup>12</sup>. Pomimo pozytywnych recenzji i jednoznacznej uchwały Rady Wydziału Prawa UJ habilitacja została za-

<sup>7</sup> M. Patkaniowski, *Instytut Historyczno-Prawny*, s. 42-43.

<sup>8</sup> A. Vetulani, *Stanisław Roman (1918-1965)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 18(1966), z. 1, s. 309-314.

<sup>9</sup> Por. L. Łysiak, *Bibliografia prac Stanisława Romana*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 18(1966), z. 1, s. 314-318.

<sup>10</sup> S. Grodziski, *Władysław Sobociński (1913-1995)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 49(1997), z. 1-2, s. 379-383.

<sup>11</sup> Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, ul. Gołębia 9 (dalej: Arch. UJ), sygn. S.II. 619.

<sup>12</sup> Opublikowana w „Czasopiśmie Prawno-Historycznym” (2(1949), s. 227-351).

twierdzona dopiero w dniu 9 kwietnia 1951 r. W 1950 r. został jednakże przeniesiony do Katedry Historii Ustroju i Prawa Polskiego UJ, gdzie powierzono mu kierowanie ćwiczeniami seminaryjnymi, a od 1 września 1951 r. powołano go na stanowisko kontraktowego zastępcy profesora w tej katedrze<sup>13</sup>.

Od wiosny 1945 r. początkowo wykłady, a później seminaria, przez kilka miesięcy prowadził doc. dr Jakub Sawicki, którego po wyzwoleniu los chwilowo rzucił do Krakowa<sup>14</sup>. Szybko jednak powrócił do stolicy, gdzie objął stanowisko profesora historii prawa w Uniwersytecie Warszawskim.

W maju 1947 r. szeregi wykładowców prawa kościelnego i wyznaniowego w UJ zasilili także przybyli ze Lwowa ks. dr Piotr Kałwa<sup>15</sup>. Jego habilitacja z zakresu prawa kościelnego za zgodą Ministra Oświaty została przeniesiona z Uniwersytetu Lwowskiego na Wydział Prawa UJ<sup>16</sup>. W 1948 r. na Katedrze Prawa Kościelnego pracował ponadto asystent wolontariusz dr Marian Makomaski<sup>17</sup>.

Gdy w 1952 r. po reorganizacji studiów prawniczych zlikwidowano Katedrę Historii Prawa Kościelnego UJ, dotychczasowi pracownicy naukowcy zasilili albo sąsiednie katedry, albo przenieśli się do innych ośrodków naukowych. Profesor T. Silnicki został przydzielony do zespołowej Katedry Powszechnej Historii Państwa i Prawa UJ<sup>18</sup>, doc. dr W. Sobociński przeszedł na Katedrę Historii Ustroju i Prawa Polskiego UJ (1958 r. ostatecznie osiadł w Warsza-

---

<sup>13</sup> Z dniem 29 października 1957 r. przeniósł się do Katedry Historii Państwa i Prawa Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>14</sup> Kontynuował tu prace nad *Concilia Poloniae*, czego owocem było dzieło (I tom) *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 roku* (Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce, nr 8), Kraków 1945, ss. 56. Por. M. Sadek, Ch. Wójcik, *Jakub Sawicki 1899-1979*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 33(1981), z. 1, s. 251; F. Pasternak, *Szkic biograficzny i bibliografia prac naukowych prof. Jakuba Sawickiego*, „Prawo Kanoniczne”, 21(1978), nr 1-2, s. 195-221.

<sup>15</sup> Stosowna uchwała Rady Wydziału Prawa UJ została podjęta na posiedzeniu Rady Wydziału 21 maja 1947 r.

<sup>16</sup> Arch. UJ, sygn. S III, Kałwa Piotr.

<sup>17</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 11, Odpowiedzi na ankietę z dnia 29 stycznia 1949 r. o zdolności zakładów szkół akademickich do badawczej pracy naukowej.

<sup>18</sup> M. Patkaniowski, *Instytut Historyczno-Prawny*, s. 42.



wie), podobnie adiunkt dr S. Roman. W takim stanie rzeczy po 1952 r. w zasadzie tylko trzy katedry na Wydziale Prawa UJ reprezentowały nauki historycznoprawne, tj. Katedra Powszechnej Historii Państwa i Prawa, Katedra Państwa i Prawa Polskiego i Katedra Prawa Rzymskiego<sup>19</sup>.

Przez 30 lat (1952-1982) kanonistyka i prawo wyznaniowe nie miały osobnej jednostki organizacyjnej w Uniwersytecie Jagiellońskim. Dopiero dzięki staraniom prof. dr. hab. Wojciecha Bartła, dziekana Wydziału Prawa i Administracji UJ w latach 1981-1987, odtworzono na Wydziale Prawa i Administracji UJ jednostkę zajmującą się prawem kościelnym i wyznaniowym, tj. Zakład Historii Prawa Kościelnego<sup>20</sup>. Pismo o przywrócenie zakładu o tej nazwie w dniu 9 grudnia 1982 r. prof. Wojciech Bartel skierował do Senatu UJ<sup>21</sup>, który 22 grudnia tego roku jednogłośnie podjął stosowną uchwałę<sup>22</sup>. Pierwszym kierownikiem zakładu z dniem 1 lutego 1983 r. został prof. Bartel<sup>23</sup>.

Dziesięciolecie działalności zakładu stworzyło warunki do przywrócenia nauce prawa kanonicznego i wyznaniowego należnych ram

---

<sup>19</sup> W 1955 r. w „Zeszytach Naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego” (z. 1), przedstawiono działalność tychże katedr, ale, niestety, brak wzmianki na temat badań nad prawem kościelnym i wyznaniowym. Sprawozdanie przedstawili w imieniu swoich katedr – w kolejności już zaznaczonej – odpowiednio L. Pauli (s. 174-175), S. Grodziski (s. 175-177) i W. Osuchowski (s. 173-174).

<sup>20</sup> Arch. UJ, sygn. SV Sog/29.

<sup>21</sup> Archiwum PAN, Kraków, ul. Św. Jana 26 (dalej: Arch. PAN), sygn. 2/11, Sprawy Katedry Historii Prawa Kościelnego. Prof. Bartel pisał, że „utworzenie w strukturze Instytutu Historyczno-Prawnego Zakładu Prawa Kościelnego, który w zakresie swych zainteresowań włączyłby historię nie tylko prawa kościelnego Kościoła Rzymsko-Katolickiego, lecz także innych Kościołów Chrześcijańskich, z uwagi na wielowyznaniowy charakter społeczeństwa polskiego w dalszej i bliższej przeszłości, wydaje się rzeczą celową. Instytut Historyczno-Prawny jest w stanie obsadzić tę placówkę naukowo-badawczą, której istnienie jest również uzasadnione względami dydaktycznymi i zainteresowaniem studentów. Proponuje się utworzenie Zakładu, a nie Katedry z uwagi na to, że dyscyplina „prawo kościelne” nie wchodzi w obręb przedmiotów podstawowych przewidzianych obowiązującym programem studiów prawniczych. Ponadto kilku pracowników naukowych Instytutu Historyczno-Prawnego uprawia tę dyscyplinę, prowadząc w tym zakresie własne badania naukowe”.

<sup>22</sup> Arch. UJ, sygn. SV Sog. 11, Protokoły Senatu za okres 15 IX 1982-16 III 1983.

<sup>23</sup> Arch. PAN, sygn. 2/11, Sprawy Katedry Historii Prawa Kościelnego.

organizacyjnych w postaci Katedry Historii Prawa Kościelnego. Również i tym razem, na wniosek prof. W. M. Bartła, Senat UJ podjął stosowną uchwałę 23 października 1991 r.<sup>24</sup> Jej kierownictwo oddano oczywiście w ręce prof. Bartła, legitymującego się znacznym dorobkiem naukowym w tej dyscyplinie<sup>25</sup>.

Po śmierci prof. Wojciecha M. Bartła († 2 września 1992 r.) kierownikiem Katedry Historii Prawa Kościelnego został jeden z ostatnich uczniów prof. Vetulaniego prof. dr hab. Waław Uruszczak. W pierwszych latach po reaktywacji katedry nie zatrudniano młodszych pracowników naukowych. Dopiero w latach 1989-1999 na stanowisku asystenta pracował mgr Paweł Kuglarz, a po jego odejściu dr Zdzisław Zarzycki (od 1 października 1999 r.).

Z inicjatywy prof. Waława Uruszczaka w końcu 2001 r. Senat UJ podjął uchwałę o zmianie nazwy Katedry Historii Prawa Kościelnego na Katedrę Prawa Kościelnego i Wyznaniowego<sup>26</sup>. Nowa nazwa wierniej odzwierciedla uprawiane przez jej pracowników dziedziny badawcze oraz wychodzi naprzeciw potrzebom dydaktycznym stawianym w Uniwersytecie Jagiellońskim. W roku 2002 na serwerze uniwersyteckim uruchomiono stronę internetową katedry<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Arch. UJ, sygn. SV Sog/31, s. 16, pkt. 10c. Stosowne pismo w dniu 30 września 1991 r. prof. Bartel skierował – za pośrednictwem dziekana prof. J. Majchrowskiego – do Rady Wydziału Prawa UJ z prośbą o przywrócenie Katedry Historii Prawa Kościelnego. W piśmie przewodnim uzasadniał, że „Jej przywrócenie wypełnia poważną lukę istniejącą zarówno w dydaktyce, jak i pracy naukowo-badawczej w polskiej historii prawa”. Na posiedzeniu Senatu UJ sprawę referował ówczesny prodziekan Wydziału Prawa UJ ds. Ogólnych prof. W. Uruszczak. Zarządzeniem nr 40 Rektora UJ z dnia 27 listopada 1991 r. na podstawie §§ 32 i 33 Statutu UJ oraz uchwały Senatu UJ z dnia 23 października 1991 r. dotychczasowy Zakład Historii Prawa Kościelnego przekształcono w samodzielną Katedrę Historii Prawa Kościelnego. Siedzibę Katedry zlokalizowano przy ul. Gołębiej 9 w Krakowie.

<sup>25</sup> *Dawne prawo i myśl prawnicza. Prace historyczno-prawne poświęcone pamięci Wojciecha Marii Bartła*, red. J. Malec, W. Uruszczak, Kraków 1995. Bibliografię prac drukowanych profesora W. M. Bartła zestawiał P. Kuglarz (s. 17-25).

<sup>26</sup> Senat UJ stosowną uchwałę podjął 21 grudnia 2001 r., a w jej wykonaniu rektor UJ prof. Franciszek Ziejka 4 stycznia 2002 r. wydał zarządzenie nr 1.

<sup>27</sup> Adres internetowy Katedry Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ: <http://www.law.uj.edu.pl/users/kpkiw>.

## 2. NAUKA PRAWA KOŚCIELNEGO I WYZNANIOWEGO

W latach 1945-1948 w Katedrze Historii Prawa Kościelnego UJ – niezależnie od obowiązków dydaktycznych – podejmowano badania nad nauką prawa kościelnego i jego historią, zarówno powszechnego, jak i partykularnego w Polsce. Prowadzono również badania nad współczesnym prawem kościelnym i wyznaniowym w Polsce i na świecie. Po likwidacji katedry prace nad prawem kościelnym i wyznaniowym w UJ nie zanikły, lecz prowadzono je w pozostałych katedrach historycznoprawnych: Historii Ustroju i Prawa Polskiego oraz Powszechnej Historii Państwa i Prawa<sup>28</sup>. Niemniej, w czasach Polski Ludowej obiektywne badania historyczne nad Kościołem, prawem kościelnym i prawem wyznaniowym nie należały do tematów popieranym przez ówczesną władzę<sup>29</sup>.

Apolityczność wykładowców i obiektywizm w przekazywaniu wiedzy nie leżały w kanonie wymagań stawianych kadrze naukowej socjalistycznego państwa<sup>30</sup>. Władzy nie podobało się, że profesoria T. Silnicki i A. Vetulani – zgodnie z wykazem pracowników naukowych Wydziału Prawa i Administracji UJ, z uwzględnieniem pochodzenia społecznego i przynależności politycznej na rok 1950 – byli bezpartyjni<sup>31</sup>. Wraz z nasileniem stalinowskich metod rządzenia w Polsce również uczeni tej rangi co prof. A. Vetulani i prof. T. Silnicki podlegali różnorodnym formom szykan. „W okresie szczególnego natężenia stalinowskiego reżimu «odstawiono na boczny tor» i skazano na wegetację ludzi, którzy stanowią dumę nauki polskiej

<sup>28</sup> Od roku akademickiego 1970/1971 katedry historycznoprawne tworzyły Instytut Historyczno-Prawny.

<sup>29</sup> W. URSZCZAK, *Adam Vetulani (1901-1976) – historyk prawa kanonicznego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 50(1998), z. 1, s. 182.

<sup>30</sup> Arch. UJ, sygn. S II 619, Adam Vetulani – akta osobowe. Teczka osobowa prof. Vetulaniego zawiera m.in. poufną opinię-pismo (nr 143/KD/pfn. 55) na jego temat: „Według opinii studentów, prof. Vetulani stara się swym wykładom nadać ujęcie marksistowskie – są to jednakże jeszcze próby niezupełnie zadowolające”. Pismo tej treści na potrzeby Polskiej Akademii Nauk podpisali w dniu 26 marca 1955 r. kierownik Oddziału Kadr UJ Zdzisław Łopatka i rektor UJ prof. dr Teodor Marchlewski.

<sup>31</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 29.

w kraju i za granicą. [...] Wśród uczonych tych znajduje się również – aby pozostać w kręgu osób znajomych – znakomity historyk prawa i kanonista prof. Tadeusz Silnicki”. Tak pisał doc. dr M. Cieślak na łamach „Dziennika Polskiego”, broniąc pozycji ówczesnych krakowskich kanonistów i znawców prawa wyznaniowego<sup>32</sup>.

W pierwszym dziesięcioleciu po wojnie prof. T. Silnicki oddał się intensywnym badaniom naukowym. Spod jego pióra wyszło szereg cennych prac. Bardzo aktualne stały się badania nad początkami państwa polskiego i polskiego Kościoła (*Rola dziejowa św. Wojciecha* w 1947 r., „Przegląd Zachodni”, 3(1947), nr 4, s. 292-307). Tematyce „milenijnej” poświęcił studium omawiające czasy chrztu Polski na tle ówczesnych wydarzeń politycznych, kulturalnych i działalności osób współczesnych. W związku z tą problematyką naukową uwaga prof. T. Silnickiego skoncentrowała się na arcybiskupie Jakubie Śwince (*Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, ss. 311 – wspólnie z Kazimierzem Gołębem) i prymasie Mikołaju Trąbie<sup>33</sup>, pierwszym kodyfikatorze polskiego ustawodawstwa synodalnego z 1420 r. (kodyfikacja wieluńsko-kaliska)<sup>34</sup>. Do tej grupy badawczej należy też praca *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*<sup>35</sup>, pierwsze tego typu studium w polskiej literaturze historycznoprawnej. Także pionierska praca *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV* (Warszawa 1953, ss. 408) została przychylnie przyjęta w świecie nauki. Podobną ocenę zyskała publikacja *Kościół a zasada swobodnej dyspozycji własności ziemskiej w Polsce wieków średnich* („Życie i Myśl”, 1(1950), z. 3/4, s. 327-342). Biografia prac krakowskiego kanonisty prof. Władysława Abrahama stanowi ukoronowanie kilku artykułów, jakie swemu mistrzowi poświęcił<sup>36</sup>. Również problematyka wyznaniowa była przedmiotem zainteresowania tego uczonego, choć w nieco mniejszym zakresie.

<sup>32</sup> M. Cieślak, *Naprawić krzywdę wyrządzoną nauce*, „Dziennik Polski”, 12(1956), nr 267, s. 4.

<sup>33</sup> T. Silnicki, *Grunwald a Mikołaj Trąba*, „Dziś i Jutro”, 10(1954), nr 29(451), s. 4; T. Silnicki, *Arcybiskup Mikołaj Trąba*, Warszawa 1954, ss. 203.

<sup>34</sup> J. Sawicki, *Śp. Prof. dr Tadeusz Silnicki (5 X 1889-18 XII 1968)*, „Prawo Kanoniczne”, 13(1970), nr 3-4, s. 280-282.

<sup>35</sup> T. Silnicki, „Życie i Myśl”, 2(1951), z. 3/4, s. 298-323, z. 5/6, s. 580-624.

Problematyką wolności sumienia i wyznania w Polsce w przeszłości dalszej i bliższej zajął się także Władysław Sobociński<sup>37</sup>. Nie bez znaczenia była i w tym przypadku naukowa opieka A. Vetulaniego. Wspólnie z Z. Kaczmarczykiem napisał *Zagadnienie suwerenności państwowej i wolności sumienia w Polsce XV-XVI w.*<sup>38</sup> Jego dorobek naukowy został „dostrzeżony” przez ówczesnych decydentów państwowych i partyjnych i w dniu 30 listopada 1954 r. otrzymał nagrodę Ministra Szkolnictwa Wyższego za pracę *Walka o wolność sumienia w Polsce*. Będąc pracownikiem Oddziału PAN w Krakowie do 1958 r., poszerzył swoje pole badawcze nad tolerancją religijną w Polsce XVI w.<sup>39</sup>

Niestety, żadnej poważnej nagrody za swój wkład do nauki polskiej i światowej od władz PRL-u nie otrzymał prof. Adam Vetulani, mimo że jego dorobek naukowy liczy 338 prac ogłoszonych drukiem, z czego przeszło 100 dotyczy szeroko pojętej kanonistyki i historii prawa wyznaniowego<sup>40</sup>. Ponad 40 z nich zostało napisanych w językach obcych, głównie francuskim i niemieckim. Główną dziedziną

---

<sup>36</sup> T. Silnicki, *Władysław Abraham (1860-1941)*, „Życie i Myśl”, 1(1950), z. 1/2, s. 89-135, z. 3/4, s. 280-315.

<sup>37</sup> Zob. G. Bałtrusajtys, *Bibliografia prac naukowych prof. dr. Władysława Sobocińskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 38(1986), z. 1, s. 1-26.

<sup>38</sup> Praca została opublikowana w: *Zagadnienia prawne Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Materiały Sesji Naukowej PAN, dnia 4-9 lipca 1953 r.* (red. K. Opalek, t. 2, Warszawa 1954, s. 351-401) i tamże *Uwagi dotyczące referatu zgłoszonego drogą korespondencyjną*, s. 417-418.

<sup>39</sup> W kolejnych latach opublikował: *Memoriał Jana Ostroroga a początki reformacji w Polsce* („Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 3(1958), s. 9-52), *Memoriał Jana Ostroroga a początki reformacji w Polsce, cz. II* („Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 4(1959), s. 35-80), *Z badań nad tolerancją i wolnością sumienia w Polsce (w związku z książką Z. Ogonowskiego)* („Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 4(1959), s. 175-185). H. Izdebski (*Władysław Sobociński – życie i dzieło*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 38(1986), z. 1, s. 4) podaje, że W. Sobociński napisał monografię o wolności sumienia i wyznania w Polsce XVI w., ale jej nie opublikował.

<sup>40</sup> W. M. Bartel, *Adam Vetulani (W pięćdziesięciolecie pracy naukowej)*, „Analecta Cracoviensia”, 7(1975), s. 159n.; *Bibliografia prac Adama Vetulaniego za lata 1923-1973*, zestawił J. Malec, „Analecta Cracoviensia”, 7(1975), s. 203-221; W. Uruszczaek, *Bibliografia prac profesora Adama Vetulaniego († 1976). Uzupełnienia z lat 1974-1990*, „Analecta Cracoviensia”, 28(1996), s. 637-641.

badan prof. Adama Vetulaniego w zakresie powszechnego prawa kanonicznego były studia źródłoznawcze nad pierwotnym kształtem Dekretu Gracjana oraz zbiorem dekretów papieskich. Do jego osiągnięć należy ustalenie pierwotnego kształtu tego dzieła. Uznanie międzynarodowe zyskały mu badania nad elementami prawa rzymskiego w Dekrecie Gracjana oraz odważne hipotezy w sprawie daty jego powstania, przesuując je z 1151 na 1120 r. Potwierdzenia swej hipotezy bronił i uzasadniał w pracach nad innymi XII-wiecznymi „skróconymi” Dekretu: *Abbreviatio Parisiensis* oraz *Abbreviatio Omniboni*<sup>41</sup>.

Prace te przyniosły mu wyróżnienie w postaci doktoratów honorowych uniwersytetów w Strasburgu (1959), Nancy (1961) i w Pécis (1972) oraz członkostwo licznych towarzystw naukowych z prestiżową Bolońską Akademią Nauk na czele (1961). Również Stolica Apostolska doceniła wkład polskiego uczonego w badania nad prawem kanonicznym i nadała mu Komandorię Piani Ordinis (1974). Badania prof. A. Vetulaniego obejmowały zarówno prawo kanoniczne powszechne, jak i partykularne polskie oraz instytucje kościelne, w tym osobowe prawo małżeńskie<sup>42</sup>.

Według tego uczonego prawo polskie i polska kultura prawna od chwili chrztu w 966 r. pozostawała pod wpływem prawa kanonicznego i kościelnej kultury prawnej. Dzięki badaniom nad średniowiecznymi rękopisami prawniczymi, głównie kanonistycznymi (przechowywanymi w bibliotekach polskich), prof. A. Vetulani wykazywał nierozzerwalne związki kulturowe Polski z chrześcijańską Europą Zachodnią<sup>43</sup>, co starała się wyrugować lub zminimalizować ówczesna propaganda socjalistycznego państwa.

<sup>41</sup> *Dzieło dekretysty Omnibona w rękopisie Biblioteki Miejskiej w Cambrai* opublikowane zostało w „*Analecta Cracoviensia*” (4(1972), s. 239-266).

<sup>42</sup> *Władze niemieckie wobec zawierania małżeństw robotników polskich wywiezionych na prace do Trzeciej Rzeszy* (wraz z A. Cichonim), „*Czasopismo Prawno-Historyczne*”, 12(1960), z. 1, s. 235-256; *La forme de la célébration du mariage en Pologne. Mélanges en l'honneur de S.E. le Cardinal André Jullien, Ancien Doyen du Tribunal de la Rote*, „*Revue de droit canonique*”, 10/11(1961), s. 273-294.

<sup>43</sup> Zob. *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury prawniczej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 9(1966), nr 1-2(33-34), s. 29-51; *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury prawniczej*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1, Lublin 1969, s. 391-421; *Wkład diecezji krakow-*

Obchody millennium chrztu Polski były zatem dogodnym czasem do przedstawienia wkładu Kościoła w rozwój kultury narodu polskiego. Również okres okupacji hitlerowskiej był tematem rozważań naukowych Vetulaniego. Szczególną uwagę zwrócił na działalność metropolity krakowskiego, gorliwego obrońcy polskość, kardynała Adama Stefana Sapiehy<sup>44</sup>. Trwałość osiągnięć Adama Vetulaniego i niesłabnące zainteresowanie jego pracami naukowymi znalazły potwierdzenie w postaci wydanych w latach 1990 i 1991 przez brytyjskie wydawnictwo „Variorum” dwóch zbiorów prac z historii prawa kanonicznego i instytutacji kościelnych<sup>45</sup>.

Kontynuatorem prac nad kanonistyką w krakowskiej uczelni był prof. W. M. Bartel<sup>46</sup>. U szczytu swojej kariery naukowej – zapewne pod wpływem prof. A. Vetulaniego – rozpoczął badania nad historią prawa kościelnego<sup>47</sup>. Zainteresował się głównie dziejami Wydziału Teologicznego UJ, a zwłaszcza historią krakowskiej kanonistyki<sup>48</sup>.

---

*skiej w rozwój kultury narodu polskiego. Sesje naukowe Tysiąclecia, Wawel-Kraków, 7 maja 1966, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensis”, 1966, nr 5-6, s. 104-110.*

<sup>44</sup> *Księżę Metropolita Krakowski*, „Tygodnik Warszawski”, 1946, nr 7(14); *Metropolita Sapieha a Kuria Rzymska (1939-1943)*, „Tygodnik Powszechny”, 1971, nr 40(1187); *U źródeł prawnej legendy. O rzekomym spaleniu przez Metropolitę Sapiehe Encykliki Piusa XII*, „Tygodnik Powszechny”, 1973, nr 16(1265).

<sup>45</sup> A. Vetulani, *Sur Gratien et les Décrétales*, ed. par W. Uruszczak, préf. A. Gouron, Variorum, Aldershot (Hampshire) 1990, ss. IX+323; A. Vetulani, *Institutiones de l'Eglise et canonistes au Moyen Age. De Strasbourg à Cracovie*, éd. par W. Uruszczak, préf. W. Uruszczak, Variorum, Aldershot (Hampshire) 1991, ss. 328.

<sup>46</sup> S. Grodziski, *Wojciech Bartel 1923-1992*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 44(1992), z. 1-2, s. 221-223.

<sup>47</sup> Działalności naukowej W. M. Bartla poświęcona została księga pamiątkowa, zob. przyp. 49. Por. W. Uruszczak, Z. Zarzycki, *Wojciech Maria Bartel (1923-1992)*, w: *Złota Księga Uniwersytetu Jagiellońskiego. Suplement*, red. W. Walecki, Kraków 2004, s. 13-18.

<sup>48</sup> *Z dziejów kanonistyki na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w XVIII w.*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 19(1966), nr 2, s. 114-131; *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego na przelomie dwóch wieków (od połowy XIX w. do końca I wojny światowej)*, „Analecta Cracoviensia”, 1(1969), *Przyczynek do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego jako ośrodka naukowego Metropolii Krakowskiej za czasów II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, „Analecta Cracoviensia”, 3(1971), s. 423-437.

Do tego samego nurtu badawczego należy zaliczyć artykuł *Naukowy mecenat Adama Stefana Sapiiehy* opublikowany w *Księżde sapiieżyńskiej* (red. J. Wolny, t. 1, Kraków 1982, s. 205-241)<sup>49</sup>. W sumie w swoim naukowym dorobku prof. Bartel posiada ponad 150 prac drukowanych, z czego ponad 20 dotyczy historii Kościoła w Polsce i w Europie oraz wolności religijnej. Wśród nich znalazły się m.in. *Dekret Gracjana w świetle najnowszych badań*<sup>50</sup>, *Z dawniejszej i bliższej przeszłości konkordatów*<sup>51</sup>, *Biskup Pelczar jako prawnik*<sup>52</sup>, *Problemi di storia della fonti di diritto canonico in Polonia nel secoli X-XIII*<sup>53</sup>.

Prof. Bartel interesował się również szeroko pojętym stosunkiem państwa polskiego do Kościoła, czego efektem było studium *The State and Christian Religions in Poland from the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries*<sup>54</sup>. Już po śmierci profesora Gerard Noodt Instituut w Nijmegen opublikował jego rozprawę *Kirche und Staat in Polen in den Jahren 1944-1989* (Nijmegen 1993, ss. 31), która wnosi nowe wątki do stanu badań nad najnowszą historią Kościoła polskiego. Prof. Bartel jest także autorem kilkunastu biogramów polskich kanoników do wydawnictw bibliograficznych i encyklopedycznych, krajowych i zagranicznych<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Zob. też: *Bibliografia: J. Bieniarzówna, Wojciech Maria Bartel, 1923-1992*, w: *Dawne prawo i myśl prawnicza. Prace historyczno-prawne poświęcone pamięci Wojciecha Marii Bartla*, red. J. Malec, W. Uruszczak, Kraków 1995, s. 7-13.

<sup>50</sup> „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze”, 1968, z. 37, s. 103-108.

<sup>51</sup> „Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych. Oddział PAN w Krakowie”, 14(1970), s. 532-533.

<sup>52</sup> *Materiały z sesji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego J.S. Pelczara. 21 III 1974*, Rzym 1975, s. 32-45, 58-60.

<sup>53</sup> *Atti della nona Settimana Internazionale di studio Mendola. 28 Augusto – 2 settembre 1983. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali*, Milano 1986, s. 311-327.

<sup>54</sup> Opublikowane w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium at the Vatican*, Florence 1983, s. 827-842.

<sup>55</sup> M.in. profesorów: Mateusza Józefa Kolendowicza i Wawrzyńca Alfonsa Karyńskiego, biskupów Michała Ignacego Kunickiego, Jana Klemensa Gołaszewskiego i Aleksandra Kazimierza Horaina, ks. prof. Kazimierza Jarmundowicza, kanoników – krakowskiego Adama Tomasza Paszkowicza, a także Augustyna Karola Boromeusza Lipieńskiego i Ignacego Józefa Peńko, archidiacona Józefa Olechowskiego h. Ratuld; ks. Teodora Ostrowskiego, kapelanów – Piotra Tomasza Borgiasza Pękalskiego i Antoniego Rozwadowskiego.



Problemy badawcze określone przez poprzedników z powodzeniem realizuje prof. Wacław Uruszczak, systematycznie rozszerzając wachlarz zainteresowań naukowych m.in. na współczesne prawo wyznaniowe<sup>56</sup>. Dyskusje nad polskim konkordatem w latach 90. nie pozostały bez wpływu na jego zainteresowania naukowe. Tej problematyce prof. Uruszczak poświęcił m.in. *Konkordat nadziei. Refleksje o znaczeniu Konkordatu z 1993 r. dla Państwa Polskiego*<sup>57</sup>, a także *Konkordat z 1993 r.*<sup>58</sup> Jego zdaniem konkordat jest owocem i przejawem normalizacji stosunków państwo–Kościół oraz poważnym wskaźnikiem demokratyzacji życia publicznego w kraju.

Prof. Uruszczak zajmuje się także średniowiecznym prawem kanonicznym, czego rezultatem są prace: *L'oeuvre d'Omnebene dans le ms 602 de la Bibliothèque Municipale de Cambrai (Dzieło w rękopisie 602 w Bibliotece Miejskiej w Cambrai)*<sup>59</sup> i *Collectio authenticarum dans le manuscrit 89 de la Bibliothèque du Chapitre de Cracovie (Zbiór autentyków w rękopisie 89 w Bibliotece Kapitułnej w Krakowie)*<sup>60</sup>. Kolejne dwie rozprawy tego uczonego, tj. *Les juges délégués du pape et la procédure romano-canonique à Reims dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle (Papiescy sędziowie delegowani a procedura rzymsko-kanoniczna w Reims w drugiej połowie XII w.)*<sup>61</sup> oraz *Une polémique juridique entre deux savants français au XII<sup>e</sup> siècle. Contribution aux recherches sur le concept du mariage-contrat (Polemika dwóch uczonych francuskich z XII w. Przyczynek do badań nad pojęciem kontraktu małżeńskiego)*<sup>62</sup>, zostały przyjęte z uznaniem w zachodnioeuropejskiej kanonistyce. Rów-

<sup>56</sup> *Prawo wyznaniowe*, wprowadzenie i oprac. W. Uruszczak, Kraków: Wydawnictwo Centrum Prawne 1997; *Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów*, Zakamycze 2003, ss. 623 (wspólnie z Z. Zarzyckim).

<sup>57</sup> Praca opublikowana w: *Rola i znaczenie Konkordatu z 1993 r.*, red. J. Dyduch, Kraków: Oficyna Wydawnicza PAT 1994, s. 53-67.

<sup>58</sup> „Ateneum Kapłańskie”, 1996, nr 524, s. 73-81.

<sup>59</sup> Praca opublikowana w: *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto 21-25 August 1972 (Monumenta Iuris Canonici – series C: Subsídia)*, Toronto 1976, s. 11-26 (wspólnie z Adamem Vetulanim).

<sup>60</sup> Praca opublikowana w: „*Révúe de droit canonique*”, 30(1980), s. 364-381 (wspólnie z Adamem Vetulanim).

<sup>61</sup> Praca opublikowana w: „*Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis*”, 53(1985), s. 25-41.

niez dzieje ustawodawstwa kościelnego w średniowiecznej Polsce znalazły swoje miejsce na warsztacie badawczym prof. Uruszczaka<sup>63</sup>. W łączności z tematyką kościelną pozostaje też publikacja *Proces czarownicy w Nowym Sączu w 1670 r. Z badań nad miejskim procesem karnym czasów nowożytnych*<sup>64</sup>.

Z kolei owocem badań mgra P. Kuglarza nad problematyką konkordatową w Niemczech i we współczesnej Polsce są artykuły *Konkordat Stolicy Apostolskiej z III Rzeszą na tle stosunków między państwem i Kościołem w Niemczech od początku XIX w. do połowy XX w.*<sup>65</sup>, *Kirche in Sozialismus und Demokratie*<sup>66</sup> oraz *Małżeństwo konkordatowe. Analiza prawnoporównawcza zawarcia małżeństwa w prawie kanonicznym i w prawie polskim. Rozważania na tle konkordatu z 28 lipca 1993 r.*<sup>67</sup>

W latach 90. w ramach Katedry Historii Prawa Kościelnego nadal prowadzone były badania naukowe nad prawem kościelnym w dawnej Polsce z uwzględnieniem dziejów Kościoła w Europie. Osobną dziedziną badawczą w katedrze stała się tematyka wyznaniowa, w tym także sytuacja prawna Kościoła w systemach totalitarnych na przykładzie III Rzeszy oraz Europy Wschodniej w latach 1948-1956. Z czasem (1994) pogłębione badania objęły historię źródeł średniowiecznego prawa kościelnego, małżeńskie prawo wyznanio-

---

<sup>62</sup> Praca opublikowana w: *Récueil de mémoires et des travaux publiés par la Société Histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit Ecrit*, vol. XIII, 1985, s. 31-56.

<sup>63</sup> *Ustawodawstwo synodalne Kościoła katolickiego w Polsce w XIII i XIV w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 51(1999), z. 1-2, s. 97-148.

<sup>64</sup> Praca opublikowana w: *Historia prawa – Historia kultury. Liber Memorialis Vitoldo Maisel dedicatus*, red. E. Borkowska-Bagieńska, H. Olszewski, Poznań 1994 (Prace Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, t. 1), s. 193-203.

<sup>65</sup> „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Prawnicze”, 1992, nr 3, z. 141, s. 7-36.

<sup>66</sup> *Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Polen nach den Zweiten Weltkrieg*, hrsg. T. Goppel: *Aus der Vielfalt des Vergänglichen. Festschrift für Wilhelm Blum*, Regensburg 1993, s. 107-113.

<sup>67</sup> Kraków: Staromiejska Oficyna Wydawnicza 1994, ss. 85 (wspólnie z Fryderykiem Zollem).

we, prawne modele stosunków państwo–Kościół oraz konkordat polski z 28 lipca 1993 r.<sup>68</sup> W 1996 r. realizowano kolejne tematy badawcze: źródła prawa kanonicznego powszechnego i partykularnego, historię nauki prawa kanonicznego (średniowieczna dekretyka i dekretalistyka), małżeńskie prawo kanoniczne i wpływ kanonistyki na rozwój polskiej kultury prawnej. W 1997 r. zadania badawcze rozszerzono na proces rzymskokatolickich Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce oraz status prawny organizacji katolickich. Wydaje się, że tematyka wyznaniowa zaczyna wyraźnie dominować wśród podejmowanych w katedrze badań w początkach XXI w. Problematyką kościelną i wyznaniową w Uniwersytecie Jagiellońskim zajmowali się też – i zajmują się nadal – inni krakowscy historycy prawa<sup>69</sup> (lub prawnicy), ale raczej „przy okazji” innych badań.

### 3. NAUCZANIE PRAWA KOŚCIELNEGO I WYZNANIOWEGO

Po zakończeniu II wojny światowej istniały śmiało plany rozbudowy Katedry Prawa Kościelnego, o czym świadczy liczba i różnorodność prowadzonych wykładów. Program studiów prawniczych z 1920 r. dla studentów II roku przewidywał do obowiązkowego zaliczenia 30 godzin wykładów z prawa kościelnego i 20 godzin z prawa małżeńskiego w każdym z trzech trymestrów. Program ten realizowano w UJ z powodzeniem do 1946 r. W roku akademickim 1945/1946 na I roku studiów prawniczych (w trymestrach 1-3) oprócz wykładów z prawa kościelnego obowiązywało 20 godzin ćwiczeń seminaryjnych. Z tego przedmiotu zajęcia prowadził doc. Jakub Sawicki<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Akta Katedry, sygn. Ds. I/5/94.

<sup>69</sup> Na uwagę zasługują badania prof. S. Grodzkiego m.in. nad ustrojem XIX w. Galicji, który przy tej okazji nie pominął panujących tam stosunków religijnych (np. *Gubernium lwowskie a kuria krakowska po pierwszym rozbiórce Polski*, „*Analecta Cracoviensia*”, 7(1975), s. 323-334). Zob. także: S. Płaża, *Typy źródeł kościelnych ważne w badaniach nad dziejami wsi w Polsce do połowy XIX w.*, „*Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*”, 30(1975), s. 279-296.

<sup>70</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 9, Materiały i spis wykładów, lata 1945/46.

W roku akademickim 1946/1947 wprowadzono nową organizację studiów prawniczych. Przedmioty z grupy kościelnej i wyznaniowej zostały podzielone na obowiązkowe i fakultatywne. Wśród obowiązkowych zajęć w pierwszym trymestrze (w normalnym toku nauki) dla studentów II roku prawa znalazły się następujące przedmioty: zarys organizacji Kościoła katolickiego i innych związków religijnych (30 godzin) oraz źródła prawa kościelnego (10 godzin)<sup>71</sup>. W drugim trymestrze wykładano stosunek państwa i Kościoła w rozwoju historycznym (30 godzin) oraz zarys kanonicznego prawa małżeńskiego (10 godzin), natomiast w trzecim trymestrze – polityka konkordatowa Stolicy Apostolskiej (30 godzin) oraz z badań nad wpływem prawa kanonicznego na dawne prawo polskie (10 godzin). Wykłady te prowadził prof. A. Vetulani. We wszystkich trzech trymestrach prowadzone były ćwiczenia z prawa kościelnego (20 godzin) i seminarium z prawa kościelnego<sup>72</sup>.

Od roku akademickiego 1946/1947 wśród przedmiotów fakultatywnych dla studentów prawa znalazły się m.in.: zarys organizacji Kościoła katolickiego i innych związków religijnych, źródła prawa kościelnego, stosunek państwa i Kościoła w rozwoju historycznym, zarys kanonicznego prawa małżeńskiego, polityka konkordatowa Stolicy Apostolskiej i z badań nad wpływem prawa kanonicznego na dawne prawo polskie. Był to w zasadzie ostatni rok akademicki z tak bogatym wachlarzem przedmiotów kanonistycznych i wyznaniowych.

Budowanie podstaw socjalizmu w Polsce i ugruntowywanie nowego modelu rządzenia przełożyło się dość szybko na program studiów prawniczych. W roku akademickim 1947/1948 dla studentów II roku prawa w ramach przedmiotów alternatywnie obowiązkowych (do zaliczenia w ciągu I i II roku studiów) wykładane było tylko prawo kościelne (30 godzin) w każdym trymestrze. Prof. Vetulani wykładał ponadto – jako przedmioty fakultatywne – partykularne prawo Kościoła w Polsce (10 godzin) i rozwój polskiego ustawodawstwa synodalnego (20 godzin). Prowadzono też ćwiczenia seminaryj-

<sup>71</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 9, Materiały do spisu wykładów, lata 1946/47.

<sup>72</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 10, Sprawozdania z działalności Wydziału Prawa i Administracji, lata 1945, 1945/46-1950/51.

ne z prawa kościelnego dla studentów roczników zaawansowanych (w każdym z trzech trymestrów po 20 godzin)<sup>73</sup>.

W latach 1947-1948 prowadzono także dla słuchaczy rocznego Studium Historyczno-Prawnego wykłady z historii prawa kanonicznego w wymiarze 60 godzin<sup>74</sup>. Słuchacze sekcji teoretyczno-badawczej obowiązani byli ponadto uczęszczać na ćwiczenia z prawa kościelnego (lub fakultatywnie z prawa sądowego) w wymiarze 60 godzin. Wykłady podjął prof. A. Vetulani.

Również prof. T. Silnicki po przybyciu do Krakowa (1948) podjął się wykładów dla studentów prawa. Wykładał państwowe prawo wyznaniowe jako przedmiot obowiązkowy, a także kilka przedmiotów fakultatywnych z tej grupy tematycznej. Wśród nich znalazły się trzy przedmioty, tj. historia prawa kościelnego (dla studentów II roku prawa) oraz organizacja Kościoła w Polsce w historycznym rozwoju na tle powszechnym i prawo małżeńskie kanoniczne na tle porównawczym (obydwa dla roczników wyższych lat studiów).

W roku akademickim 1948/1949 dla słuchaczy II roku studiów prawniczych uruchomiono wykłady z prawa kościelnego, po 30 godzin w każdym trymestrze. Ponadto w pierwszym trymestrze prowadzone były wykłady i ćwiczenia z wyznaniowego prawa państwowego (po 20 godzin) oraz wykłady ze źródeł prawa kościelnego powszechnego i w Polsce (30 godzin). W drugim trymestrze wykładano wyznaniowe prawo państwowe (20 godzin) i organizację Kościoła w Polsce w historycznym rozwoju na tle powszechnym (30 godzin) oraz prowadzono ćwiczenia z prawa wyznaniowego (20 godzin). W trzecim trymestrze wykładano wyznaniowe prawo państwowe

<sup>73</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 10, Materiały do spisu wykładów, lata 1947/48.

<sup>74</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 7, Organizacja Wydziału Prawa oraz Katedr, Zakładów i Instytutów, lata 1945-1951. „Szczególniej bowiem dotkliwy brak pracowników odpowiednio wykształconych w dziedzinie historii prawa daje się odczuć w okresie powojennym”. Tak pisał (k. 2) do Ministerstwa Oświaty 20 czerwca 1947 r. ówczesny dziekan Wydziału Prawa prof. A. Vetulani, uzasadniając potrzebę stworzenia Sekcji Studium Historyczno-Prawnego przy Instytucie Historyczno-Prawnym UJ. Studium przeznaczone było dla osób, które ukończyły wyższe studia na Wydziale Prawa lub Humanistycznym w zakresie historii i geografii, a pragnęły się poświęcić pracy pedagogicznej, archiwalnej lub badawczej z historii prawa.

(20 godzin) oraz prowadzono ćwiczenia z prawa wyznaniowego (20 godzin) i prawa małżeńskiego kanonicznego na tle porównawczym (30 godzin)<sup>75</sup>.

W roku akademickim 1949/1950 wykłady z historii prawa kościelnego prowadzone były we wszystkich trzech trymestrach<sup>76</sup>, przy czym w pierwszym trymestrze wykładano wstęp i źródła w wymiarze 30 godzin, w drugim – organizację administracji kościelnej (30 godzin), w trzecim – prawo karne, procesowe i majątkowe (razem 30 godzin). Ponadto w trzech trymestrach (po 20 godzin) prowadzono ćwiczenia seminaryjne z historii prawa kościelnego.

Od 1950 r. zaznacza się dominacja wykładów i ćwiczeń z przedmiotów prawa wyznaniowego nad kościelnym. Program studiów prawnych i uprawiana dydaktyka wyraźnie zostały wciągnięte w ugruntowywanie nowego modelu ustroju społeczno-politycznego w Polsce. Państwo w ten sposób zachowywało nadal pozory państwa tolerancyjnego światopoglądowo, rugując tym samym z sal wykładowych przedmioty przybliżające obiektywną rolę Kościoła katolickiego, jego historię, system prawa i wkład w rozwój dziejów polskich.

Również wykłady i ćwiczenia seminaryjne z prawa wyznaniowego, mimo że był to przedmiot fakultatywny, cieszyły się dużym powodzeniem. Przedmiot ten – podobnie jak prawo rzymskie – wykładany był tylko dla studentów III roku prawa. W roku akademickim 1950/1951 (w I i II semestrze) uczestniczyło w nim około 40 słuchaczy, w roku 1951/1952 (łącznie w 2 semestrach), w 7 grupach – około 140 studentów, w roku 1952/1953 w I semestrze przewidywano wykłady dla 8 grup (razem 160 osób). W roku akademickim 1950/1951 w ćwiczeniach seminaryjnych z prawa wyznaniowego (w I i II semestrze) uczestniczyło po 40 studentów (na 502 osób ogółem studiujących)<sup>77</sup>. W roku akademickim 1951/1952 przewidywano wykład z tego przedmiotu dla 40 osób (na 435 studentów), plan zaś na rok

<sup>75</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 10, Materiały do spisu wykładów, lata 1948/49.

<sup>76</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 10, Materiały do spisu wykładów, lata 1949/50.

<sup>77</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 10, Sprawozdania z działalności Wydziału Prawa i Administracji, lata 1945, 1945/46-1950/51.

1952/1953 zakładał w I semestrze 40 słuchaczy na ogólną liczbę 655 studentów prawa<sup>78</sup>.

Zgodnie z regulaminem Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 sierpnia 1952 r. studia prawnicze od 1 września miały być jednolite, 4-letnie<sup>79</sup>. W uzasadnieniu regulaminu czytamy, że „Student prawa ma być, po ukończeniu studiów i wejściu w życie zawodowe, jednym z najważniejszych ogniw w realizowaniu zadań socjalistycznej praworządności. To też wymaga się od niego szczególnie aktywnego stosunku do ludowego państwa, wszechstronnej znajomości klasowej istoty tego państwa, co daje mu przede wszystkim nauka podstaw marksizmu i leninizmu, materializmu dialektycznego i historycznego oraz ekonomii politycznej. Wymaga się od niego dokładnej znajomości zarówno historii państwa i prawa, jak i zagadnień współczesnych, gdyż te wiadomości są konieczne dla zrozumienia zarówno procesu historycznego, jak i roli oraz funkcji państwa i prawa ludowego”<sup>80</sup>.

Wśród obligatoryjnych 26 egzaminów i 6 zaliczeń wymaganych do ukończenia studiów prawniczych nie było już, niestety, prawa kościelnego ani wyznaniowego, mimo że nadal na I i częściowo II roku nauki studenci zapoznawali się z historią państwa i prawa. W zasadzie po likwidacji Katedry Prawa Kościelnego UJ w 1952 r. zaniechano wykładów, ćwiczeń i seminariów z szeroko rozumianej kanoistyki. W tym samym roku po reorganizacji studiów prawniczych usunięto z kanonu przedmiotów wykłady niepasujące do założeń ideologii marksistowskiej, w tym m.in. prawo kościelne i wyznaniowe. Nic w tej mierze nie zmieniło się również po wydarzeniach październikowych 1956 r.<sup>81</sup> Zagadnienia prawa kościelnego i wyznaniowego oraz jego historia poruszane były przy okazji zajęć z historii państwa i prawa, a także przedmiotów politycznych, choć w tym przypadku w nieco już innym ujęciu i zakresie.

---

<sup>78</sup> Arch. UJ, sygn. WP IV 13, Plan Rozwoju Wydziału Prawa i Administracja, lata 1951-1954.

<sup>79</sup> Arch. UJ, sygn. WP IV 38. Zob. Regulamin „Plan studiów na rok akademicki 1952/53”.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże.

Na powrót kanonistyka i prawo wyznaniowe w murach krakowskiej Alma Matris zagościły dopiero po prawie 30-letniej przerwie. Z inicjatywy studentów Rada Wydziału Prawa i Administracji UJ już w roku akademickim 1981/1982 wprowadziła do programu nauczania wykład z prawa kościelnego, który podjął prof. Bartel. Wykład cieszył się dużym powodzeniem zarówno wśród studentów UJ, jak i Papieskiej Akademii Teologicznej. Uruchomiono także seminarium magisterskie i doktorskie z prawa kościelnego. Prof. dr W. M. Bartel był promotorem i opiekunem naukowym kilkunastu prac magisterskich i licencjackich oraz dwóch prac doktorskich: *Przeszkody zrywające małżeństwo w polskim przedtrydenckim prawie kanonicznym na tle ówczesnego prawa Kościoła powszechnego* Barbary Wiktor (1979) i *Rozwód w orzecznictwie sądów Wolnego Miasta Krakowa w latach 1816-1833 na tle przepisów prawa małżeńskiego osobowego* ks. Bronisława Fidelusa (1982).

Dostrzegalny rozwój dydaktyki z zakresu historii prawa kościelnego i wyznaniowego nastąpił pod koniec lat 80. Prof. Bartel prowadził wykłady fakultatywne (monograficzne i konwersatoria) z takich przedmiotów, jak: stosunek Kościoła do państwa po soborze trydenckim (1988/1989), Kodeks Prawa Kanonicznego i jego dzieje w latach 1917-1960, a także z historii prawa kanonicznego (1989/1990). W następnym roku akademickim prowadził zajęcia z historii prawa kościelnego, stosunku Kościoła do państwa w Europie w XIX stuleciu i problemów prawa małżeńskiego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. Z kolei w 1991/1992 r. podjął wykłady i konwersatoria z historii źródeł prawa kanonicznego od czasów najdawniejszych do Soboru Watykańskiego II i Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1917 i jego genezy.

Prof. Bartel planował także wykłady monograficzne i konwersatoria na rok 1992/1993 m.in. z historii źródeł prawa kanonicznego do schyłku XV w. i położenia prawnego Kościoła katolickiego w III Rzeszy. Przedwczesna śmierć uniemożliwiła mu te plany.

Dydaktyka w ramach katedry – z szeroko pojętej historii Kościoła – jest kontynuowana przez prof. W. Uruszczaka. Podjął on cieszący się znaczną popularnością wykład specjalizacyjny dla studentów prawa z historii prawa kościelnego (30 godzin, grupa C-2). W ramach katedry prowadzi również seminarium magisterskie i doktoranckie.



Z kolei dr Zdzisław Zarzycki od roku akademickiego 2000/2001 prowadzi fakultatywny wykład z prawa kościelnego i wyznaniowego na 2-letnich studiach uzupełniających magisterskich na kierunku prawo administracyjne w wymiarze 30 godzin.

W roku akademickim 2003/2004 uruchomiono wykłady (5) z prawa kościelnego i wyznaniowego zarówno dla studentów prawa, jak i administracji<sup>82</sup>. Problematyka wykładu cieszy się znacznym zainteresowaniem studentów, o czym świadczy frekwencja na zajęciach i liczba (około 430) przystępujących do egzaminu<sup>83</sup>.

#### 4. WSPÓŁPRACA NAUKOWA

W latach 1949-1958 katedry historycznoprawne w Uniwersytecie Jagiellońskim tworzyły wspólnie Zespół Katedr, a ich siedziba znajdowała się w budynku przy ul. Straszewskiego 27. Wśród nich do 1952 r. dość owocnie działała Katedra Historii Prawa Kościelnego UJ<sup>84</sup>. Ze sprawozdania z działalności katedry autorstwa prof. Tadeusza Silnickiego (1 listopada 1948 r.) wynika, że jednostka ta współpracowała z Komisją Prawniczą i Komisją Historyczną PAU, Poznańskim Towarzystwem Przyjaciół Nauk, Instytutem Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego i Polskim Towarzystwem Historycznym<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Jest to przedmiot fakultatywny z grupy „C-2”. Na studiach stacjonarnych, prawnych i administracyjnych w wymiarze po 30 godzin, a na studiach zaocznych – odpowiednio 21 godzin na prawie i 18 na administracji.

<sup>83</sup> Na studiach prawnych (stacjonarnych i zaocznych) do egzaminu z tego przedmiotu przystąpiło łącznie około 160 studentów, a na studiach administracyjnych (stacjonarnych, zaocznych i uzupełniających magisterskich) około 270 studentów.

<sup>84</sup> W dniu 8 listopada 1949 r. Senat UJ uchwalił projekt statutu Instytutu Historyczno-Prawnego oraz Zespołu Katedr. Zgodnie z § 2 okólnika Zespół dzielił się na sekcje: a) historyczno-prawną z katedrami i zakładami historii ustroju Polski i prawa polskiego, powszechnej historii ustrojów państwowych i prawa, prawa rzymskiego oraz prawa kościelnego; b) teorii i nauki o państwie z katedrami teorii i filozofii prawa, nauki o państwie i prawie państwowym tudzież z zakładem historii gospodarczej. Zgodnie z § 3 lit. a) okólnika zadaniem Zakładów było opracowanie projektu planu badań w zakresie historii prawa, historii filozofii prawa, historii gospodarczej i społecznej tudzież historii nauk o państwie i prawie.

Zimą 1955 r. prof. A. Vetulani otrzymał propozycję objęcia wykładów z prawa kościelnego w Caracas (Wenezuela) na tamtejszym uniwersytecie, jednakże plany te nie zostały zrealizowane<sup>86</sup>.

Prof. Vetulani miał wizję prowadzenia zespołowych badań naukowych w gronie uczonych z różnych krajów nad nowym wydaniem Dekretu Gracjana<sup>87</sup>. W tym celu ściśle współpracował z francuskim uczonym Gabrielem Le Brasem († 1969), a także ze Stefanem Kuttnerem, kierującym Instytutem Średniowiecznego Prawa Kanonicznego w Yale University (USA). Pierwszą swoją podróż zagraniczną odbył dopiero w 1964 r. do Leningradu i Moskwy. Pobyt prof. Vetulaniego w radzieckich ośrodkach akademickich zaowocował szeregiem artykułów o zawartości tamtejszych bibliotek odnośnie do źródeł rękopiśmiennych dotyczących kanonistyki<sup>88</sup>. Niestety, nie mógł wziąć udziału w prestiżowym kongresie, jaki się odbył w uniwersytecie w Bolonii w 1952 r. z okazji jubileuszu 800-lecia powstania Concordia Canonum.

Od chwili reaktywowania Zakładu (później Katedry Historii Prawa Kościelnego) rozwijała się współpraca naukowa z ośrodkami naukowymi w kraju i zagranicą. Nasilenie współpracy – głównie z zagranicznymi ośrodkami uniwersyteckimi – nastąpiło w drugiej połowie lat 80. i w początkach lat 90. Prof. Bartel uczestniczył lub sam organizował wiele z nich. Dla przykładu należy wspomnieć o najważniejszych. W czasie pobytu w Bazylei (22 stycznia – 5 lutego 1983 r.) na tamtejszym uniwersytecie wygłosił wykład „Państwo a wyznania chrześcijańskie w dawnej Rzeczypospolitej (do r. 1795)” oraz „Stosunek do wyznań chrześcijańskich na ziemiach polskich w okresie rozbiorów oraz za czasów II Rzeczypospolitej

---

<sup>85</sup> Arch. UJ, sygn. WP III 11, Odpowiedzi na ankietę z dnia 29 stycznia 1949 r. o zdolności zakładów szkół akademickich do badawczej pracy naukowej.

<sup>86</sup> Arch. UJ, sygn. S II 619, Adam Vetulani – akta osobowe.

<sup>87</sup> Zob. W. M. Bartel, *Adam Vetulani*, s. 159.

<sup>88</sup> Por. A. Vetulani, *Manuscripts canoniques médiévaux de la Bibliothèque Publique de Leningrad*, „Studia Gratiana”, 20(1976) (Mélanges G. Fransen II), s. 379-396; A. Vetulani, *Les oeuvres d'Accurse dans les bibliothèques de Leningrad*, w: *Atti di Convegno internazionale di studi Accursiani, Bologna 21-26 Ottobre 1963*, vol. 3, Milano 1968, s. 1301-1310.

(do 1939 r.)”<sup>89</sup>. W dniach od 28 sierpnia do 2 września 1983 r. przebywał w Rzymie na kongresie zorganizowanym przez Universita del Sacro Cuore z Mediolanu, gdzie wygłosił referat „Polskie źródła prawa kanonicznego w średniowieczu”<sup>90</sup>. W dniach od 21 stycznia do 1 lutego 1985 r. na Uniwersytecie w Uppsali (Szwecja) w dwóch referatach zaprezentował „Średniowieczne prawo kanoniczne” i „Stosunek Kościoła do państwa (do XIII w.) w Europie Środkowej i Północnej”<sup>91</sup>. Problematykę kanonistyczną w dawnej Polsce przedstawiał też na kolejnych konferencjach: w dniach 19-25 maja 1985 r. na Uniwersytecie im. Karola w Pradze oraz w dniach 24-27 marca 1986 r. na Uniwersytecie w Pécs (Węgry)<sup>92</sup>.

Prof. Bartel był organizatorem w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie sesji naukowej w 10. rocznicę śmierci prof. Adama Vetulaniego, gdzie w dniu 18 grudnia 1986 r. wygłosił wykład „Problematyka konkordatowa na warsztacie badawczym Adama Vetulaniego”<sup>93</sup>. W 1987 r. prof. Bartel nawiązał współpracę naukową z czołowymi uniwersytetami greckimi<sup>94</sup>. W 1988 r. nawiązane zostały kontakty z ośrodkiem badań z Leopold Wenger Institut für Rechtsgeschichte Uniwersytetu w Monachium (także z uniwersytetem w Regensburgu) oraz z prof. Paulem Nève z Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen.

W dniach 16-24 marca 1988 r. prof. Bartel przebywał na holenderskich uniwersytetach w Nijmegen, Rotterdamie i Leiden, gdzie dał szereg wykładów poświęconych wybranym zagadnieniom ustroju Kościoła i prawa kanonicznego w Polsce od X do początku XIII w.<sup>95</sup> Owocem holenderskiej współpracy były gościnne rewizyty i wykłady w Krakowie, m.in. prof. dr. Petera Landau<sup>96</sup> z odczytem „Anklagemöglichkeit Untergeordneter vom Dictatus Papae zum Dekret Gra-

<sup>89</sup> Arch. PAN, sygn. 2/30, W. M. Bartel.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Arch. PAN, sygn. 2/27, W. M. Bartel.

<sup>95</sup> Arch. PAN, sygn. 2/30, W. M. Bartel.

<sup>96</sup> Arch. PAN, sygn. 2/29, W. M. Bartel.

tians” w 1985 r.<sup>97</sup>, z referatem „Anklagemöglichkeit Untergeordneter vom Dictatus Papae zum Dekret Gratianus” w 1988 r. oraz dwoma odczytami w 1990 r. – „Die Ursprünge de Amtbegriffs in klaesischen Kanonischen Recht” i „Das Verbot der Wiederholung einer Kirchenweihe in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts”.

W 1989 r. nawiązano współpracę z Katedrą Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym w Ruhr Universität Bochum (RFN). Przedmiotem współpracy miała być m.in. historia źródeł średnio-wiecznego prawa kanonicznego i wyznaniowego, ze szczególnym uwzględnieniem Niemiec, badania nad stosunkiem Kościoła do państw w Europie Środkowej do końca XVIII stulecia oraz o funkcji postanowień konkordatu zawartego w 1933 r. między Stolicą Apostolską a III Rzeszą w okresie do wybuchu II wojny światowej.

W październiku 1989 r. na wyspie Korfu odbyło się polsko-greckie kolokwium naukowe poświęcone problematyce stosunku Kościoła do państwa w Polsce – „Wczoraj, dziś i jutro w stosunku Kościoła rzymskokatolickiego do państwa”. W 1990 r. prof. Spyros Troianos z Uniwersytetu Ateńskiego gościł w Krakowie, gdzie wygłosił dwa referaty: „Wolność religijna w Grecji w świetle konstytucji 1975 roku” i „Stanowisko prawne biskupa rzymskiego w świetle wczesnych źródeł kanonicznych w Bizancjum”. W 1991 r. w Krakowie gościł też prof. Teodor Panagopoulos z Uniwersytetu w Pireusie<sup>98</sup>.

W 1990 r. prof. Bartel brał udział w 28. Konferencji Historyków Prawa w Nijmegen (Holandia), gdzie wystąpił z referatem „Stosunki między Kościołem i państwem w Polsce w latach 1944-1989”. W dniach 26-28 kwietnia 1991 r. w UJ odbyła się sesja poświęcona pamięci kanonisty Józefa Sebastiana Pelczara, której organizatorem był prof. Bartel. W dniach od 10 do 14 lipca 1991 r. prof. Bartel brał udział w Konferencji Pax Christi International w Antwerpii i w Tenth British Legal History Conferenced w Oxfordzie; na tej ostatniej wystąpił z referatem „Trial by Jury in Poland c. 1800-1939”.

<sup>97</sup> Arch. PAN, sygn. 2/30, W. M. Bartel.

<sup>98</sup> Arch. PAN, sygn. 2/29, W. M. Bartel.

Po śmierci prof. W. Bartla nadal rozwija się współpraca z ośrodkami naukowymi w RFN oraz we Francji (od 1997 r. współpraca z Uniwersytetem w Montpellier III). Podtrzymywany jest również kontakt naukowy z prof. P. Nève z Gerard Noodt Institut Katolickiego Uniwersytetu w Nijmegen, współpraca z prof. Ludwigiem Falckensteinem z Instytutu Historii w Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule oraz Institut d'Histoire des Ancien Pays de Droit Ecrit (Université de Montpellier I). Kontynuowana jest także współpraca z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie i z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Koordynatorem tej współpracy z ramienia katedry jest prof. W. Uruszczak.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

ARTUR MEZGLEWSKI

## NADZÓR PAŃSTWOWY NAD KATOLICKIMI SEMINARIAMI DUCHOWNYMI W OKRESIE POLSKI LUDOWEJ

Krótki relatywnie okres dobrych stosunków na linii państwo-Kościół po październiku 1956 r. Władysław Gomułka chciał wykorzystać dla umocnienia swojej pozycji w partii i społeczeństwie<sup>1</sup>. Pod koniec 1957 r. nastąpiła jednakże zmiana kursu. Od 1958 r. zaczęto na nowo szykanować duchownych i przeprowadzono akcję usuwania krzyży ze szkół. W przeciwieństwie do okresu stalinowskiego obecnie walka z Kościołem i religią miała być prowadzona programowo i systematycznie. W tej walce postanowiono zastosować posunięcia dotąd nieznanne. Przede wszystkim w polityce wyznaniowej państwa wprowadzono – na przełomie lat 50. i 60. – nowe elementy, a mianowicie: nowa, drastyczna polityka podatkowa<sup>2</sup> i majątkowa<sup>3</sup>, powoływanie

---

<sup>1</sup> Zob. A. Anus, A. Anus, *Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944-1994)*, Warszawa 1994, s. 34.

<sup>2</sup> Nowe zasady polityki podatkowej określone zostały w okólnikach Ministra Finansów z dnia 25 lutego 1959 r. (okólnik nr PO 1694/3/59 oraz nr PO 5/59). Na podstawie tych okólników wykluczono spośród wydatków na cele kultu religijnego sum przeznaczanych na prowadzenie i utrzymanie seminariów duchownych i nowicjatorów oraz na budowę i remonty kościołów. Ponadto opodatkowano podatkiem dochodowym kościelne osoby prawne i fizyczne. Opodatkowane zostały ofiary wiernych i to do wysokości 65%.

<sup>3</sup> Okólnikiem Ministra Gospodarki Komunalnej nr 20 z dnia 23 kwietnia 1959 r. dokonano rewizji polityki majątkowej na tzw. Ziemiach Odzyskanych. W okólniku tym – pomimo wcześniejszego przejścia kościelnego majątku ponemieckiego na polskie kościelne osoby prawne – uznano, iż majątek ten stanowi własność państwa. W konsekwencji wszystkie budynki kościelne niemające bezpośrednio charakteru

alumnów do zasadniczej służby wojskowej, całkowita likwidacja nauczania religii w szkołach publicznych itp. Zatem walka zaczęła przebiegać na całkowicie nowych odcinkach. Jednym z najważniejszych bastionów wolności i niezależności Kościoła były wyższe seminaria duchowne, które dotąd – poza oczywiście inwigilacją i utrudnianiem ich działalności od zewnątrz – funkcjonowały zasadniczo bez większych przeszkód. Postanowiono zatem ukrócić wolność Kościoła w tym względzie.

## I. WPROWADZENIE PAŃSTWOWEGO NADZORU NAD SEMINARIAMI

Przełom nastąpił w 1959 r., kiedy to prezes Rady Ministrów Józef Cyrankiewicz wystosował list do Episkopatu Polski<sup>4</sup>, w którym oznajmił, iż odtąd Ministerstwo Oświaty i Urząd do Spraw Wyznań sprawować będą nadzór nad niższymi i wyższymi seminariami duchownymi. Zgodnie z zapowiedzią pisma Premiera dnia 29 grudnia 1959 r. zostało wydane stosowne zarządzenie<sup>5</sup>. Mimo iż w okresie tym działała już Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu i Episkopatu, decyzja o wprowadzeniu nadzoru podjęta została całkowicie jednostronnie.

---

sakralnego zostały przejęte przez państwo. Zob. A. Anus, A. Anus, *Samotnie wśród wiernych*, s. 35.

<sup>4</sup> Zob. Pismo Prezesa Rady Ministrów do Episkopatu Polski z dnia 12 października 1959, nr I-5/81/59, Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej: UdSW), sygn. 97/1.

<sup>5</sup> Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 29 grudnia 1959 r. wydane w porozumieniu z Urzędem do Spraw Wyznań w sprawie nadzoru nad seminariami duchownymi, AAN UdSW, sygn. 97/1.



## 1. TREŚĆ I CHARAKTER NOWYCH PRZEPISÓW

Nadzorem państwowym miały być objęte zarówno niższe, jak i wyższe seminaria duchowne. Realizowany miał być przede wszystkim poprzez wizytacje prowadzone przez kuratoria okręgów szkolnych i wydziały ds. wyznań prezydów wojewódzkich rad narodowych. Instytucjom tym polecono wydawanie orzeczeń oraz zarządzeń powizytacyjnych, do których wykonania miały być zobowiązane kierownictwa nadzorowanych seminariów. Podstawę prawną wprowadzenia nadzoru państwowego miały stanowić: ustawa z dnia 19 kwietnia 1950 r. o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej<sup>6</sup> oraz ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych<sup>7</sup>, zwana dalej ustawą o prywatnych szkołach, przy czym wspomniane zarządzenie nie powoływało się na żaden konkretny przepis tej ustawy.

Zatem w 1959 r. nie został uchwalony żaden nowy akt prawny, który by zmieniał sytuację seminariów duchownych w zakresie ich podporządkowania władzom państwowym. Za taki bowiem nie można uważać ministerialnego zarządzenia, ani tym bardziej listu Premiera. I tego akurat nikt nie kwestionował. W urzędowych pismach stwierdzono natomiast, iż dokonana została nowa wykładnia przedwojennej ustawy.

## 2. MOTYWY UZASADNIAJĄCE WPROWADZENIE NADZORU

Podane w piśmie Prezesa Rady Ministrów racje stanowiące faktyczne podstawy decyzji o wprowadzeniu nadzoru nad seminariami nie mają z prawnego punktu widzenia większego znaczenia, jeśli przyjąć, że dla jej podjęcia nie było podstaw prawnych. Należy je jednakże zbadać, chociażby i po to, aby przekonać się, czy były to racje rzeczywiste, czy też stanowiły jedynie pretekst dla realizacji

<sup>6</sup> Dz. U. nr 19, poz. 156.

<sup>7</sup> Dz. U. nr 33, poz. 343.

apriorycznych założeń polityki wyznaniowej państwa. Już sam fakt, iż motywy podjęcia owej decyzji podane zostały w sposób nad wyraz ogólnikowy, skłania do zajęcia stanowiska, które z perspektywy kilkudziesięciu lat nie może budzić kontrowersji, iż właśnie owa aprioryczność miała tu znaczenie decydujące. Zawila i demagogiczna konstrukcja uzasadniania tej decyzji jedynie utwierdza w takim przekonaniu. Jako przyczynę zmiany stanowiska rządu w sprawie nadzoru nad seminariami podaje się we wspomnianym piśmie Premiera fakt, iż „zupełna swoboda kształcenia i wychowania kandydatów do stanu duchownego, jaką Państwo pozostawiło władzom kościelnym i zakonnym, była i jest wykorzystywana w sposób budzący zasadnicze zastrzeżenia. Szczególnie wysoce niewłaściwa atmosfera, panująca w seminariach duchownych, jak również postawa społeczna młodego duchowieństwa, które w dużej liczbie opuszcza rokrocznie zakłady teologiczne, wywołuje kategorię sprzeciw”. Zatem niewłaściwa atmosfera w seminariach, postawa społeczna młodego duchowieństwa oraz duża liczba młodzieży opuszczającej zakłady kształcenia duchownych miały stanowić owe *rationis facti*. Z dwoma pierwszymi zarzutami trudno podjąć jakąkolwiek polemikę ze względu na ich ogólnikowość (stąd uzasadnione podejrzenie o demagogię). Można jedynie dodać, iż zarzuty te nie zostały uszczegółowione ani w piśmie Premiera, ani też w późniejszej, obszernej korespondencji z Episkopatem Polski. Ostatni, trzeci zarzut, dotyczący dużej liczby „duchowieństwa”<sup>8</sup> opuszczającego zakłady, był bardziej konkretny od pozostałych, jednakże określenie, jaka liczba może tutaj być uważana za przerost czy też zjawisko społeczne jest rzeczą względną. Oczywiście, wypadałoby podać – przynajmniej w przybliżeniu – te liczby, jednak-

---

<sup>8</sup> Pismo Premiera z dnia 12 października 1959 r. dotyczyło zarówno nadzoru nad seminariami wyższymi, jak i niższymi. Zarzut dotyczący dużej liczby duchowieństwa opuszczającego zakłady dotyczył zatem i jednych, i drugich, przy czym bez porównania alumni seminariów niższych stanowili tutaj zdecydowaną większość. Tymczasem alumni seminariów tych w żaden sposób nie można było zaliczyć do kategorii „duchowni”, ponieważ byli to po prostu uczniowie szkół średnich. Także alumni seminariów wyższych, jeśli nie przyjęli jeszcze święceń, albo przynajmniej tonsury, nie mogli być zaliczeni do tej grupy. Zatem określenie „liczni młodzi duchowni” było użyte niewłaściwie.

że ani strona rządowa, ani kościelna w oficjalnych pismach takich statystyk nie przedstawiała.

Zatem motyw podane w uzasadnieniu decyzji o wprowadzeniu nadzoru państwowego nad seminariami były nierzeczywiste i fikcyjne. Prawdziwych motywów poszukiwać należy poza oficjalnymi pismami kierowanymi do władz kościelnych. Znajdziemy je np. w referacie Urzędu do Spraw Wyznań z 1961 r., w którym czytamy: „W ten sposób przybliżamy się do momentu, w którym władze państwowe stopniowo osiągną całkowitą kontrolę nad seminariami duchownymi. Wychowywać będą księży w duchu poszanowania władzy ludowej, w duchu również przekonań socjalistycznych, to niewątpliwie umacniać będzie ruch księży postępowych, a i ważnym jest również oddziaływanie księży na zewnątrz na samych parafiach, a przecież zależy nam na tym, aby ich oddziaływanie dla socjalizmu było jak najbardziej korzystne”<sup>9</sup>. Te słowa wszystko wyjaśniają.

### 3. ANALIZA STANU PRAWNEGO I FAKTYCZNEGO

Wprowadzony nadzór dotyczyć miał zarówno seminariów niższych, jak i wyższych. Tymczasem jedne i drugie działały na różnych podstawach prawnych i były bytami o całkowicie odmiennym charakterze. Należy zatem rozważyć ich sytuację oddzielnie.

#### 3.1. NIŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE

Pewnym problemem był fakt, iż nigdzie przepisy kościelne jasno nie określały charakteru niższych seminariów duchownych. Obowiązujący wówczas Kodeks Prawa Kanonicznego<sup>10</sup> odnosił się do seminariów niższych zaledwie w jednym kanonie (1354 § 2), kwitując

---

<sup>9</sup> Zob. Referat Urzędu do Spraw Wyznań o aktualnych stosunkach między państwem a Kościołem, w: P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995, s. 66-67.

<sup>10</sup> Codex Iuris Canonici Beneditti PP. promulgowany konstytucją apostolską *Providentissima Mater Ecclesia* dnia 27 maja 1917 r. (dalej: CIC).

sprawę krótko: „Curandum ut in maioribus praesertim dioecesis bina constituentur Seminaria: minus, scilicet, pro pueris litterarum scientia imbuendis, maius pro alumniis philosophiae ac theologiae vacantibus”. Zatem CIC, zobowiązując biskupów diecezjalnych do tworzenia w swoich diecezjach seminariów niższych i wyższych, nie określał, czy owo *seminarium minus* ma mieć charakter szkoły, czy też zakładu wychowawczego. Biorąc pod uwagę użyte w kodeksie sformułowanie, odnoszące się do celu powstawania tego typu instytucji (*pro pueris litterarum scientia imbuendis*), a także ogólną tendencję panującą w świecie katolickim w dobie żywiłowego powstania tego typu instytucji, można stwierdzić, iż chodziło tutaj przede wszystkim o to, aby kandydaci do seminariów wyższych mieli ukończone studium, które w danym kraju wymagane jest do rozpoczęcia studiów akademickich<sup>11</sup>. W związku z tym powstające zarówno w okresie międzywojennym, jak i po II wojnie światowej niższe seminaria miały różny charakter i rozmaicie je nazywano. Przede wszystkim były to bądź tylko zakłady wychowawcze, których wychowankowie pobierali naukę w szkołach średnich (państwowych lub prywatnych), bądź też regularne szkoły, kształcące na poziomie średnim według programów nauczania przedmiotów obowiązkowych w szkołach państwowych z poszerzonym wykładem nauki religii. Nie rozstrzygając zatem problemu, czy były to szkoły w rozumieniu ustawy z dnia 11 marca 1932 r., były to niewątpliwie szkoły w znaczeniu potocznym bądź też jedynie zakłady wychowawcze grupujące młodzież męską, pobierającą naukę na poziomie średnim, maturalnym. Praktycznie jednak w okresie międzywojennym stosowano swoisty zabieg, polegający na rozróżnieniu konkretnej szkoły (gimnazjum) od niższego seminarium, tworząc tego rodzaju konstrukcję, że konkretne szkoły – w całości podlegające polskim przepisom oświatowym – tworzone były przy niższych seminariach duchownych, które podlegały jedynie władzy kościelnej. Zatem niższe seminaria duchowne w okresie międzywojennym nie podlegały państwowym przepisom szkolnym. Jedynie w sytuacji, gdy obok seminarium

<sup>11</sup> Zob. A. Kozakowski, *Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1977 (mps, BU KUL), s. 238.

mniejszego erygowane było gimnazjum (liceum), które ubiegało się o uprawnienia szkół państwowych, gimnazjum (liceum) to musiało stosować się do przepisów państwowych także w zakresie nadzoru resortowego<sup>12</sup>.

### *Sytuacja niższych seminariów przed rokiem 1959*

W okresie międzywojennym niższe seminaria duchowne nie były poddane nadzorowi państwowemu, chociaż nie wynikało to wyraźnie z obowiązującego ustawodawstwa szkolnego<sup>13</sup>. Aktem prawnym, który stanowił podstawę tego rodzaju rozwiązania, był art. XIII ust. 2 konkordatu z 1925 r.<sup>14</sup> Taki stan rzeczy zachowany był także bezpośrednio po II wojnie światowej.

W 1949 r. pojawił się następujący problem. Otóż w wyniku stopniowej i systematycznej likwidacji szkół średnich prowadzonych przez kościelne osoby prawne niektóre spośród tych szkół, które jeszcze nie zostały zlikwidowane, zmieniły swój charakter, przekształcając się w niższe seminaria duchowne, aby w ten sposób uniknąć likwidacji<sup>15</sup>. Ponadto niektóre zakonne szkoły ogólnokształcące,

---

<sup>12</sup> Zob. S. Ł u k o m s k i, *Konkordat zawarty dn. 10.II.1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 105.

<sup>13</sup> Zdaniem Jana Izydorzycyka „sanacyjne władze szkolne” nie korzystały w okresie międzywojennym z przysługujących im praw w zakresie kontroli nad niższymi seminariami duchownymi (to dotyczyło także szkół duchownych innych wyznań), chociaż – według niego – takie uprawnienia wynikały z ustaw jędrzejewiczowskich, gdyż były to szkoły prywatne w rozumieniu art. 1 ust. 3 ustawy z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach. Zob. Pismo Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Administracji Publicznej (dalej: MAP) Jana Izydorzycyka do Ministerstwa Oświaty z grudnia 1949 r., nr W.II.1/929, AAN UdSW, sygn. 138/53.

<sup>14</sup> Art. XIII ust. 2 konkordatu: „We wszystkich diecezjach Kościoła katolickiego posiadać będzie seminaria duchowne, odpowiednio do prawa kanonicznego, którymi będzie kierował i w których będzie mianował nauczycieli. Dyplomy naukowe wystawiane przez wyższe seminaria, będą wystarczały dla nauczania religii we wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych”.

<sup>15</sup> Skala tego zjawiska nie była duża. Z informacji zawartej w piśmie Ministerstwa Oświaty do MAP z dnia 11 stycznia 1950 r. (nr II.Śr.-59/50, AAN UdSW, sygn. 138/53) wynika, iż w ostatnim czasie zostało zorganizowanych 14 niższych seminariów duchownych (w Płocku, Lublinie, Włocławku, dwa w Krakowie, Chełmie, dwa

które w 1948 r. zostały zlikwidowane przez Ministerstwo Oświaty, także kontynuowały swoją działalność już jako niższe seminaria duchowne<sup>16</sup>. W związku z zaistniałą sytuacją ówczesne Ministerstwo Administracji Publicznej pismem z dnia 13 marca 1949 r.<sup>17</sup> zajęło stanowisko w tej sprawie. Zdecydowano, że do niższych seminariów duchownych należy stosować przepisy ustawy z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach, w tym także przepisy dotyczące wykonywania nad nimi nadzoru przez resort oświaty, w przypadkach zaś zakładania i prowadzenia tych szkół MAP powinno mieć zapewnioną możliwość zajmowania stanowiska. We wspomnianym piśmie J. Izydorczyk dał bodziec do podjęcia dalszych działań, postulując, iż „sprawa szkolnictwa wyznaniowego, szczególnie szkolnictwa duchownego Kościoła Rzymskokatolickiego nie powinna znajdować się poza ramami ustawodawstwa i nadzoru państwowego”. W piśmie tym ponadto zawarty był pod adresem Ministerstwa Oświaty postulat, „że należałoby przystąpić do rozwiązania tego zagadnienia” poprzez przygotowanie projektów odpowiednich zarządzeń, „zmiernych do ostatecznego uregulowania sprawy seminariów duchownych i innych zakładów wyznaniowych w Polsce”.

Z biegiem czasu sprawa objęcia nadzorem państwowym niższych seminariów duchownych nabierała coraz większego rozmachu. Już w lutym 1950 r. został przygotowany dokument, który określał zakres projektowanego nadzoru<sup>18</sup>. W jego ramach do kompetencji władz publicznych miało należeć: zatwierdzanie statutów, zatwierdzanie planów naukowych i programów nauczania, zatwierdzanie nominacji

---

w Wadowicach, dwa w Nysie, Sokołowie Podlaskim, Marszałkach, Mikołowie, Lublińcu).

<sup>16</sup> W piśmie Ministerstwa Oświaty do MAP z dnia 8 stycznia 1949 r. (nr II.Śr-6216/48, AAN UdSW, sygn. 138/53) użyto sformułowania, iż „parę szkół średnich ogólnokształcących [...] przekształciło się od września br. na tzw. małe seminaria duchowne”.

<sup>17</sup> Pismo to stanowiło odpowiedź na pismo Ministerstwa Oświaty (nr 6216/48). Autor nie dotarł do tego pisma. Jest o nim mowa w piśmie Podsekretarza Stanu w MAP J. Izydorczyka z grudnia 1949 r.

<sup>18</sup> Zob. Dokument bliżej nieokreślonego autorstwa, przygotowany prawdopodobnie przez MAP 10 lutego 1950 r., który nosił tytuł „Uregulowanie sprawy seminariów duchownych i innych zakładów teologicznych” (AAN UdSW, sygn. 138/53).

personelu nauczającego, stała kontrola nad wykonywaniem programów itp. Władze jednak miały problem z określeniem (zdefiniowaniem) pojęcia „niższe seminarium duchowne”. Spostrzegły się też, iż wraz z zerwaniem konkordatu brak jest przepisów regulujących stosunek państwa do Kościoła katolickiego. Brak powyższych przepisów, zdaniem MAP, można było zniwelować poprzez „zastosowanie analogii według przepisów regulujących stosunek państwa do innych wyznań”, najbardziej zaś podstawową rzeczą było „zakwalifikowanie szkolnictwa duchownego jako szkolnictwa prywatnego”<sup>19</sup>.

Pomimo opisanych wyżej prób objęcia niższych seminariów nadzorem państwowym nie ukazały się żadne oficjalne zarządzenia w tej sprawie. Korespondencja pomiędzy MAP i Ministerstwem Oświaty była raczej wyrazem poszukiwań wyjścia z sytuacji niż zmianą oficjalnego stanowiska. Świadczy o tym chociażby stanowisko UdSW w piśmie do posła S. Stommy z 1957 r. komunikujące, iż „uznając zasadę, że niższe seminaria duchowne są czysto kościelnymi zakładami kształcenia aspirantów do stanu zakonnego w myśl wymogów kościelnych – przełożeni zakonni mogą reaktywować zniesione w 1952 r. seminaria bez zwracania się do władz oświatowych o wyrażenie zgody”<sup>20</sup>. Ministerstwo Oświaty natomiast jeszcze w 1957 r. stwierdzało, iż „małe seminaria duchowne [...] jako instytucje wyłącznie kościelne nie były i nie są nadzorowane przez władze szkolne”<sup>21</sup>.

Brak formalnego nadzoru nad niższymi seminariami w latach 1944-1959 wcale nie oznacza, iż władze pozostawiały im niczym nieskrępowaną swobodę działania. W rzeczywistości wywierano wpływ na ich działalność i kontrolowano w sposób zakamuflowany bądź pod różnymi pretekstami. Prowadzone były np. – pomimo oficjalnych deklaracji – wizytacje, dokonywane przez różne organy, w tym kuratoria oświaty i służbę bezpieczeństwa oraz pracowników wydziałów ds. wyznań, wywierano presję na szkoły katolickie i uczniów tych

<sup>19</sup> Zob. Notatka służbowa z dnia 11 marca 1949 r., AAN UdSW, sygn. 138/53.

<sup>20</sup> Zob. Pismo UdSW do posła S. Stommy z dnia 5 kwietnia 1957 r., nr II.5/57, Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski (dalej: ASKEP).

<sup>21</sup> Zob. Pismo Ministerstwa Oświaty do Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski z dnia 27 lutego 1957 r., nr GM1-874/57, ASKEP.

szkół w celu zakładania na ich terenie organizacji młodzieżowych o założeniach niezgodnych z ideologią katolicką (przede wszystkim Związek Młodzieży Polskiej – ZMP)<sup>22</sup>.

*Problem podporządkowania niższych seminariów ustawie o prywatnych szkołach*

Ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach nie wspominała ani jednym słowem o niższych seminariach duchownych, a więc ani wyraźnie ich nie obejmowała swoimi rygorami, ani też wyraźnie nie wyłączała ich spod swego obowiązywania. Nie stanowiło to jednak luki w systemie prawnym, gdyż sytuacja tych seminariów została uregulowana wcześniej w konkordacie ze Stolicą Apostolską z 1925 r.<sup>23</sup> W pismach proweniencji rządowej podawano następującą argumentację: ponieważ z dniem 12 września 1945 r. konkordat przestał obowiązywać, zatem nic już nie uzasadnia uprzywilejowanej sytuacji niższych seminariów duchownych, a konsekwencją tego jest wprowadzenie nadzoru państwowego. Stanowisko rządu nie uwzględniało jednak znacznie bardziej skomplikowanej sytuacji w związku z wydaniem przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej (TRJN) w dniu 12 września uchwały dotyczącej obowiązywalności konkordatu. Przede wszystkim uchwała ta nie była formalnym i zgodnym z prawem aktem wypowiedzenia umowy międzynarodowej i nie ma wątpliwości, że dzień 12 września 1945 r. nie można uznać za moment wygaśnięcia konkordatu. Fakt, czy konkordat z 1925 r. obowiązywał na arenie międzynarodowej w okresie Polski Ludowej jest co najmniej problematyczny – bezsporne jedynie jest to, że w stosunkach międzynarodowych nie był stosowany<sup>24</sup>. Pomijając w tym miejscu dywagacje o charakterze prawnomiędzynarodowym, stwierdzić należy:

---

<sup>22</sup> Zob. List kardynałów A. Hlonda i A. Sapięhy do Prezydenta B. Bieruta w sprawie szkolnictwa katolickiego z dnia 24 czerwca 1948, w: P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-1960*, Poznań 1994, s. 127-128.

<sup>23</sup> Zob. art. XIII ust. 2 konkordatu zawartego pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w dniu 25 lutego 1925 r. (Dz. U. nr 72, poz. 501).



a) sama uchwała TRJN w swojej treści stwierdzała iż, „Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej [...] nadal zapewnia Kościołowi pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw”;

b) uchwała z 12 września 1945 r., jeśli nawet miała wpływ na obowiązywalność konkordatu w stosunkach międzynarodowych, to jednak nie znosiła – bo i nie mogła znosić – ustawy z dnia 23 kwietnia 1925 r. o ratyfikacji konkordatu<sup>25</sup>. Ustawa ta nie została formalnie nigdy uchylona, zatem obowiązywała także w 1959 r.

Powracając do ustawy z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach i uwzględniając zasady wykładni subiektywistycznej oraz kontekst systemowy polskiego prawodawstwa, należy stwierdzić ponadto, iż ustawodawca polski świadomie nie miał zamiaru obejmować tą legislacją niższych seminariów duchownych. Nie można się też tutaj dopatrzeć zamiaru ewentualnego, który by zakładał, że w razie wygaśnięcia konkordatu ustawa z 1932 r. objęłaby swoimi rygorami także niższe seminaria duchowne.

Uprawnienie Kościoła do prowadzenia zakładów o charakterze wewnętrznym wynikało nie tylko z przepisów konkordatu, ale także z zasady autonomii proklamowanej w art. 114 Konstytucji marcowej<sup>26</sup>, a także pośrednio z postanowień art. 113, który przyznawał każdemu związkowi wyznaniowemu – prawnie uznanemu – uprawnienie do posiadania zakładów skierowanych w swej działalności na cele wyznaniowe. Powyższe normy konstytucyjne miały na celu zagwarantowanie możliwości wszechstronnego rozwoju duchowego członkom poszczególnych wyznań<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Szerzej na temat obowiązywalności konkordatu z 1925 r. w okresie Polski Ludowej w: A. Mezgłowski, *Spór o wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1925 r.*, RNP 8(1998), s. 325-340.

<sup>25</sup> Dz. U. nr 47, poz. 324.

<sup>26</sup> Art. 114 Konstytucji marcowej: „[...] Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami”.

<sup>27</sup> Zob. B. Ratajczak, *Refleksje na temat rozumienia pojęcia wolności sumienia i wyznania w Konstytucji z 17 marca 1917 r.*, w: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisław, Lublin 2001, s. 145-157.

### *Naruszenie konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa*

Wprowadzenie nadzoru państwowego nad seminariami niższymi (jak i wyższymi) w takim zakresie stanowiło naruszenie konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa (art. 70 ust. 2 Konstytucji PRL). Wprawdzie konstytucyjny przepis, wprowadzający tę zasadę, był niezwykle lakoniczny („Kościół jest oddzielony od państwa”) i nie precyzował charakteru tego rozdziału, jednakże wprowadzony w 1959 r. nadzór, który zakładał wpływ państwa np. na opracowywane programy nauczania, obsadę stanowisk profesorskich itp., zaprzeczał jakiemukolwiek modelowi rozdziału. Polityka państwa wobec szkolnictwa seminaryjnego po 1959 r. jest jednym z bardziej wyrazistych przykładów, iż mimo wyraźnych przepisów konstytucyjnych – deklarujących rozdział Kościoła od państwa – w praktyce mieliśmy do czynienia z systemem zwierzchnictwa państwa nad Kościołem i to w niespotykanych dotąd rozmiarach<sup>28</sup>.

### *Rekapitulacje*

W roku szkolnym 1948/1949, kiedy stało się oczywiste, że nowe władze polskie dążą do likwidacji szkół prowadzonych przez kościelne jednostki organizacyjne, część gimnazjów biskupich i zakonnych przekształciła się w niższe seminaria, aby w ten sposób uniknąć likwidacji i coraz bardziej niewygodnego i krępującego ich działalność nadzoru państwowego<sup>29</sup>. Samo przekształcenie gimnazjów w niższe

<sup>28</sup> Zob. H. Miśtał, *Polskie prawo wyznaniowe, cz. I: Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 222-223.

<sup>29</sup> Autor nie był w stanie przebadać, w jaki sposób przebiegał proces przekształcania się kościelnych szkół ogólnokształcących w niższe seminaria duchowne w poszczególnych przypadkach. Jeden wszakże przypadek – Niższego Seminarium Duchownego w Lublinie – został zbadany. Jak się okazało, w roku szkolnym 1948/1949 nie było intencją ani dyrekcji szkoły, ani władz diecezjalnych przekształcenie szkoły ogólnokształcącej (Liceum Biskupiego) w niższe seminarium. Biskup lubelski zwrócił się jedynie w dniu 17 lutego 1949 r. do kuratorium lubelskiego z prośbą o zatwierdzenie zmian w statucie szkoły. Zmiany te dotyczyły dwóch kwestii, w tym zmiany nazwy szkoły. Biskup zaproponował, aby starą nazwę: „Prywatne Męskie Liceum Biskupie”

seminaria nie zmieniło ich wewnętrznej organizacji. Nadal były to szkoły (w znaczeniu potocznym) lub zakłady wychowawcze, z tym że absolwenci tych szkół zmuszeni byli uzyskiwać dyplomy maturalne w liceach korespondencyjnych bądź jako eksterni. Z kolei tego rodzaju „ucieczka” szkół kościelnych spod jurysdykcji kuratorów oświaty wywołała konsternację władz oświatowych i wyznaniowych, chociaż osiągnęły one przecież w ten sposób pełną kontrolę nad uzyskiwaniem dyplomów maturalnych, których zdobycie po 1952 r. w szkołach prowadzonych przez instytucje kościelne stało się niemożliwe.

Na potrzeby wprowadzenia nadzoru państwowego władze zaliczyły seminaaria niższe do szkół prywatnych. W rzeczywistości odmawiano jednak tym instytucjom takiego formalnego uznania, alumnów seminariów niższych zaś nie traktowano w ogóle jako młodzieży uczącej się. Tak np. pozbawiono alumnów prawa do korzystania ze zniżek kolejowych<sup>30</sup>, z których korzystali studenci i uczniowie innych szkół, rodzicom alumnów odmawiano prawa do zasiłków rodzinnych<sup>31</sup>, jakie przysługiwały na młodzież uczącą się, urzędy państwo-

---

zastąpić nową – „Prywatne Męskie Liceum Biskupie (Niższe Seminarium Duchowne)”. Zob. Pismo Biskupa Lubelskiego do Kuratorium Okręgu Szkolnego Lubelskiego (dalej: KOSL) z dnia 17 lutego 1949 r., nr 233/Gł/49, Archiwum Archidiecezji Lubelskiej (AAL), Akta Gimnazjum Biskupiego (AGB). Tymczasem w odpowiedzi na to pismo władze szkolne (Ministerstwo Oświaty) wyraziły zgodę na używanie nazwy „Niższe Seminarium Duchowne”, jednakże zabroniono używania nazwy „Prywatne Męskie Gimnazjum [Liceum] Biskupie”. Zob. Pismo Ministerstwa Oświaty do KOSL z dnia 23 lipca 1949 r., nr II.Śr.1482/49, AAL AGB. Zatem przekształcenie szkoły w niższe seminarium duchowne dokonało się z woli władz oświatowych, a nie kościelnych.

<sup>30</sup> Ulg kolejowych odmawiano uczniom wszystkich szkół prywatnych, które nie miały w danym roku szkolnym uprawnień szkół państwowych. Zob. Pismo Centralnego Urzędu Szkolnictwa Zawodowego (dalej: CUSZ) do UdSW z dnia 31 marca 1953 r., nr IV 0-8a/4/53, AAN UdSW, sygn. 37/456. Szerzej na ten temat: A. Mezgłowski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944-1980. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2004, s. 185-187.

<sup>31</sup> A. Mezgłowski, *Szkolnictwo wyznaniowe*, s. 181-185. Prawa do zasiłków rodzinnych odmawiano wszystkim szkołom prywatnym, które w danym roku szkolnym nie uzyskały uprawnień szkół publicznych. Do 1951 r. zasiłki były wypłacane. Zmiana stanowiska władz miała miejsce w 1951 r. na podstawie pisma Ministra Pracy

we nie uznawały dokumentów wystawianych przez dyrekcje seminariów, nakładano na nie podatki, od których wolne były wszystkie inne szkoły i zakłady wychowawcze.

### 3.2. WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE

#### *Sytuacja wyższych seminariów przed rokiem 1959*

Zgodnie z art. XIII ust. 2 konkordatu z 1925 r. działalność wyższych seminariów duchownych oparta była jedynie na przepisach prawa kanonicznego, były zatem wyłączone spod nadzoru władz państwowych. Przepis art. 17 ustawy z dnia 22 lutego 1937 r. o prywatnych szkołach wyższych<sup>32</sup> wyłączał je z reżimu prawnego dotyczącego przedwojennych szkół wyższych. W rozumieniu zatem w/w ustawy wyższe seminaria duchowne nie były zaliczane do szkół wyższych.

W latach 1944-1959 – poza nielicznymi wyjątkami – władze państwowe nie ingerowały otwarcie w życie wewnętrzne seminariów wyższych, przede wszystkim zaś nie prowadzono żadnych wizytacji, ani też nie wysuwano roszczeń w zakresie wpływu na obsadę stanowisk profesorskich, programy wykładanych przedmiotów itp. W przypadku seminariów wyższych rok 1959 stanowił zatem zdecydowany przełom w polityce państwa wobec tych instytucji.

#### *Problem podporządkowania seminariów wyższych ustawie o prywatnych szkołach*

Podporządkowanie seminariów wyższych ustawie z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach oraz wprowadzenie na jej podstawie nadzoru państwowego nad seminariami wyższymi władze uzasadniały następująco:

---

i Opieki Społecznej do ZUS z dnia 25 października 1951 r., nr Upn.16 a.37/51. Zob. Pismo CUSZ do UdSW z dnia 12 lutego 1953 r., nr GP/3/9/53, AAN UdSW, sygn. 37/544.

<sup>32</sup> Dz. U. nr 13, poz. 89.

a) jedynym uzasadnieniem niestosowania w okresie międzywojennym przepisów ustawy z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach do wyższych seminariów duchownych były przepisy art. XIII konkordatu z 1925 r., konkordat zaś przestał już obowiązywać;

b) przedwojenne ustawodawstwo, a więc zarówno ustawa z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich<sup>33</sup>, jak i ustawa z dnia 15 marca 1932 r. o szkołach akademickich<sup>34</sup> nie zaliczały żadnego z seminariów wyższych do szkół akademickich. Ponadto seminaria duchowne nie były także szkołami wyższymi w rozumieniu przepisów obowiązujących, tj. ustawy z dnia 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych<sup>35</sup>;

c) ustawa z dnia 11 marca 1932 r. nie wyłącza spod swego działania wyższych i niższych seminariów duchownych<sup>36</sup>.

Odnosząc się do powyższych argumentów, należy zauważyć, co następuje:

Ad. a) w kwestii wygaśnięcia konkordatu, który miał stanowić jedyną podstawę niestosowania nadzoru państwowego wobec wyższych seminariów duchownych na podstawie ustawy z dnia 11 marca 1932 r., uwzględnić należy te same racje, jakie podane zostały wyżej, gdy mowa była o niższych seminariach duchownych.

Ad. b) obie ustawy przedwojenne o szkołach akademickich rzeczywiście wyłączały spod swego reżimu wszystkie seminaria wyższe<sup>37</sup>. Nie były też one wówczas zaliczane do szkół akademickich<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Dz. U. nr 72, poz. 494.

<sup>34</sup> Dz. U. nr 29, poz. 247.

<sup>35</sup> Dz. U. nr 68, poz. 336. Zob. Pismo Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem do Sekretarza Episkopatu Polski z dnia 30 grudnia 1959 r.

<sup>36</sup> Zob. Pismo Prezesa Rady Ministrów do Episkopatu Polski z dnia 12 października 1959 r.

<sup>37</sup> Z tym że cztery przedwojenne wyższe seminaria duchowne – lwowskie, wileńskie, warszawskie i krakowskie – stanowiły część wydziałów teologicznych uniwersytetów państwowych. Absolwenci tych seminariów otrzymywali tytuł magistra teologii. Po wojnie władze zlikwidowały wydziały teologii w Warszawie i Krakowie (Lwów i Wilno znalazły się poza granicami Polski).

<sup>38</sup> Organizacja szkół wyższych akademickich regulowana była w trybie ustawy. Szkoły te traktowane były jako „warsztaty twórczej pracy naukowej, wdrażając do tej pracy studentów”, i tylko one były uprawnione do nadawania stopni akademickich magistra i doktora. Oprócz szkół wyższych akademickich wyróżniano także szkoły

Nie stosowano także wobec nich określeń (uniwersytet, politechnika, akademia, szkoła główna, szkoła wyższa) wymaganych ustawą 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych. Stosowanie wobec nich ustawy z 11 marca 1932 r. było jednak nieuzasadnione, gdyż ustawa ta dotyczyła jedynie szkół i zakładów kształcących dzieci i młodzież, seminaria wyższe zaś kształciły osoby dorosłe, pełnoletnie. Studia w seminariach wyższych traktowane były jako studia wyższe zarówno w okresie międzywojennym, jak i po II wojnie światowej, a ich absolwenci zrównani byli w prawach z absolwentami państwowych wydziałów teologicznych. Zgodnie z rozporządzeniem Rady Ministrów z 8 listopada 1929 r. ukończenie jednego z wyliczonych w rozporządzeniu seminariów wyższych wystarczało do osiągnięcia stanowiska w służbie państwowej<sup>39</sup>. To samo potwierdzały rozporządzenia Rady Ministrów z 17 października 1932 r.<sup>40</sup> oraz z 12 sierpnia 1937 r.<sup>41</sup> Ponadto obowiązujące w dniu wydania zarządzenia o wprowadzeniu nadzoru zarządzenie Ministra Oświaty z 26 stycznia 1957 r. uznawało wyraźnie, iż w zakresie kwalifikacji do nauki religii w szkołach podstawowych i średnich ukończenie wyższego seminarium duchownego jest równoznaczne z ukończeniem wydziału teologicznego<sup>42</sup>. Podobnie ujmowała sprawę instrukcja Ministra Oświaty z dnia 5 sierpnia 1957 r.<sup>43</sup> Jeszcze jednym argumentem w tej sprawie jest fakt, iż Regulamin Studiów Teologicznych uchwalony na konferencji delegatów Rad Wydziałów Teologicznych wszystkich uniwersytetów, odbytej 8 czerwca 1927 r., a zatwierdzony 28 lutego 1928 r., stwierdzał

---

wyższe zawodowe. Podział szkół wyższych na zawodowe i akademickie zachował dekret Rady Ministrów z dnia 28 października 1947 r., natomiast został on zniesiony przez ustawę z 1951 r. Zob. M. Jaroszyński, J. Litwin, W. Taborski, *Prawo szkół wyższych. Teksty i komentarze*, Warszawa 1955, s. XI-XII.

<sup>39</sup> Zob. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 8 listopada 1929 r. o zakładach naukowych i egzaminach szkolnych, wystarczających do osiągnięcia stanowiska w państwowej służbie cywilnej, Dz. U. nr 88, poz. 663.

<sup>40</sup> Dz. U. nr 92, poz. 791.

<sup>41</sup> Dz. U. nr 57, poz. 449.

<sup>42</sup> Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 26 stycznia 1957 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych nauczycieli w szkołach podstawowych i średnich, Dz. Urz. Min. Ośw. nr 1, poz. 4.

<sup>43</sup> Dz. Urz. Min. Ośw. nr 13, poz. 167.

wyraźnie w § 3, iż Rada Wydziałów może uznać studia teologiczne w seminariach biskupich lub zakonnych, w całości lub części, za równorzędne, o ile czynią zadość wymaganym programom studiów na wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych.

Ad. c) ustawa z dnia 11 marca 1932 r. nie wyłączała seminariów wyższych spod swego działania, ale też jej działanie dotyczyło jedynie szkół, a nie uczelni wyższych, co sugeruje już sama nazwa ustawy: „Ustawa o prywatnych szkołach...”, pojęcia „szkoła” zaś nie można uznać za tożsame z pojęciem „uczelnia” czy też „szkoła wyższa”.

### *Rekapitulacje*

Jest faktem, iż od momentu uchwalenia ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach nie była stosowana wobec wyższych seminariów duchownych. Przyznał to zresztą premier Józef Cyrankiewicz w piśmie stanowiącym zapowiedź wprowadzenia nadzoru, iż do tej pory postanowienia ustawy z 1932 r. nie były stosowane wobec „zakładów szkolenia kadr duchowieństwa”. Władze państwowe, wprowadzając nadzór nad wyższymi seminariami duchownymi na podstawie przedwojennej ustawy, argumentowały ten fakt tym, iż nie obowiązuje już konkordat z 1925 r., który stanowił rzekomo jedyną podstawę niestosowania nadzoru państwowego nad seminariami wyższymi oraz tym, iż zmieniła się wykładnia ustawy z 1932 r. Pomimo niestosowania konkordatu po roku 1925 w stosunkach prawnomiędzynarodowych nie przestał on obowiązywać na terenie krajowego porządku, gdyż ustawa z 1925 r. o wejściu w życie konkordatu nie została odwołana. Co się zaś tyczy zmiany wykładni, to ani Premier Rządu PRL, ani tym bardziej Minister Oświaty nie był organem kompetentnym do dokonania zmiany tej wykładni<sup>44</sup> – należało zatem stosować wykładnię dotychczasową. Przede wszystkim ustawa z 1932 r. nie dotyczyła szkół wyższych, a do takich *sui generis* zaliczyć należało wyższe seminaria duchowne.

<sup>44</sup> W zakresie wykładni przepisów prawa – zgodnie z art. 25 konstytucji – kompetentna była Rada Państwa. Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 290.

## II. ZMIANA STANU PRAWNEGO W LATACH 1961-1965

15 lipca 1961 r. została uchwalona ustawa o rozwoju systemu oświaty i wychowania (Dz. U. nr 32, poz. 160), która derogowała ustawę z 1932 r. o prywatnych szkołach. Szczegółowe zasady prowadzenia niepaństwowych szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych określało zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 26 lutego 1965 r.<sup>45</sup> Ponadto 15 września 1964 r. weszła w życie Konwencja z dnia 15 września 1960 r. w Sprawie Zwalczenia Dyskryminacji w Dziedzinie Oświaty<sup>46</sup>.

### 1. KOMPETENCJE NADZORCZE MINISTRA OŚWIATY W STOSUNKU DO NIEPAŃSTWOWYCH PLACÓWEK OŚWIATOWYCH

Zgodnie z brzmieniem art. 39 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. osoby prawne i fizyczne mogły prowadzić działalność oświatową, wychowawczą i opiekuńczo-wychowawczą (także pozaszkolną) jedynie na zasadach określonych przez Ministra Oświaty, pod jego nadzorem oraz po wcześniejszym uzyskaniu stosownego zezwolenia. Dotyczyło to wszystkich form pracy z dziećmi i młodzieżą<sup>47</sup>. Zasady dotyczące wydawania zezwoleń na prowadzenie placówek niepublicznych określone zostały w zarządzeniu wykonawczym z 26 lutego 1965 r.<sup>48</sup> Dokonywać się to miało w sposób uznaniowy, a nie ustawowy czy

---

<sup>45</sup> Zob. Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 26 lutego 1965 r. w sprawie zasad i warunków prowadzenia niepaństwowych szkół i innych placówek oświatowo-wychowawczych, MP nr 13, poz. 48.

<sup>46</sup> Dz. U. nr 40, poz. 268 i 270.

<sup>47</sup> Artykuł 39 ust. 2 ustawy stanowił, iż „wszelka pozaszkolna działalność oświatowa i wychowawcza oraz inne formy pracy z dziećmi i młodzieżą podlegają nadzorowi Ministra Oświaty, który może ustalać zasady i warunki prowadzenia tej działalności lub pracy”.

<sup>48</sup> Do czasu wydania tego zarządzenia w zakresie prowadzenia szkół niepaństwowych – ze względu na przepisy przejściowe ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. – obowiązywały nadal przedwojenne rozporządzenia wykonawcze. Praktycznie zatem ustawa z 15 lipca 1961 r. – pomimo swego formalnego obowiązywania od roku 1961 – dopiero teraz zaczęła kształtować sytuację prawną niepaństwowych placówek oświatowych.



konstytucyjny. Minister Oświaty mógł zwolnić ubiegających się o udzielenie zezwolenia z pewnych wymogów ustawowych, ale jednocześnie – nawet po wypełnieniu przez wnioskodawcę wszystkich wymogów formalnych – mógł odmówić udzielenia zezwolenia, uzasadniając to np. brakiem społeczno-gospodarczych potrzeb istnienia danej szkoły czy innej placówki.

W zakresie uprawnień nadzorczych nowe przepisy dawały resortowi oświaty bardzo duże (praktycznie nieograniczone) możliwości wpływu na działalność niepaństwowych placówek oświatowych. Minister Oświaty mógł np. polecić szkole realizowanie określonych programów szkolnych, korzystanie z określonych podręczników i pomocy naukowych (§ 4 ust. 4 zarządzenia), organ administracji szkolnej udzielał lub odmawiał zgody na zatrudnienie w placówce określonych osób na stanowiskach nauczycielskich i wychowawczych (§ 8 ust. 1 pkt 6 zarządzenia), udzielał instruktażu metodycznego (§ 8 ust. 1 pkt 4 zarządzenia) itp. W tej sytuacji możemy zatem mówić o całkowitym podporządkowaniu sektora niepaństwowego w oświacie władzom politycznym.

## 2. PROBLEM OBOWIĄZYWALNOŚCI NOWYCH PRZEPISÓW OŚWIATOWYCH W STOSUNKU DO SEMINARIÓW DUCHOWNYCH

Po wejściu w życie nowych przepisów oświatowych nie przestał jednak istnieć stary problem, a mianowicie, czy te nowe przepisy odnoszą się także do niższych seminariów duchownych, czy też nie? Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. w art. 39 ust. 1 stanowiła, iż „szkoły, placówki oświatowe, wychowawcze, opiekuńczo-wychowawcze i inne zakłady lub placówki szkolne mogą być prowadzone [...] tylko za zezwoleniem Ministra Oświaty, na określonych przez niego zasadach i warunkach i pod jego nadzorem”. Sama ustawa nie wspominała wyraźnie o seminariach duchownych, jednakże z tak ujętego sformułowania art. 39 wynikałoby, iż chodzić tutaj może także o nie. Wątpliwości zrodziły się jeszcze podczas debaty sejmowej nad tą ustawą w dniach 14 i 15 lipca 1961 r. Wówczas to poseł sprawozdawca A. Werblan wyjaśniał, że „nie leży w intencji ustawodawcy krępowanie religijnej i wychowawczej działalności Kościoła”. Tymczasem jed-

nak w wydanym 4 lata później zarządzeniu wykonawczym z dnia 26 lutego 1965 r. jest już wyraźnie mowa o tym, iż „przepisy zarządzenia, z wyjątkiem § 17, dotyczą również seminariów i szkół duchownych”(§ 18). Powstrzymując się w tym miejscu od rozstrzygnięcia problemu określonego w podtytule, przeanalizujemy najpierw wszystkie możliwe warianty odpowiedzi. Otóż:

a) albo Minister Oświaty przekroczył swoje kompetencje, rozciągając bezprawnie – wbrew intencjom ustawodawcy – przepisy ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. na seminaria duchowne;

b) albo posłowie A. Werblan i W. Jarosiński skłámali na sali sejmowej co do prawdziwej intencji ustawodawcy;

c) albo byli oni narzędziem w ręku swych politycznych mocodawców, a ich wystąpienie miało jedynie za zadanie zmylenie opinii publicznej celem przeforsowania przepisów dyskryminujących szkolnictwo wyznaniowe.

Jeśli uznać, że przepisy ustawy z 15 lipca 1961 r. i zarządzenia wykonawczego miały dotyczyć także seminariów duchownych, to cała absurdalność sytuacji wyglądałaby następująco. Artykuł 2 ustawy stanowił, iż „szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi”. Wprawdzie art. 39 ust. 3 ustawy przewidywał możliwość zwolnienia z wymogu art. 2, czyli od zasady świeckości szkoły, ale nie z art. 1 ust. 3, który mówił o „wychowaniu w duchu socjalistycznej moralności i socjalistycznych zasad współżycia społecznego”. Biorąc ponadto pod uwagę omówione wcześniej kompetencje resortu oświaty w zakresie wpływu na programy szkolne, obasadę stanowisk dydaktycznych i wychowawczych oraz instruktażu metodycznego, jeśliby te i pozostałe przepisy miały dotyczyć także seminariów duchownych, to podważałyby one całkowicie sens ich istnienia. Stałyby ponadto w jaskrawej sprzeczności chociażby z konstytucyjną zasadą rozdziału Kościoła od państwa i uniemożliwiałyby Kościołowi dalszą egzystencję, pozbawiając go naturalnego prawa kształcenia i wychowywania nowych zastępów duchownych w duchu zasad chrześcijańskich.

### 3. NOWE PRZEPISY OŚWIATOWE A POSTANOWIENIA KONWENCJI W SPRAWIE ZWALCZANIA DYSKRYMINACJI W DZIEDZINIE OŚWIATY

Ustawa z dnia 15 lipca o rozwoju systemu oświaty i wychowania uchwalona została już po przyjęciu Konwencji Paryskiej z 1960 r. w Sprawie Zwalczenia Dyskryminacji w Dziedzinie Oświaty, natomiast zarządzenie Ministra Oświaty w sprawie zasad i warunków prowadzenia niepaństwowych szkół wydane zostało już po ratyfikacji Konwencji przez PRL. Nowe przepisy oświatowe w sposób rażąco naruszały jej postanowienia. Istotny tutaj jest przede wszystkim art. 5 ust. 1 lit. b. Konwencji, który stanowił, iż „rodzice i [...] opiekunowie prawni powinni mieć możliwość [...] swobodnego posyłania swoich dzieci nie do państwowych, lecz do innych zakładów nauczania, odpowiadającym minimalnym wymaganiom ustalonym albo zatwierdzonym przez właściwe organy oświatowe, i po drugie – zapewnienie religijnego i moralnego wychowania dzieci zgodnie z ich osobistymi przekonaniem; nikomu indywidualnie ani żadnej grupie osób jako całości nie należy narzucać religijnego wychowania, niezgodnego z ich przekonaniem”. Tymczasem nowe polskie przepisy oświatowe uzależniały uzyskanie zezwolenia na prowadzenie placówki od celowości i przydatności społecznej (§ 3 ust. 1), istnienia uzasadnionych społecznie lub gospodarczo potrzeb (§ 4 ust. 3), opinii wydziału zatrudnienia itp. Sprzeczność tych przepisów polegała na tym, iż Konwencja zastrzegła, iż wychowanie i wykształcenie religijne i moralne należy do rodziców i prawnych opiekunów dzieci i młodzieży (jeśli nie są oni pełnoletni), państwa zatem nie mogły rościć sobie prawa do udzielania zezwoleń na prowadzenie odpowiednich typów szkół i placówek wychowawczych. Tym bardziej uzależnianie istnienia takich zakładów od celowości i przydatności społecznej, potrzeb społeczno-gospodarczych, opinii wydziałów zatrudnienia itp. nie można było pogodzić z duchem i literą Konwencji.

#### 4. REKAPITULACJE

Wobec powyższego najbardziej racjonalnym stanowiskiem jest przyjęcie, iż nowe przepisy oświatowe nie odnosiły się w ogóle do seminariów i szkół duchownych, gdyż:

a) zakłady te nie mogły ze swej natury kształcić i wychowywać w duchu socjalistycznej moralności;

b) nawet przy przyjęciu tezy, iż z treści ustawy z 15 lipca 1961 r. wynikało, że ustawa ta (wraz z zarządzeniem Ministra Oświaty z dnia 26 lutego 1965 r.) obejmuje swym zasięgiem także seminaria i szkoły duchowne, to w związku z przepisami Konwencji Paryskiej – przy zastosowaniu normy kolizyjnej – należy uznać, iż przepisy Konwencji z mocy samego prawa uchylały obowiązywalność ustawy w stosunku do szkół i innych zakładów, które zapewniały realizację prawa określonego w art. 5 Konwencji, tj. zapewnienia religijnego i moralnego wychowania dzieci i młodzieży zgodnie z osobistymi przekonaniem ich rodziców i opiekunów prawnych bądź samych zainteresowanych po osiągnięciu przez nich pełnoletności.

### III. CHARAKTER I ZAKRES SPRAWOWANEGO NADZORU

Nadzór nad seminariami duchownymi realizowany był przede wszystkim poprzez wizytacje pracowników kuratoriów oświaty oraz wydziałów ds. wyznań wojewódzkich rad narodowych. Ponadto przeprowadzane były kontrole bibliotek seminaryjnych, a na seminaria nałożono obowiązek przesyłania corocznych sprawozdań z ich działalności oraz informacji o alumnach poborowych. Uzupełniające znaczenie miały ponadto – mniej lub bardziej formalne – kontakty z władzami seminariów.

## 1. WIZYTACJE

Akcję wizytowania seminariów duchownych rozpoczęto w lutym 1960 r.<sup>49</sup> Te pierwsze wizytacje można uznać – z punktu widzenia władz – za nieudane. Zdarzało się bowiem nierzadko, że przełożeni seminariów nie udostępniali dokumentów lub nawet nie wpuszczali wizytatorów do budynków seminaryjnych (Przemyśl, Gorzów). W tej sytuacji władze zdecydowały się na bardzo drastyczne działania odwetowe: 22 alumnów seminarium przemyskiego powołano do czynnej służby wojskowej<sup>50</sup> oraz postanowiono zamknąć jedno seminarium zakonne. Zapowiedziano ponadto przejście do nowego, bardziej zdecydowanego etapu wizytacji powtórnych<sup>51</sup>. W piśmie Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem z grudnia 1960 r. mowa już jest o ponad 80 zwizytowanych seminariach i tylko o sporadycznych próbach przeciwstawiania się wizytacjom<sup>52</sup>. Pomimo wcześniejszych zapowiedzi, iż wizytacje władz oświatowych będą dotyczyć jedynie przedmiotów o charakterze świeckim, ich zakres stale się poszerzał. W 1963 r. co najmniej w kilku przypadkach komisje wizytujące seminaρια domagały się hospitacji przedmiotów ściśle teologicznych<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Zob. A. Micewski, *Kościół – Państwo 1945-1989*, Warszawa 1994, s. 43.

<sup>50</sup> Zauważyć tu należy – co zresztą jest oczywiste – iż ustawa z 1932 r. o prywatnych szkołach nie przewidywała tego rodzaju sankcji. Prymas S. Wyszyński w liście do I Sekretarza KC PZPR, zwracając uwagę na ten fakt, określił sankcje „swoistą branką”. Zob. Pismo Prymasa Polski do I Sekretarza KC PZPR z dnia 5 grudnia 1960 r., AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>51</sup> Zob. *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z 1960 r.*, w: P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995, s. 39-40.

<sup>52</sup> Zob. Pismo Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem do Episkopatu Polski [1960 r.], nr II.5a/138/60, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>53</sup> W dniu 12 marca 1963 r. w Seminarium Metropolitalnym Warszawskim komisje wizytacyjne zażądały wizytacji m.in. prawa kanonicznego, historii Kościoła i teologii moralnej. W dniu 12 listopada 1963 r. w seminarium jezuitów w Warszawie miała się odbyć wizytacja historii Kościoła, prawa kanonicznego, Pisma św. Nowego i Starego Testamentu oraz teologii moralnej. W dniu 8 maja 1963 r. miała się odbyć w WSD w Olsztynie wizytacja wykładów z prawa kanonicznego. Zob. Pismo Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski do Ministra Waclawa Tułowieckiego z dnia 9 grudnia 1963 r., nr 510/63, AAN UdSW, sygn. 97/1.

Wizytacje w seminariach przeprowadzane były 1-3 razy do roku. Jak wynika z oficjalnych sprawozdań, podczas wizytacji zwracano uwagę na warunki lokalowe, kadre nauczycielską, nastroje wśród kleryków, stan majątkowy oraz bazę materialną, prawdziwość danych podawanych przez seminaria w corocznych sprawozdaniach dla kuratorów oświaty. Wizytacje miały przede wszystkim ustalić, czy istnieją przejawy negatywnego stosunku wobec socjalistycznego państwa<sup>54</sup>. Materiały z wizytacji przekazywane były za pośrednictwem prezydiów wojewódzkich rad narodowych na adres Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie. Wizytacje seminariów duchownych prowadzone były do połowy lat 70. Zdarzało się, że wizytatorzy wydawali zarządzenia powizytacyjne, jednakże możliwe do wykonania<sup>55</sup>.

## 2. KONTROLE BIBLIOTEK SEMINARYJNYCH

W dniach 22-24 sierpnia 1960 r. w całej Polsce skontrolowano biblioteki seminaryjne. W wyniku tej akcji, którą objętych zostało 67 bibliotek, skonfiskowano 12 tys. woluminów<sup>56</sup>. Była to jedyna akcja kontroli bibliotek o zasięgu ogólnopolskim. W latach późniejszych akcji o takiej skali już nie przeprowadzano, ale UdSW zawsze interesowało się, czy biblioteki nie zawierają pozycji bezdebitowych i antysocjalistycznych. Oprócz UdSW kontrolę nad nimi sprawował także Minister Kultury i Sztuki, gdyż biblioteki seminaryjne zaliczone zostały do ogólnokrajowej sieci bibliotecznej.

---

<sup>54</sup> W Archiwum Akt Nowych znajduje się kilkadziesiąt sprawozdań i innych materiałów powizytacyjnych z lat 1963-1979. Zob. AAN UdSW, sygn. 125/652.

<sup>55</sup> W seminarium karmelitów w Poznaniu polecono powieszenie godła państwowego we wszystkich salach wykładowych oraz bibliotece – zarządzenie wykonano. Zob. Wyniki dotychczasowych wizytacji WSD karmelitów w Krakowie z filią w Poznaniu [13.12.1963 r.], AAN UdSW, sygn. 125/652.

<sup>56</sup> Zob. A. Dudek, *O działaniach antykościelnych władz PRL w latach 1958-1966*, „Chrześcijanin w Świecie”, 24(1994), nr 1(196), s. 197-198.

### 3. INNE FORMY SPRAWOWANIA NADZORU

Inną formą sprawowania nadzoru był nałożony na wyższe seminaria obowiązek przekazywania szczegółowych rocznych sprawozdań z działalności. Sprawozdania te obejmowały dane dotyczące alumnów<sup>57</sup>, pracowników pedagogicznych<sup>58</sup> wraz z przydziałem godzin lekcyjnych, pracowników służby zdrowia, personelu administracyjnego i pomocniczego, organizacji seminarium, tygodniowego rozkładu zajęć naukowych i wychowawczych<sup>59</sup>.

Ponadto do innych form nadzoru zaliczyć trzeba także rozmowy z kierownictwem seminariów, jakie przeprowadzane były także poza wizytacjami. W trakcie tych rozmów kierownictwo seminariów „udzielało potrzebnych wyjaśnień”. Pod koniec lat 70. zaprzestano regularnych wizytacji i „nieformalne” kontakty z przełożonymi seminariów były praktycznie jedyną formą sprawowania nadzoru<sup>60</sup>.

### 4. ZADANIA I CELE NADZORU

Na przełomie lat 50. i 60. władze zapewne stawiały sobie daleko idące cele – całkowite podporządkowanie sobie Kościoła i całkowita kontrola nad seminariami duchownymi, i to zarówno pod względem treści wykładanych tam przedmiotów, jak i wpływu na obsadę personalną. Jak się okazało, opór Kościoła był duży, a postawa Episkopatu

---

<sup>57</sup> Władze interesowały: liczba alumnów na poszczególnych kursach, liczba i dane o alumnach nowo przyjętych. Ponadto, czy posiadali świadectwa maturalne, jakie szkoły kończyli, czy byli w niższym seminarium duchownym, z jakich diecezji się wywodzili, pochodzenie społeczne, status majątkowy, pobierane stypendia. Seminarium przedstawiały listę alumnów, którzy w ciągu roku opuszczali WSD, liczbę i dane dotyczące absolwentów oraz liczbę alumnów wyświęconych na księży itp.

<sup>58</sup> Dane te były bardzo szczegółowe i dotyczyły: personaliów, pełnionego stanowiska i charakteru służbowego, wykształcenia i kwalifikacji zawodowych, liczby lat pracy pedagogicznej, wychowawstwa, zleconych czynności dodatkowych itp.

<sup>59</sup> Informacje powyższe przedstawiono na podstawie formularzy sprawozdań znajdujących się w Archiwum Akt Nowych. Zob. AAN UdSW, sygn. 125/643.

<sup>60</sup> Tamże.

zdecydowana, stąd też w latach 60. prawdopodobnie oczekiwania te musiały być znacznie mniejsze.

W późniejszym okresie takie działania miały charakter bardziej doraźny. Jedną z ostatnich inicjatyw była przeprowadzona przez Urząd do Spraw Wyznań w maju 1979 r. akcja informacyjna. Wydziały wojewódzkie UdSW dostały polecenie zebrania informacji na temat oceny kadry profesorskiej w wyższych seminariach duchownych pod kątem jej postawy politycznej i ewentualnych kontaktów z „elementami antysocjalistycznymi”, oceny wychowania obywatelskiego w seminariach oraz zebrania informacji na temat wydawnictw antysocjalistycznych w bibliotekach seminaryjnych i zbadania, jaką prasę – kościelną, paxowską, laicką i partyjną – posiadają<sup>61</sup>. Akcja ta nie przyniosła żadnych rewelacji. Jedynie Wydział ds. Wyznań w Elblągu wykazał kontakty przełożonych WSD werbistów w Pieniężnie z „zorganizowaną grupą antysocjalistyczną z Gdańska”<sup>62</sup>.

#### IV. STANOWISKO WŁADZ KOŚCIELNYCH

Oczywiście stanowisko Episkopatu Polski w kwestii nadzoru państwowego nad seminariami duchownymi przez cały czas było jednoznacznie określone, mianowicie – biskupi polscy wszelkie ingerencje państwa w proces dydaktyczno-wychowawczy kandydatów do kapłaństwa zawsze uważali za drastyczne naruszanie autonomii Kościoła. Analizując stanowisko Episkopatu, możemy wyróżnić trzy etapy w procesie jego kształtowania się, co pozwala lepiej zrozumieć w kontekście zmieniającej się sytuacji politycznoprawnej.

---

<sup>61</sup> Zob. Pismo UdSW do dyrektorów wydziałów ds. wyznań z dnia 21 maja 1979 r., nr RK-830/WSD/og/2/79, AAN UdSW, sygn. 125/652.

<sup>62</sup> Zob. Pismo Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Elblągu do UdSW z dnia 25 maja 1979 r., nr Wz.IV. Pł.6850/43/79, AAN UdSW, sygn. 125/652.



## 1. REAKCJA EPISKOPATU POLSKI NA ZAPOWIEDŹ I WPROWADZENIE NADZORU

Zamiar wprowadzenia nadzoru państwowego nad seminariami duchownymi – wyrażony w liście Premiera z 12 października 1959 r. – był dla Episkopatu wielkim zaskoczeniem. Być może spodziewano się takich decyzji w stosunku do niższych seminariów duchownych, jednakże poddanie nadzorowi seminariów wyższych uważane było za nieporozumienie albo też zamach na wolność Kościoła. Sekretarz Konferencji Episkopatu Polski wyraził protest w liście stanowiącym odpowiedź na pismo Premiera z dnia 12 października 1959 r.<sup>63</sup> Pominając w tym miejscu wysuwane w nim racje merytoryczne dotyczące bezprawności wprowadzenia tegoż nadzoru, należy przede wszystkim wskazać, iż Sekretarz – w imieniu całego Episkopatu – uznał tę decyzję za „mieszanie się Państwa w najbardziej wewnętrzne sprawy Kościoła, jakimi są przygotowania aspirantów do kapłaństwa”. Ponadto oświadczył, iż „Episkopat nie będzie mógł się zastosować do takiego nadzoru”. Po wydaniu przez Ministra Oświaty zarządzenia z dnia 29 grudnia 1959 r. w sprawie nadzoru oraz kolejnym piśmie Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem<sup>64</sup> stanowisko Episkopatu jeszcze mocniej zostało określone w liście Sekretarza Episkopatu do ministra Sztachelskiego z dnia 16 stycznia 1960 r.<sup>65</sup> oraz w liście Prymasa Polski do I Sekretarza KC PZPR Wiesława Gomułki z dnia 25 marca 1960 r.<sup>66</sup> W powyższych pismach oprócz odmowy zastosowania się do nowych

<sup>63</sup> Zob. Pismo Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski do Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 października 1959 r., nr 750/59, AAN UdSW, sygn. 97/1 (3-21). Pismo zostało przedrukowane w publikacji P. Rainy *Kościół katolicki a państwo* (t. 1, s. 758-759), jednakże tam błędnie figuruje – jako data jego powstania – 29, a nie 20 października 1959 r.

<sup>64</sup> Zob. Pismo Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem do Sekretarza Episkopatu Polski biskupa Z. Choromańskiego z dnia 30 grudnia 1959 r., nr I-42/7/59, AAN UdSW, sygn. 97/1 (3-25).

<sup>65</sup> Zob. Pismo Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski do Ministra J. Sztachelskiego – Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem z dnia 16 stycznia 1960 r., nr 30/60, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>66</sup> Zob. Pismo Prymasa Polski do I Sekretarza KC PZPR Wiesława Gomułki z dnia 25 marca 1960 r., AAN UdSW, sygn. 97/1.

zarządzeń – zdaniem Episkopatu bezprawnych – wyrażona została sugestia, aby tak poważne decyzje były podejmowane po przedyskutowaniu problemu w ramach Komisji Wspólnej.

## 2. LATA 1960-1966

Wobec faktów dokonanych, przed jakimi stanął Episkopat na przełomie lat 1960/1961, określone zostały zasady postępowania w przypadku dalszych prób sprawowania nadzoru. Zasady te sformułowane zostały w *Pro memoria* skierowanym do biskupów diecezjalnych i rektorów seminariów duchownych:

– uznano za dopuszczalne udostępnianie komisjom wizytującym tych dokumentów, które z natury swej są jawne, a więc: wykazów wychowanków, profesorów, personelu – wraz z ich danymi personalnymi;

– wyrażono także zgodę na udostępnianie wykazu dni wolnych od nauki. Jedynie pod presją władz dopuszczono możliwość wizytacji przedmiotów świeckich, takich jak: historia doktryn społecznych, prawo wyznaniowe, nauka o Polsce i świecie współczesnym, języki obce;

– zdecydowanie natomiast przeciwstawiono się wizytowaniu przedmiotów o charakterze filozoficzno-teologicznym. Postanowiono, że w żadnym wypadku nie należy ulegać presji władz zmierzających do usuwania profesorów<sup>67</sup>.

W piśmie z dnia 17 listopada 1960 r. do Rządu PRL wyrażono prośbę, aby na forum rządu jeszcze raz rozpatrzono sprawę państwowego nadzoru nad seminariami oraz aby sprawa ta wniesiona została na porządek dzienny najbliższej debaty Komisji Wspólnej. Ponadto Episkopat zwrócił się z prośbą o zawieszenie na ten czas wizytacji wyższych seminariów duchownych<sup>68</sup>. W odpowiedzi, której udzielił Pełnomocnik Rządu ds. Stosunków z Kościołem, zasadę nadzoru

<sup>67</sup> Zob. *Pro memoria*. Zasady postępowania w związku z zarządzeniem Premiera Rządu PRL o nadzorze nad seminariami duchownymi, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>68</sup> Zob. Pismo Episkopatu Polski do Rządu PRL z dnia 17 listopada 1960 r., AAN UdSW, sygn 97/1.

państwowego nad seminariami uznano za bezdyskusyjną, natomiast co do „zagadnienia związanego z tokiem przeprowadzania tego nadzoru” dopuszczono możliwość omówienia go na posiedzeniu Komisji Wspólnej<sup>69</sup>; w tym czasie wszakże kwestia nadzoru nie stała się przedmiotem obrad Komisji.

Po ratyfikowaniu przez Polskę Konwencji Paryskiej Episkopat postanowił zrewidować swoje stanowisko wobec kwestii nadzoru nad seminariami. W dniu 28 grudnia 1964 r. w imieniu Episkopatu zostało wystosowane pod adresem Rady Państwa pismo, w którym uznano, iż przepisy z 1959 r., dotyczące nadzoru państwowego, utraciły swoją ważność i wobec tego ta kwestia wymaga nowych zarządzeń – zgodnych z przepisami Konwencji<sup>70</sup>. Wydane też zostały odpowiednie wytyczne pod adresem rektorów seminariów duchownych, którym polecono, aby nie wyrażali zgody na dalsze przeprowadzanie wizytacji<sup>71</sup>. Pismo wywołało ostrą polemikę pomiędzy Episkopatem a kołami rządowymi na temat zgodności obowiązującego prawodawstwa z przepisami Konwencji.

Trudna sytuacja, w jakiej znalazły się seminaria duchowne w ówczesnej Polsce, została dostrzeżona przez Stolicę Apostolską, która w dniu 14 maja 1965 r. wystosowała do polskich biskupów ordynariuszy pismo, w którym zajęła stanowisko w tej sprawie. Przede wszystkim wyrażono ogromne zaniepokojenie i zdziwienie zaistniałą w Polsce sytuacją. Z perspektywy Stolicy Świętej sytuacja wyglądała w ten sposób, iż przedstawiciele „najwyższych czynników oficjalnych w Polsce” wszem i wobec rozgłaszali, że w Polsce zagwarantowana jest wolność religijna oraz rozdział Kościoła od państwa, a tymczasem – w rzeczywistości – państwo wtrąca się w najbardziej wewnętrzne sprawy Kościoła. Stolica Apostolska przypominała o naturalnym i własnym prawie Kościoła do kształcenia adeptów do kapłaństwa według zasad i praw ustanowionych przez Chrystusa oraz

<sup>69</sup> Zob. Pismo Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem do Episkopatu Polski, nr II.5a/138/60, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>70</sup> Zob. Pismo Sekretarza Konferencji Episkopatu do Rady Państwa z dnia 18 grudnia 1964 r., nr 840/64, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>71</sup> Zob. Pismo Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski do rektorów WSD z dnia 9 stycznia 1965 r., AAN UdSW, sygn. 97/1.

tradycji Kościoła. Przypomniła też, iż prawo to respektowane jest przez wszystkie narody – nawet pierwotne i niechrześcijańskie<sup>72</sup>.

### 3. PRÓBY KOMPROMISU

Na przełomie lat 1966/1967 problem nadzoru państwowego stał się wreszcie przedmiotem obrad Komisji Wspólnej. Na posiedzeniach w dniach 30 grudnia 1966 r. oraz 20 stycznia 1967 r. ustalone zostało pewne *modus vivendi*, powołana też została specjalna podkomisja<sup>73</sup>, której zadaniem miało być przygotowanie projektu regulaminu w sprawie nadzoru i doprowadzenie w ten sposób do pewnej normalizacji stosunków państwo–Kościół. Jak się okazało, posiedzenie Komisji Wspólnej z dnia 20 stycznia 1967 r. było ostatnim w okresie rządów W. Gomułki, ale posiedzenia podkomisji odbywały się. Podczas trwających kilka miesięcy prac podkomisji okazało się jednak, iż stanowiska obu stron są mocno usztywnione i pełny kompromis jest praktycznie niemożliwy. Strona kościelna gotowa była zgodzić się na państwową inspekcję (nie nadzór) nad wykładami przedmiotów świeckich (nieteologicznych<sup>74</sup>) w wyższych seminariach duchownych, jednakże bez uprawnień państwa w zakresie wydawania zarządzeń powizytacyjnych czy też stosowania jednostronnych sankcji przez władze oświatowe i wyznaniowe wobec poszczególnych seminariów. Strona rządowa gotowa była zrezygnować z wizytowania przedmiotów teologicznych, ale nie było mowy o rezygnacji z wydawania zarządzeń powizytacyjnych oraz stosowania sankcji wobec seminariów duchownych.

---

<sup>72</sup> Zob. List Świętej Kongregacji d/s Seminariów i Uniwersytetów do Biskupów Ordynariuszy w Polsce z dnia 14 maja 1965 r., nr 1907/64/4, AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>73</sup> W praktyce podjęte rozmowy toczyły się pomiędzy biskupem Dąbrowskim i dyrektorem UdSW A. Skarżyńskim.

<sup>74</sup> Ustalenie podziału na przedmioty teologiczne i nieteologiczne okazało się nie takie proste. Problematiczne było przede wszystkim nauczanie hebrajskiego i greki, które władze traktowały jako zwyczajne nauczanie języków obcych, w rzeczywistości zaś chodziło tutaj nie tyle o naukę języków (martwych zresztą), ile o egzegezę Pisma św. Spór ponadto szedł o nadzorowanie zajęć z logiki i metodologii nauk oraz języka polskiego.

Ostatnie zebranie podkomisji odbyło się 15 maja 1967 r. Po zakończeniu posiedzenia nie ustalono terminu następnego spotkania. Uzgodniono, że poprzedzi je porozumienie telefoniczne, jednak podkomisja nie wznowiła obrad<sup>75</sup>.

\*

Formalnie nadzór państwowy w seminariach duchownych w epoce PRL prowadzony był w latach 1960-1979. Jeśli chodzi o seminaria niższe, to stanowił część planu całkowitej likwidacji nie tylko tego typu instytucji, ale wszelkiej działalności dydaktyczno-wychowawczej prowadzonej przez Kościół katolicki oraz wszelkiej inicjatywy prywatnej na terenie szkolnictwa w ogóle. Wizytacje na pewno przyczyniły się do realizacji tego planu, chociaż gdyby ich nie było i gdyby nawet nie było zarządzenia o nadzorze państwowym z 29 grudnia 1959 r., do tej likwidacji i tak by doszło z powodu apriorycznych założeń polityki wyznaniowej państwa.

Nie doszło w okresie PRL do ograniczenia liczby seminariów wyższych. Władze nie zdecydowały na ten krok, mimo że takie plany na pewno były. W ich przypadku nadzór państwowy miał doprowadzić do pełnej kontroli władzy politycznej nad procesem dydaktyczno-wychowawczym oraz do „zmiany mentalności” młodych duchownych, od których oczekiwano pełnego poparcia dla założeń ustrojowych państwa. Zmiany w mentalności miały zapewne doprowadzić do wzmocnienia ruchu tzw. księży patriotów, którzy od 1959 r. działali w ramach Zrzeszenia „Caritas”, i w ten sposób do rozłamu w Kościele<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Zob. Notatka z posiedzenia podkomisji przygotowującej projekt regulaminu w sprawie nadzoru państwowego nad WSD z dnia 15 maja 1967 r., AAN UdSW, sygn. 97/1.

<sup>76</sup> Plan rozbicia Kościoła od wewnątrz i doprowadzenia do podziału wśród duchowieństwa przygotował prawdopodobnie generał NKWD Sierow, a zaprezentował H. Minc. Przeprowadzany był na skutek wyraźnego impulsu ze strony samego Stalina, który miał stwierdzić, iż „bez rozłamu wśród kleru nic nie wyjdzie”. Plan ten był realizowany od 1949 r., kiedy to z inicjatywy aparatu bezpieczeństwa powstała Komisja Księży przy ZBoWiD-zie. Kontynuacją tego planu było doprowadzenie do powstania Kół Księży przy znacjonalizowanym „Caritas”. Najważniejszą częścią planu było utworzenie tzw. grupy inicjatywnej, których członkowie rekrutowaliby się spośród duchownych gotowych do współpracy z władzą. Tą grupą zamierzano posłużyć się w celu

Prowadzenie wizytacji w seminariach wyższych – samo w sobie – w zasadzie nie przyniosło ujemnych skutków dla nich samych. Wizytacje zasadniczo nie wykrywały żadnych większych nieprawidłowości, nie stanowiły też podstawowego źródła informacji. Natomiast odmowa zgody na wizytację spotykała się z niezwykle niebezpiecznymi reperkusjami, polegającymi na powoływaniu większej grupy alumnów danego seminarium do służby wojskowej, obostrzeniu wymiarów podatkowych itp.

Nadzór nad seminariami duchownymi wprowadzony został w sposób bezprawny. W stosunku do seminariów wyższych ta bezprawność była rażąca. Polegała ona głównie na tym, iż nadzór wprowadzono na podstawie ministerialnego zarządzenia wydanego bez wyraźnej delegacji ustawowej. Charakterystyczne jest także to, że po uchwaleniu ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. zarządzenie to nie uległo zmianie, chociaż ustawa z 1932 r., na którą się powoływano, przestała obowiązywać. Bez względu na postanowienia PRL-owskiej ustawy o rozwoju systemu oświaty i wychowania ściśle nadzorowanie szkół duchownych sprzeczne było z konstytucyjną zasadą rozdziału Kościoła od państwa i z Konwencją Paryską z 1960 r., której Polska była sygnatariuszem, nie mówiąc już o naruszeniach prawa naturalnego, naturalnych uprawnień osoby ludzkiej do religijnego i moralnego wychowania oraz wyboru szkoły uwzględniającej światopogląd chrześcijański<sup>77</sup>.

doprowadzenia do schizmy w polskim Kościele. Zob. P. Stanisław, *Ubezpieczenie społeczne duchownych jako wyraz stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce w latach 1945-1999*, Lublin 1999 (mps, BU KUL), s. 48-54.

<sup>77</sup> Nie wchodząc tutaj w dyskusję na temat istnienia prawa naturalnego, stwierdzić należy, iż wolność religijna, której jednym z przejawów jest prawo do wyboru szkoły, której system wychowawczy uwzględnia osobiste przekonania religijne rodziców, opiekunów prawnych oraz samych uczniów, jest uprawnieniem wynikającym z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Potwierdzają to normy i deklaracje o charakterze prawnomiędzynarodowym, jak np.: Karta Praw Człowieka, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10 grudnia 1948 r., Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Deklaracja o Eliminacji Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji z Powodu Religii lub Przekonań z 21 listopada 1981 r. Uprawnienia te (wolności) przysługują ponadto kościołom, związkom wyznaniowym, stowarzyszeniom i innym grupom wyznającym jakąś religię lub przekonanie. Zob. H. Misztal, *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 213-214.

JAROSŁAW MATWIEJUK

## KSZTAŁTOWANIE NORMATYWNEGO SYSTEMU STOSUNKÓW PAŃSTWA DO ORGANIZACJI RELIGIJNYCH W ZWIĄZKU RADZIECKIM

Podstawy statusu prawnego organizacji religijnych<sup>1</sup> w Związku Radzieckim zostały stworzone w pierwszych latach funkcjonowania władzy bolszewickiej. Przyjęte wówczas rozwiązania normatywne w zasadzie przetrwały w niezmiennym stanie do końca istnienia państwa, czyli przez ponad siedemdziesiąt lat.

Generalną cechą charakterystyczną wszystkich uchwalanych i wydawanych w tym czasie aktów normatywnych, regulujących problematykę stosunku państwa do organizacji religijnych, było to, że nie służyły one realnym i faktycznym potrzebom społeczeństwa. Tworzone były jedynie w celu zrealizowania utopijnych założeń ideologicznych zawartych w dziełach twórców doktryny marksistowsko-leninowskiej, zakładającej likwidację religii i zbudowanie państwa nowego typu<sup>2</sup>.

Władze rewolucyjne działały zdecydowanie i bardzo szybko. Niewątpliwie świadczyło to o pełnej determinacji nowej rewolucyjnej władzy i woli głębokiego przebudowania zastanego w państwie modelu stosunków wyznaniowych bez względu na koszty i skutki społeczne.

---

<sup>1</sup> W ustawodawstwie radzieckim nie funkcjonowały terminy: „kościół”, „związki wyznaniowe” oraz „związki religijne”. Prawodawca radziecki używał terminów „zrzeszenia religijne” i „organizacje religijne”.

<sup>2</sup> W konsekwencji także po to, aby realizować postanowienia i uchwały programowe zjazdów partii komunistycznej.

Kształtowanie radzieckiego systemu rozdziału kościoła i państwa<sup>3</sup> – formalnie wprowadzonego dekretem Rady Komisarzy Ludowych z 23 stycznia 1918 r. o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła<sup>4</sup> – zostało zapoczątkowane w pierwszych dniach po wybuchu rewolucji październikowej. Praktycznie już do czasu wydania tego dekretu – na skutek aktywnej trzymiesięcznej działalności prawotwórczej kierowniczych organów rewolucyjnych – w sensie normatywnym zbudowano państwo świeckie. Taki system faktycznie powstał zatem przed wydaniem dekretu o rozdziale kościoła od państwa, który był w zasadzie jedynie formalnym akcentem, kończącym z jednej strony proces przebudowy państwa rosyjskiego z modelu państwa wyznaniowego na model państwa świeckiego, a z drugiej zamykającym pierwszą fazę procesu rewolucyjnych zmian w rosyjskich stosunkach wyznaniowych zapoczątkowanych w dniu wybuchu rewolucji bolszewickiej. W efekcie powstał system separacji wrogiej, wzorowany na wersji francuskiej<sup>5</sup> o wyjątkowo antyreligijnym i antykościelnym charakterze. System ten nie da się właściwie zinterpretować bez znajomości ateistycznych elementów filozofii marksistowsko-leninowskiej stojącej na stanowisku, że religia jest zjawiskiem przemijającym i skazanym na naturalną samolikwidację i obumarcie. Uważała ona także religię za czynnik hamujący rozwój społeczno-ekonomiczny i powodujący otumanienie ludu, który zamiast budować raj na ziemi, spodziewa się lepszego świata po śmierci<sup>6</sup>.

Dokonując charakterystyki problemu kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa i jednocześnie spoglądając na ten problem z blisko stuletniej perspektywy, możemy wyróżnić trzy etapy budowania nowego modelu stosunków państwa z organi-

---

<sup>3</sup> M. Piętrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 91.

<sup>4</sup> *Sobranije zakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskiego prawitelstwa*, 1918 r., nr 18.

<sup>5</sup> J. Krukowski, *Systemy relacji między państwem a Kościołem*, w: J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 29.

<sup>6</sup> H. Misztal, *Systemy relacji Państwo–Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 47.



zaczajami religijnymi, zwanego także w literaturze przedmiotu modelem wschodnioeuropejskim<sup>7</sup>.

Pierwszy etap obejmuje okres od 9 listopada 1917 do 22 stycznia 1918 r. Jest to czas od wydania pierwszego aktu normatywnego, zwiastującego rewolucyjne zmiany i nowe porządki w zakresie stosunków wyznaniowych, czyli dekretu z 9 listopada 1917 r. o ziemi<sup>8</sup>, do wydania dekretu o rozdziale kościoła od państwa i szkoły od kościoła. W tym okresie trwa przyjmowanie i wprowadzanie w życie fundamentalnych i charakterystycznych rozwiązań dla radzieckiego systemu rozdziału kościoła i państwa. W przeciągu niespełna trzech miesięcy uchwalono bądź wydano i wprowadzono w życie siedem aktów normatywnych zmieniających dotychczas obowiązujący system regulacji stosunków wyznaniowych w Rosji. Cechą charakterystyczną tego okresu była laicyzacja państwa oraz laicyzacja systemu prawnego przed wprowadzeniem rozdziału kościoła i państwa. Proces ten wyprzedził także uchwalenie konstytucji.

Drugi etap obejmuje czas od 23 stycznia do 10 lipca 1918 r. Jest to okres od wydania dekretu przez Radę Komisarzy Ludowych o rozdziale kościoła od państwa i szkoły od kościoła do uchwalenia konstytucji Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Radzieckiej<sup>9</sup>. Cechą charakterystyczną tej fazy kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa jest koncentrowanie się z jednej strony na usankcjonowaniu już wcześniej przyjętych rozwiązań i wprowadzaniu generalnych rozwiązań systemowych w jednym akcie normatywnym, który w sposób ogólny regulował charakter stosunków i relacji państwa z organizacjami religijnymi oraz wprost wyartykułował zasadę rozdziału kościoła i państwa. Z drugiej strony chodziło o stworzenie pozorów zachowania reguł demokratycznych i poszanowania hierarchiczności systemu prawnego przez zapisanie pożądaných przez bolszewików zasad relacji wyznaniowych w akcie konstytucyjnym charakteryzującym się najwyższą mocą prawną.

---

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Sobranije zakonienij i raspriaženij raboczego i krestianskiego prawitelstwa, 1917 r., nr 1.

<sup>9</sup> Sobranije zakonienij i raspriaženij raboczego i krestianskiego prawitelstwa, 1918 r., nr 51.

Ostatni, trzeci etap to okres po uchwaleniu konstytucji do wydania przez Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy i Radę Komisarzy Ludowych postanowienia z 8 kwietnia 1929 r. o zrzeszeniach religijnych<sup>10</sup> oraz zmiany redakcji art. 4 konstytucji RSFR, dokonanej 18 maja 1929 r. przez XIV Zjazd Rad. W tej fazie kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa następuje uszczegółowienie i sprecyzowanie przyjętych wcześniej rozwiązań systemowych w kierunku ograniczania działalności organizacji religijnych i wypierania religii. Radziecki system prawny nabiera w tym czasie jeszcze bardziej antywyznaniowego charakteru.

W latach 1917-1929 w Związku Radzieckim stworzono kompleks norm prawnych regulujących wszystkie aspekty związane z pozycją prawną organizacji religijnych oraz wolności sumienia<sup>11</sup> zgodnie z doktryną marksistowsko-leninowską. Ustawodawstwo wyznaniowe, dające państwu nieograniczoną praktycznie władzę w sprawach religijnych, ulegało ewolucji w kierunku coraz większego zaostrzenia przepisów antyreligijnych i maksymalnego ograniczania praw w dziedzinie życia religijnego<sup>12</sup>.

## 1. ETAP PRZYGOTOWAWCZY

Przedstawiając pierwszy etap kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa, należy wyjść od podkreślenia, że już w pierwszym akcie normatywnym bolszewików, najczęściej zresztą zapominanym, a przecież będącym *de facto* zwiastunem rewolucyjnych pomysłów nowej władzy w zakresie regulacji wyznaniowych,

---

<sup>10</sup> Tekst postanowienia w: G. Sztrikker, *Russkaja Prawosławnaia Cerkow w sowietyckojie wremia. Księga I*, s. 307-311.

<sup>11</sup> Znamienne dla radzieckiego systemu prawnego jest właśnie takie ujmowanie tej wolności jednostki, a nie np. jako wolności sumienia i religii czy też wolności sumienia i wyznania, co było już obowiązującym standardem w ówczesnych systemach prawnych demokratycznych państw europejskich (patrz np. Konstytucja RP z 17 marca 1921 r.).

<sup>12</sup> R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 67.

zawarto istotne rozwiązania, tworzące podwaliny pod zbudowanie państwa świeckiego. Aktem tym był dekret z 9 listopada 1917 r. o ziemi uchwalony przez II Wszechrosyjski Zjazd Rad Delegatów Robotniczych i Żołnierskich. Na podstawie postanowień dekretu państwo przejęło na własność bez odszkodowania ziemię, lasy, stawy itp. wraz z inwentarzem żywym i martwym oraz zabudowaniami gospodarczymi, należące dotychczas do organizacji religijnych. Jednocześnie utworzono ogólnonarodowy fundusz ziemski, a przejęte nieruchomości przekazano do zarządzania powołanym komitetem ziemskim. Tym samym nowa władza świadomie uderzyła w fundamenty ekonomiczne funkcjonowania organizacji religijnych, chcąc ograniczyć ich działalność i zasięg społecznego oddziaływania.

Drugim ważnym dla regulacji problematyki wyznaniowej aktem normatywnym był dekret z 10 listopada 1917 r. o zniesieniu podziału na stany i nieuznawaniu rang, hierarchii i wszelkich przywilejów z tym związanych, wydany wspólnie przez Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy i Radę Komisarzy Ludowych<sup>13</sup>. Na jego podstawie zniesiono także rangi duchowne i związane z tym prawa i przywileje, w tym np. wypłacanie przez państwo świadczeń pieniężnych osobom duchownym wszystkich leganie działających na terenie Rosji organizacji religijnych.

Trzecim istotnym aktem normatywnym był dekret Rady Komisarzy Ludowych z 11 grudnia 1917 r. o przekazaniu sprawy wychowania i wykształcenia Ludowemu Komisariatowi Oświaty<sup>14</sup>. Na podstawie postanowień dekretu państwo przejęło na własność wszystkie należące do organizacji religijnych szkoły parafialne, seminaria, szkoły misjonarskie, szkoły diecezjalne oraz inne szkoły podstawowe, średnie i wyższe wraz z ich majątkiem ruchomym i nieruchomym. Jednocześnie z dniem 1 stycznia 1918 r. zlikwidowano funkcję nauczyciela religii i – co za tym idzie – etaty oraz środki finansowe przewidziane na ich utrzymanie.

<sup>13</sup> J. Szarapow, *Dekrety Smolnego*, Moskwa: Izwestija 1968, s. 150.

<sup>14</sup> Sobranije zakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskiego prawitielstwa, 1917 r., nr 2.

Czwartym aktem normatywnym przebudowującym państwo wyznaniowe w państwo świeckie był wydany 16 grudnia 1917 r. przez Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy i Radę Komisarzy Ludowych dekret o rozwiązywaniu małżeństwa<sup>15</sup>. Na podstawie rozwiązań przyjętych w dekreście ustanowiono po raz pierwszy w historii Rosji instytucję świeckiego rozwodu. Dekret skonstruowany był na podstawie generalnej zasady, zgodnie z którą w przypadku sporu między małżonkami co do rozwiązania małżeństwa organem właściwym do przeprowadzenia postępowania rozwodowego oraz orzekania w przedmiocie rozwodu był sąd. W przypadku zgody małżonków na rozwiązanie małżeństwa organem właściwym do stwierdzenia rozwodu był terenowy oddział Urzędu Stanu Cywilnego, który przy tej okazji powołano do życia.

Kolejnym, piątym aktem normatywnym, który odegrał ważną rolę w tworzeniu państwa świeckiego, był dekret z dnia 18 grudnia 1917 r. o ślubie cywilnym, dzieciach i wprowadzeniu ksiąg aktów stanu<sup>16</sup>, wydany przez Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy oraz Radę Komisarzy Ludowych. Na mocy dekretu po raz pierwszy w historii rosyjskiego systemu prawnego wprowadzono instytucję ślubu cywilnego. Co więcej, uznano go za jedyną formę zawierania związku małżeńskiego, która wywiera skutki prawne w systemie prawnym i jest uznawana przez państwo. Na podstawie wspomnianego dekretu organizacje religijne zwolniono z obowiązku prowadzenia akt stanu cywilnego, powierzając ten obowiązek organom państwowym, a w szczególności oddziałom terenowym Urzędu Stanu Cywilnego. Przy okazji tej regulacji zniesiono dotychczas obowiązujące w systemie rosyjskiego prawa ograniczenia związane z zawieraniem związków małżeńskich, w tym w szczególności tak przecież charakterystyczne dla państw wyznaniowych ograniczenia dotyczące związków międzykonfesyjnych (mieszanych).

Szóstym aktem normatywnym było rozporządzenie Ludowego Komisariatu do Spraw Wojennych z 16 stycznia 1918 r. o likwidacji

---

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

struktur duszpasterskich w armii<sup>17</sup>. Na mocy rozporządzenia rozformowano wszystkie urzędy i instytucje oraz jednostki organizacyjne duszpasterstwa wojskowego. Kapelanów wojskowych zwolniono i pozbawiono wszelkich uprawnień. Majątek rozformowanych struktur przekazano komitetom żołnierskim.

Ostatnim aktem normatywnym tego okresu było rozporządzenie Ludowego Komisariatu Kontroli Państwowej z 20 stycznia 1918 r. o zaprzestaniu wydatkowania środków publicznych na utrzymanie świątyń, kaplic, duchowieństwa i przeprowadzanie obrzędów religijnych<sup>18</sup>. Oprócz zakazu finansowania organizacji religijnych ze strony państwa na wiernych nałożono jednocześnie obowiązek sporządzania inwentaryzacji stanu majątkowego wspólnot wyznaniowych oraz obowiązek pełnego finansowania, utrzymania i remontów obiektów sakralnych.

Ożywiona działalność normatywna organów władzy rewolucyjnej, charakteryzująca pierwszą fazę budowy radzieckiego modelu regulacji stosunków państwa z organizacjami religijnymi, uzupełniona była licznymi aktami natury ideologiczno-politycznej. Celem tego typu aktów było stworzenie podatnego klimatu i warunków politycznych do ograniczenia roli religii i organizacji religijnych w państwie i w społeczeństwie. Zaliczyć do nich należy np. uchwaloną 12 stycznia 1918 r. przez III Wszechrosyjski Zjazd Rad Robotniczych i Żołnierskich Deklarację Praw Ludu Pracującego i Wyzyskiwanego<sup>19</sup>. W deklaracji zzywano do tworzenia kontroli robotniczej także w przedsiębiorstwach należących do organizacji religijnych. Tworzenie robotniczych komitetów kontroli traktowano jako pierwszy wstępny etap procesu pełnej nacjonalizacji środków produkcji<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskogo prawitielstwa, 1918 r., nr 1.

<sup>18</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskogo prawitielstwa, 1918 r., nr 2.

<sup>19</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskogo prawitielstwa, 1918 r., nr 15.

<sup>20</sup> Proces nacjonalizacji przedsiębiorstw należących do organizacji religijnych został zapoczątkowany 7 marca 1918 r. ogłoszeniem państwowego monopolu na świece i nacjonalizacją fabryk wytwarzających świece.

Działalność organów władzy rewolucyjnej, w tym aktywna działalność legislacyjna i polityka tworzenia faktów dokonanych, wywołała najwyższe zaniepokojenie i natychmiastową reakcję patriarchy Tichona, zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W posłaniu do narodu z 19 stycznia 1918 r. jednoznacznie krytycznie ocenił działalność bolszewików, przytoczył przykłady popełnionych przez nich przestępstw oraz aktów prześladowania Kościoła prawosławnego. Potępienie działalności bolszewików zostało usankcjonowane obłożeniem ich klątwą<sup>21</sup>.

W zasadzie w ciągu trzech miesięcy prawotwórczej działalności organów władzy radzieckiej stworzone zostały niezbędne przesłanki dla przyjęcia ogólnego aktu normatywnego, ustanawiającego wprost zasadę rozdziału kościoła od państwa i wprowadzającego w życie tezy programowe partii komunistycznej dotyczące wolności sumienia oraz stosunku socjalistycznego państwa do religii i organizacji religijnych. Za taki akt powszechnie uważa się dekret Rady Komisarzy Ludowych z 23 stycznia 1918 r. o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła.

## 2. FORMALNE WPROWADZENIE ZASADY ROZDZIAŁU

Wydanie dekretu o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła zapoczątkowało drugą fazę kształtowania stosunków wyznaniowych w Związku Radzieckim. Akt ten, w którego przygotowywaniu bezpośrednio uczestniczył Lenin<sup>22</sup>, faktyczny kreator i osoba, która ponosi odpowiedzialność za totalitarną politykę wyznaniową, proklamował podstawowe pryncypia radzieckiego ustawodawstwa wyznaniowego.

Z punktu widzenia techniki legislacyjnej 13-punktowy dekret nie przedstawiał wysokiej jakości. Charakteryzuje się on zapisami mało

---

<sup>21</sup> *Postania Patriarchy Tichona. Wyklęcie bolszewików z 19 stycznia 1918 r.*, w: G. Sztrikker, *Russkaja Prawosławnaia Cerkow w sowietskoje wremia. Księga I*, s. 110-112.

<sup>22</sup> W. W. Kłoczko, *Zakon i religia. Ot gosudarstwiennoj religii w Rossii k swobodie sowiesti w SSSR*, Moskwa 1982, s. 140.

precyzyjnymi, a momentami nawet wręcz ogólnikowymi i lakonicznymi<sup>23</sup>. Był tak skonstruowany, by móc dowolnie interpretować zawarte w nim rozwiązanie. Umożliwiało to w dalszej działalności legislacyjnej organów państwa swobodne uszczegóławianie i precyzowanie norm dekretowych, a także niejednorodną interpretację sformułowanych tam zasad. Dzięki temu możliwe było w przyszłości przyjmowanie takich szczegółowych rozwiązań prawnych, jakie były požądane przez realizujących politykę wyznaniową członków kierowniczych gremiów partii komunistycznej. Co więcej, umożliwiało to także nadużycia ze strony administracji państwowej. Te cechy dekretu stały się w przyszłości charakterystyczne dla całego radzieckiego ustawodawstwa wyznaniowego.

Dekret o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła regulował dwie zasadnicze materie: pozycję prawną organizacji religijnych w państwie oraz normował wolność sumienia jednostki. W dekreście umocowano także trzy systemowe rozwiązania, charakterystyczne dla radzieckiego modelu normatywnej regulacji stosunków wyznaniowych. Po pierwsze, wprowadzono zasadę rozdziału kościoła od państwa i szkoły od kościoła. Po drugie, organizacje religijne pozbawiono osobowości prawnej. Po trzecie, organizacje religijne utraciły prawo własności ruchomości i nieruchomości, które stało się z mocy prawa mieniem ludowym zarządzanym przez organy państwa.

Jeżeli chodzi o zasadę rozdzielenia kościoła od państwa i szkoły od kościoła, to w dekreście doprecyzowano ją, przyjmując następujące rozwiązania szczegółowe: wprowadzono zakaz rubryk wyznaniowych oraz nakazano usunięcie pytań dotyczących wyznawanej religii lub prezentowanego światopoglądu w dokumentach urzędowych, zakazano ceremoniałów i obrzędów religijnych w działalności organów publicznych i społecznych, zlikwidowano instytucję przysięgi religijnej, wprowadzono zakaz nauczania religii w szkołach państwowych,

---

<sup>23</sup> Niektórzy przedstawiciele rosyjskiej doktryny prawnej wskazują także na sprzeczności zawarte w dekreście. Zob. np.: I. A. K u n i c y n, *Prawowej status religioznych obiedinienij w Rossii*, Moskwa 2000, s. 53.

społecznych i prywatnych<sup>24</sup> oraz zakazano jakiegokolwiek finansowania organizacji religijnych ze środków publicznych.

Druga generalna zasada dekretu, polegająca na pozbawieniu osobowości prawnej wszystkich funkcjonujących na terenie Rosji organizacji religijnych, nie była – w przeciwieństwie do pierwszej – w jakikolwiek sposób sprecyzowana i uszczegółowiona. Twórcy dekretu uznali, że nie ma takiej potrzeby.

Konsekwencją rozwiązania polegającego na pozbawieniu osobowości prawnej wszystkich wspólnot religijnych było także przyjęcie rozwiązania pozbawiającego organizacje religijne prawa własności rzeczy ruchomych i nieruchomości. Cały majątek tych organizacji w świetle dekretu stawał się własnością ludu, a więc znacjonalizowano go. Dekret przewidywał możliwość przekazywania wspólnotom religijnym (np. parafiom czy gminom wyznaniowym, ale nie organizacjom religijnym) w tzw. bezpłatne użytkowanie budynków oraz przedmiotów, które przeznaczone były jedynie dla celów kultowych. Obiekty i przedmioty niezbędne do realizacji kultu przekazywały organy administracji centralnej lub lokalnej w imieniu ludu.

Osobne miejsce w dekreście zajmowała problematyka wolności sumienia. Dekret proklamował wolność sumienia każdemu obywatelowi republiki radzieckiej. Przez wolność sumienia rozumiano wolność wyznawania dowolnej religii lub niewyznawania żadnej religii. Normy dekretu znosiły i zakazywały ustanawiania w przyszłości jakichkolwiek aktów normatywnych, w wyniku których następowałyby uprzywilejowanie lub dyskryminowanie obywateli ze względu na ich wyznanie lub awyznaniowość. Dekret zakazywał również przeprowadzania przymusowych zbiórek pieniężnych oraz nakładania kar i stosowania jakichkolwiek środków przymusu przez wspólnoty wyznaniowe wobec swoich członków. Znamiennym rozwiązaniem było także zapisanie w dekreście normy, że nikt nie może się uchylać od wykonywania obowiązków obywatelskich, powołując się na swoje obowiązki wyznaniowe i poglądy religijne.

<sup>24</sup> Dekret pozostawił obywatelom jedynie możliwość nauczania religii jako prawo prywatne, które mogło być realizowane wyłącznie poza systemem szkolnym.



Reasumując, dekret zapewnił możliwość usunięcia i wypchnięcia organizacji religijnych z systemu stosunków społecznych, a w części także z systemu stosunków obywatelsko-prawnych<sup>25</sup>. Był przez to kolejnym, istotnym krokiem w budowie radzieckiego wariantu państwa świeckiego.

Wydanie przez Radę Komisarzy Ludowych dekretu o oddzieleniu kościoła od państwa i szkoły od kościoła spowodowało natychmiastową krytyczną reakcję ze strony największego kościoła funkcjonującego w Rosji – Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Negatywny stosunek do dekretu został wyartykułowany w dwóch aktach Świętego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, tj. w postanowieniu oraz posłaniu do prawosławnego narodu. W postanowieniu z 25 stycznia 1918 r. uznano dekret za akt otwartego ataku na kościół i akt prześladowania kościoła<sup>26</sup>. Natomiast w posłaniu do prawosławnego narodu z 27 stycznia 1918 r. podkreślono, że dekret jest stworzony przez niechrześcijan i ateistów w celu walki z chrześcijaństwem<sup>27</sup>.

Znamienne jest, że pozostałe największe kościoły i związki wyznaniowe, działające na terenie Rosji, nie podjęły żadnych zdecydowanych działań wobec dekretu, mylnie sądząc, że dotyczy on jedynie Kościoła prawosławnego. Typowym przykładem jest stanowisko Kościoła katolickiego, który początkowo przyjął dekret z pewną nadzieją, ludząc się że odnosi się on do Cerkwi, dotychczas ściśle związanej z państwem, a nie do Kościoła katolickiego, który urzędowo określany był jako wyznanie obce<sup>28</sup>.

Zamknięciem drugiego okresu budowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa było uchwalenie 10 lipca 1918 r. Konstytucji Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Radzieckiej przez V Wszechrosyjski Zjazd Rad Robotniczych i Żołnierskich.

Pierwszy radziecki akt rangi konstytucyjnej potwierdził wprowadzony pół roku wcześniej i faktycznie już realizowany w praktyce

<sup>25</sup> I. A. Kunicyn, *Prawowej status religioznych obiedinienij*, s. 50.

<sup>26</sup> Tekst posłania w: G. Sztrikker, *Russkaja Prawosławnaja Cerkow*, s. 115.

<sup>27</sup> Tamże, s. 115-116.

<sup>28</sup> R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR*, s. 63-64.

rozdział kościoła od państwa i szkoły od kościoła. Ustrojodawca uzasadnił wprowadzenie systemu rozdziału koniecznością zabezpieczenia pracującym rzeczywistej wolności sumienia. W ustawie zasadniczej pojawiły się także dwa nowe elementy w regulacji problematyki wyznaniowej, które nie występowały wcześniej w systemie prawnym. Chodzi tu w szczególności o zapis w konstytucji, potwierdzający wolność propagandy religijnej i antyreligijnej dla wszystkich obywateli, oraz normę konstytucyjną, pozbawiającą czynnego i biernego prawa wyborczego zakonników, zakonnice oraz osoby duchowne wszystkich wyznań. Szczególnie ta ostatnia norma konstytucyjna, zaliczająca mnichów i mniszki oraz duchownych do kategorii tzw. liseńców, czyli osób pozbawionych praw wyborczych, wśród których znaleźli się także np. pospolici przestępcy i osoby żyjące z wyzysku, był niespotykanym ewenementem w dotychczasowych regulacjach stosunków wyznaniowych w świecie.

Pomimo wprowadzenia nowych elementów do normatywnej regulacji stosunków wyznaniowych w państwie radzieckim, generalnie rzecz ujmując, należy zauważyć, że ustawa zasadnicza z 10 lipca 1918 r. w zasadzie usankcjonowała przyjęte wcześniej w prawodawstwie rewolucyjnym i wprowadzone w życie rozwiązania. Uchwalenie konstytucji RSFRR zamyka drugi etap kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa.

### 3. ZAOSTRZANIE ANTYRELIGIJNEGO CHARAKTERU PRAWA RADZIECKIEGO

Ostatni etap budowania radzieckiego państwa świeckiego, który – przypomnijmy – obejmuje okres po uchwaleniu konstytucji do wydania przez Prezydium Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego postanowienia z 8 kwietnia 1929 r. o zrzeszeniach religijnych i nowelizacji brzmienia artykułu wyznaniowego konstytucji RSFRR, sprowadzał się do precyzowania i uszczegółowienia przyjętych wcześniej rozwiązań systemowych i nadawaniu im jak najbardziej antyreligijnego oblicza. Wiodącym rodzajem wydawanych aktów normatywnych były rozporządzenia i instrukcje.

Zasadniczym aktem normatywnym tego okresu była instrukcja Ludowego Komisarjatu Sprawiedliwości z 24 sierpnia 1918 r. o porządku wprowadzania w życie dekretu o rozdziale kościoła od państwa i szkoły od kościoła<sup>29</sup>. Z jednej strony akt ten zapewniał jednolite działanie organów administracji państwowej, z drugiej zaś gwarantował skuteczną realizację zamierzonej przez państwo polityki wyznaniowej i zrealizowanie zakładanych celów, a jednym z podstawowych celów państwa radzieckiego była głęboka ingerencja państwa w działalność organizacji religijnych oraz totalna kontrola i nadzór państwa nad ich działalnością. Było to w wyraźny sposób sprzeczne z literalną wykładnią zasady rozdziału kościoła od państwa i jej istotą.

Instrukcja sprecyzowała zasięg podmiotowy dekretu, stanowiąc, że obejmuje on wszystkie kościoły, wyznania, stowarzyszenia religijne i inne wspólnoty, skupiające wyznawców tej samej religii. Jednocześnie proklamowano likwidację wszystkich organizacji charytatywnych i oświatowych, które wydają lub wydawały jakiegokolwiek środki finansowe na cele religijne. Potwierdzała przy tym brak osobowości prawnej organizacji religijnych.

Największe znaczenie instrukcji polegało na przyjęciu bardzo charakterystycznego dla modelu radzieckiego minimalnego limitu grupy osób, które mogły występować do władz o przekazanie w użytkowanie rzeczy ruchomych i nieruchomości potrzebnych do sprawowania kultu. Zgodnie z instrukcją lokalne rady robotnicze i chłopskie otrzymały prawo samodzielnego określenia minimalnego składu grupy wiernych, której mógł być przekazany majątek, przy czym nie mogło to być mniej niż 20 obywateli republiki. Osoby przyjmujące będący własnością ludu majątek, służący do kultu, ponosiły odpowiedzialność za powierzone mienie i zostały zobowiązane do usunięcia i naprawienia wszystkich uszkodzeń, strat i ubytków na zasadach solidarności. W przeciwnym razie podlegały surowej odpowiedzialności karnej przewidzianej dla ochrony ludowego mienia.

<sup>29</sup> Izwiestija Wsiechrosijskiego Centralnego Ispołnitelnogo Komitieta, 1918 r., nr 186.

Osoby wchodzące w skład tzw. dwadecatek miały prawo zawierania umów, np. w celu najęcia osoby duchownej, nabywania drobnych przedmiotów i rzeczy potrzebnych do sprawowania kultu i realizacji swoich obowiązków religijnych. W tym celu osoby te mogły dokonywać dobrowolnych zbiórek.

W instrukcji znalazł się także obowiązek niezwłocznego przekazania radom wszelkiego mienia niezwiązanego z kultem, które znajdowało się jeszcze w użytkowaniu organizacji religijnych. Przekazanie następowało po przeprowadzeniu inwentaryzacji i sporządzeniu w trzech egzemplarzach protokołu z inwentaryzacji. Warto podkreślić jest fakt, że w instrukcji dopuszczano możliwość budowania przez wiernych nowych świątyń, które także – jako majątek ludowy – były przekazywane grupom wiernych na wcześniej przedstawionych zasadach. Ponadto zobowiązano duchownych do niezwłocznego przekazania właściwym miejscowo radom robotniczym i chłopskim wszystkich ksiąg metrykalnych z wszystkich świątyń wszystkich wyznań znajdujących się na terenie funkcjonowania danej rady.

Wreszcie w instrukcji umieszczono cały szereg zakazów. Zaliczyć do nich należy zakaz nauczania jakiegokolwiek religii w jakiegokolwiek szkole i sprawowania obrzędów religijnych w pomieszczeniach publicznych oraz zakaz umieszczania w pomieszczeniach publicznych religijnych symboli, np. ikon, obrazów, rzeźb itp.

Do grupy aktów normatywnych – wydanych jako konsekwencja przyjęcia zasady rozdziału kościoła od państwa – należy zaliczyć przede wszystkim dekret Rady Komisarzy Ludowych z 7 grudnia 1918 r. o cmentarzach, krematoriach i grobach<sup>30</sup>. Na jego podstawie wszystkie miejsca pochówku oraz urządzenia i obiekty z nimi związane zostały skonfiskowane przez państwo i przekazane pod kontrolę lokalnych rad robotniczych i żołnierskich. W dekreście gwarantowano krewnym i bliskim osoby zmarłej prawo do realizacji obrzędów pogrzebowych, jednak tylko w świątyni i w miejscu pochówku. To uprawnienie jednostki było realizowane na własny koszt osoby za-

<sup>30</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskogo prawitelstwa, 1918 r., nr 63.

interesowanej po uprzednim przedstawieniu osobie duchownej zaświadczenia dokumentującego fakt śmierci, wydanego przez oddział terenowy Urzędu Stanu Cywilnego.

Kolejnym aktem, który uszczegóławiał wprowadzony w warunkach rosyjskich wariant stosunków państwa z organizacjami religijnymi, była instrukcja Ludowego Komisariatu Sprawiedliwości z 25 sierpnia 1920 r. o likwidacji relikwii<sup>31</sup>. Na jej podstawie, kierując się „potrzebami i wolą mas pracujących, które domagają się zaprzestania kultu martwych ciał”, upoważniono organy administracji państwowej do otwierania miejsc pochówku i – w zależności od sytuacji – albo likwidacji relikwii (instrukcja zalecała palenie jako najskuteczniejszy sposób likwidacji relikwii), albo przekazanie ich do muzeów ateizmu. Zalecano w tym celu organizowanie zebrań, manifestacji i mityngów, na których zwykłą większością głosów wszystkich zebranych ludzi (a nie tylko wiernych) decydowano o likwidacji relikwii i przy okazji o zamykaniu świątyń i innych obiektów kultu. Chodziło oczywiście o jak największe nagłośnienie zdarzenia i wykorzystanie go propagandowo.

Bardzo istotnym elementem w realizacji komunistycznej koncepcji stosunków wyznaniowych było przejmowanie od organizacji wyznaniowych wszelkich wartościowych przedmiotów z metali kolorowych i kamieni szlachetnych. Podstawę prawną do przeprowadzenia tej operacji stanowił dekret Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego z 23 lutego 1922 r. o porządku wycofania kościelnych wartości znajdujących się w posiadaniu grup wiernych<sup>32</sup>.

Na podstawie postanowień dekretu rady terenowe zostały zobowiązane w ciągu miesiąca od wejścia w życie dekretu do przejścia od wszystkich wspólnot wyznaniowych przedmiotów ze złota, platyny, srebra i kamieni szlachetnych. Przejęciu podlegały wszystkie przedmioty, których brak w sposób zasadniczy nie uniemożliwiał kultu. Akt przejścia odbywał się w formie pisemnej. Zabrane przed-

<sup>31</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskiego prawitielstwa, 1920 r., nr 73.

<sup>32</sup> Sobranije uzakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskiego prawitielstwa, 1922 r., nr 19.

mioty były przekazywane Ludowemu Komisariatowi Finansów ze specjalnym przeznaczeniem na fundusz Centralnej Komisji Pomocy Głodującym.

Przy realizacji przepisów dekretu z 23 lutego 1922 r. bardzo często dochodziło do incydentów, starć i używania siły przez władze, które faktycznie w dowolny sposób interpretowały unormowania dotyczące przedmiotów, których brak w sposób zasadniczy nie uniemożliwiał kultu. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy spadał – zdaniem władz – na osoby duchowne. Według organizacji wyznaniowych pełną odpowiedzialność ponosiły jednak władze, które chciały stworzyć kolejne pole do konfliktów. Wniosek taki wysnuć można na podstawie lektury posłania i oświadczenia patriarchy Tichona z 28 lutego 1922 r. o pomocy głodującym i o przekazaniu kościelnych wartości<sup>33</sup> oraz po lekturze ściśle tajnego listu Lenina do członków Biura Politycznego Wszechrosyjskiej Komunistycznej Partii (bolszewików) z 19 marca 1922 r.<sup>34</sup>

Następnym aktem normatywnym była instrukcja Ludowego Komisariatu Sprawiedliwości i Ludowego Komisariatu Spraw Wewnętrznych z 15 kwietnia 1923 r. o porządku rejestracji wspólnot religijnych i wydawania pozwoleń na zwoływanie zjazdów takich wspólnot<sup>35</sup>. Na mocy instrukcji wszystkie dotychczas istniejące wspólnoty wyznaniowe, przez które rozumiano parafie, gminy oraz inne podstawowe jednostki organizacyjne organizacji religijnych, z mocy prawa przestały istnieć i podlegały obowiązkowi ponownej rejestracji. Ponowna rejestracja wymagała złożenia wniosku podpisanego przez co najmniej 50 wiernych posiadających pełną zdolność do czynności prawnych oraz przedstawienie licznych dokumentów. Przyjęte rozwiązanie faktycznie utrudniło ponowną rejestrację wielu wcześniej istniejącym jednostkom organizacyjnym organizacji religijnych. Brak jednak szczegółowych danych dotyczących skali tego zjawiska.

<sup>33</sup> Tekst opublikowały władze w: Izwiestija Wsiechrosijskiego Centralnego Ispolnitielnogo Komitieta, 1922 r.,

<sup>34</sup> List ujrzał światło dzienne po upadku systemu komunistycznego i został opublikowany w: G. Szt r i k k e r, *Russkaja Prawostawnaia Cerkow*, s. 153.

<sup>35</sup> Sobranije zakonienij i rasporiazenij raboczego i krestianskiego prawitielstwa, 1923 r., nr 37.

Ostatnim ważnym aktem normatywnym kończącym etap trzeci, a w zasadzie kończącym w ogóle kształtowanie podstawowych rozwiązań radzieckiego modelu rozdziału kościoła od państwa, było wydane przez Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy i Radę Komisarzy Ludowych postanowienie z 8 kwietnia 1929 r. o zrzeszeniach religijnych. W postanowieniu normodawca radziecki wyróżnił dwa rodzaje zrzeszeń religijnych, tj. towarzystwa religijne i grupy wierzących.

Przez towarzystwo religijne rozumiano zrzeszenie 20 osób wierzących tego samego wyznania, pełnoletnich obywateli ZSRR, którzy zrzeszyli się wyłącznie w celu realizacji swoich potrzeb religijnych. Natomiast grupa wierzących to zrzeszenie mniejszej niż 20 osób grupy wierzących tego samego wyznania, pełnoletnich obywateli ZSRR, którzy zrzeszyli się wyłącznie w celu realizacji swoich potrzeb religijnych. Oba rodzaje zrzeszeń religijnych nie posiadały osobowości prawnej i mogły przystąpić do wykonywania swoich funkcji tylko po rejestracji, której dokonywał właściwy miejscowo ze względu na siedzibę zrzeszenia komitet wykonawczy rady<sup>36</sup>.

Postanowienie zakazywało zrzeszeniom religijnym: sprawowania obrzędów religijnych w budynkach i miejscach publicznych<sup>37</sup>, wprowadzania i umiejscawiania symboli religijnych w miejscach publicznych, nauczania religii<sup>38</sup>, tworzenia kas wzajemnej pomocy, przymusowych zbiorów, zakładania i prowadzenia przedsiębiorstw usługowych i produkcyjnych, korzystania z majątku zbędnego do sprawowania kultu, udzielania pomocy materialnej swoim członkom, organizowania zebrań w innych celach niż religijnych, grup kształcenia,

---

<sup>36</sup> Organ rejestrujący otrzymał prawo do usuwania członków organów wykonawczych zrzeszeń religijnych.

<sup>37</sup> Wyjątek dotyczył cmentarzy, krematoriów oraz ciężko chorych przebywających w szpitalach pod warunkiem wygospodarowania w tych ostatnich specjalnie izolowanego pomieszczenia. W praktyce takich pomieszczeń nie wydzielano. Oficjalnie przedstawianym powodem był brak miejsca.

<sup>38</sup> W postanowieniu znalazł się charakterystyczny zapis dopuszczający za specjalną zgodą NKWD teoretyczną możliwość organizowania specjalnych kursów teologicznych. Oczywiście, w praktyce był to zapis jedynie iluzoryczny, być może o prowokacyjnym charakterze.

wycieczek, obozów i kolonii, kółek zainteresowań, bibliotek, czytelni, oddziałów terenowych oraz prowadzenia działalności poza swoim terenem itp.<sup>39</sup>

Zrzeszenia religijne otrzymały prawo występowania do rejonowych komitetów wykonawczych z wnioskiem o przekazanie w bezpłatne użytkowanie mienia ludowego w celu zaspokojenia potrzeb religijnych swoich członków, sprawowania obrzędów religijnych oraz prawo do organizowania zjazdów religijnych<sup>40</sup>.

Symbolicznym zakończeniem trzeciego etapu kształtowania radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa, jednak oczywiście daleko wykraczającym poza tylko ten symboliczny wymiar, była dokonana przez XIV Zjazd Rad nowa redakcja art. 4 konstytucji RSFRR z 1918 r. Jej istota polegała na tym, że usunięto sformułowanie o wolności propagandy religijnej, zastępując je słowami o wolności wierzeń religijnych. Nowelizację uzasadniano rzekomym wykorzystywaniem prawa do agitacji religijnej przez organizacje religijne w celach antyradzieckich i antyrewolucyjnych. Pozostawiono natomiast zapis o wolności agitacji antyreligijnej.

Reasumując charakterystykę regulacji normatywnej odnoszącej się do zrzeszeń religijnych, należy podkreślić wyjątkowo wąsko zakreślony zakres uprawnień zrzeszeń religijnych i szeroko zakreślony zakres zakazów. Jeżeli do tego dodamy liczne środki nadzoru, to wyraźnie jest widoczny niewielki zakres wolności religijnej w systemie radzieckim.

Charakterystyka radzieckiego systemu rozdziału kościoła od państwa nie byłaby pełna bez przedstawienia organów, w zakresie których kompetencji było kontrolowanie i nadzorowanie organizacji religijnych oraz prowadzenie lub – co najmniej – wpływanie na politykę wyznaniową. Organy te można podzielić na organy polityczno-partyjne i organy państwowe. Do grupy organów polityczno-partyjnych zaliczyć należy Wszechrosyjską Komunistyczną Partię (bolszewików), Związek Wojujących Bezbożników oraz Instytut Filozofii

<sup>39</sup> W budynkach przeznaczonych do kultu mogły znajdować się tylko książki konieczne do odprawiania nabożeństw i rytuałów.

<sup>40</sup> Na podstawie specjalnej zgody organów NKWD.



Akademii Komunistycznej. Natomiast w skład grupy organów administracji państwowej wchodziły: organy bezpieczeństwa – Wszechrosyjska Komisja Nadzwyczajna do Walki z Sabotażem i Kontrrewolucją (WCzK), Główny Zarząd Polityczny (GPU) oraz Ludowy Komisarjat Spraw Wewnętrznych (NKWD); organy administracji wyznaniowej – Urząd Likwidacji Instytucji Religijnych i Stała Komisja do spraw Kultów Religijnych przy Prezydium Wszechrosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego wraz z jednostkami organizacyjnymi w terenie oraz organy prokuratury. Wszystkie te organy składały się z członków partii komunistycznej o marksistowsko-leninowskim charakterze, która programowo zakładała likwidację religii wszelkimi dostępnymi metodami, z siłowymi włączeniami.

## PODSUMOWANIE

Kończąc analizę podjętego tematu, należy podkreślić, że w rezultacie aktywnej działalności legislacyjnej organów władzy rewolucyjnej – pomimo licznych oporów i zdecydowanych protestów – w zasadzie w ciągu trzech miesięcy w normatywnym sensie przekształcono olbrzymie pod względem ludnościowym i terytorialnym państwo wyznaniowe, jakim była dotychczas Rosja, w państwo świeckie, charakteryzujące się przy tym nie tylko indyferentnym, ale nawet wrogim i wojującym stosunkiem do wszelkich wyznań i organizacji religijnych. Niewątpliwie z punktu widzenia historycznego procesu kształtowania się różnorodnych modeli relacji państwa ze związkami wyznaniowymi jest to swoisty ewenement.

Wprowadzony rozdział kościoła i państwa przestał pełnić funkcję gwaranta wolności sumienia i wyznania, gdyż państwo odrzuciło zasadę neutralności religijno-światopoglądowej, co doprowadziło do politycznej (i nie tylko) dyskryminacji ludzi wierzących<sup>41</sup>. W efekcie państwo radzieckie było państwem wyznaniowym *à rebours*, gdyż

<sup>41</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003<sup>2</sup>, s. 31.

w miejsce religii wprowadziło oficjalną ideologię ateistyczną<sup>42</sup>. Było to po części skutkiem zaliczenia wolności religijnej do praw obywatelskich, a więc koncesjonowanych przez państwo, a nie opartych na godności ludzkiej<sup>43</sup>.

Ukształtowany w latach 1917-1929 system rozdziału kościoła od państwa przetrwał praktycznie bez większych zmian do rozwiązania Związku Radzieckiego w dniu 26 grudnia 1991 r. System ten umożliwił prześladowanie i represjonowanie milionów ludzi wierzących, członków różnych kościołów i związków wyznaniowych, stanowiąc jednocześnie podstawę do eksportu radzieckich rozwiązań wyznaniowych po 1945 r. do państw realizujących radziecki model państwa socjalistycznego, czyli na obszar Europy Środkowo-Wschodniej oraz Południowej, a także do Afryki i Azji.

---

<sup>42</sup> J. Krukowski, *System relacji między państwem a Kościołem*, s. 91.

<sup>43</sup> H. Misztal, *Systemy relacji Państwo-Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 48.

PIOTR RYGUŁA

PRZEOBRAŻENIA SPOŁECZNO-POLITYCZNE  
W HISZPAŃSKIEJ MONARCHII KONSTYTUCYJNEJ  
ORAZ W KOŚCIELE KATOLICKIM  
NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

W swojej książce *Hiszpania w zwierciadle polskim* J. Kieniewicz pisze: „José María Gil Robles, przywódca powstałej w 1933 roku Hiszpańskiej Konfederacji Autonomicznej Prawicy, CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) [...] twierdził po wybuchu wojny domowej, że nie dało się utrzymać pokoju. No fue posible la paz<sup>1</sup> – to gorzkie stwierdzenie wroga numer jeden rewolucji [...]. Strony hiszpańskiego konfliktu przekonane o nieuchronności starcia [...] oskarżały się nawzajem [...]. W latach trzydziestych było artykułem wiary, że z przeciwnikiem ideowym nie można szukać kompromisu. W drugiej połowie stulecia zaczęła pojawiać się tendencja do krytycznej oceny tak radykalnych postaw [...]. Dzisiaj coraz częściej spotyka się pogląd o winie obu stron za rozpętanie bratobójczej walki”<sup>2</sup>.

Co doprowadziło do sytuacji, w której obie strony przekonane były o nieuchronności konfliktu? Niniejszy artykuł stanowi próbę związłego ukazania przemian społeczno-politycznych w ostatnich 50 latach poprzedzających wybuch hiszpańskiej wojny domowej; wojny, która – podobnie jak wydarzenia ją poprzedzające – do dzisiaj budzi wiele kontrowersji wśród hiszpańskich i zagranicznych historyków, politologów.

---

<sup>1</sup> „Pokój był niemożliwy” (tłum. własne).

<sup>2</sup> J. Kieniewicz, *Hiszpania w zwierciadle polskim*, Gdańsk 2001, s. 152-154.

W wyniku rozpoczętej przez armię w 1868 r. rewolucji Izabela II zmuszona została do abdykacji. W nowej konstytucji proklamowano monarchię konstytucyjną. W 1870 r. na tronie zasiadł książę sabaudzki Amadeusz, jednakże już dwa lata później – ze względu na brak poparcia ze strony arystokracji, duchowieństwa i większej części generalicji – musiał ustąpić. W 1873 r. ogłoszono I Republikę. Istniała ona rok, a do jej upadku przyczyniło się zbrojne powstanie generała Martineza Camposa, które na tron wyniosło syna Izabeli II, Alfonsa XII. Po zakończeniu trzeciej wojny karlistowskiej w 1876 r. w historii Hiszpanii nastąpił – na pewien czas – okres względnego spokoju<sup>3</sup>. Okres ten, zwany restauracją burbońską, charakteryzował kompromis między feudalną szlachtą i burżuazją. Były to lata pokoju, wzrostu gospodarczego (szczególnie na terenach Katalonii i w Kraju Baszków), napływu zagranicznego kapitału, robót publicznych i zmniejszenia się poziomu analfabetyzmu. Wznowiono także stosunki dyplomatyczne z Watykanem, który na nowo otworzył swoją nuncjaturę w Hiszpanii<sup>4</sup>.

Lata 1900-1931 to czas kryzysu monarchii parlamentarnej. Okres ten można byłoby podzielić na cztery etapy: próby reform Antonio Maury i José Canalejasa, wojna światowa i kryzys polityczny, dyktatura Primo de Riveri i w końcu całkowity upadek monarchii. Był to okres niezwykle trudny tak dla państwa, jak i dla Kościoła, pełen wewnętrznego chaosu oraz pogłębiających się napięć społeczno-politycznych i religijnych. Wydarzenia, które nastąpiły w pierwszych trzydziestu latach XX w., doprowadziły najpierw do upadku monarchii i utworzenia II Republiki, a w końcu do krwawej wojny domowej.

## 1. OSTATNIE DWADZIEŚCIA PIĘĆ LAT XIX WIEKU

Burbońska restauracja (1875-1895) stanowiła najbardziej stabilny okres polityki hiszpańskiej. Jej twórcą był Antonio Cánovas del

<sup>3</sup> R. Dobrzyński, *Hiszpania*, Warszawa 1972, s. 39-40.

<sup>4</sup> J. M. Vazquez, F. Medin, L. Mendez, *La Iglesia española contemporánea*, Madrid 1973, s. 41-42.

Castillo<sup>5</sup>, lider monarchistów, zwolennik utworzenia szerokiego ruchu politycznego, którego celem miała być restauracja monarchii na drodze pokojowych, parlamentarnych metod. W ramach odnowionego systemu monarchicznego planował zintegrować w jeden system jak najszersze spektrum ugrupowań politycznych. Stąd też jego przyzwole nie na legalnie działającą opozycję w postaci partii liberalnej.

Politykę wyznaniową Cánovasa – w przeciwieństwie do antyklerykalnych nieraz poczynań poprzednich ekip rządzących<sup>6</sup> – cechowała powściągliwość i rozważa. W okresie restauracji zniesiono m.in. wprowadzony wcześniej przez liberałów system prawa małżeńskiego, obligujący wszystkich do zawarcia małżeństwa cywilnego. Okres restauracji nie oznaczał jednakże zupełnego przekreślenia zdobyczy liberalizmu, czego przykładem może być uznanie, choć w ograniczonej formie, prawa do wolności religijnej<sup>7</sup>.

Konstytucja uchwalona w 1876 r. okazała się najdłużej obowiązującą ustawą zasadniczą w historii dziewiętnastowiecznej Hiszpanii. W art. 11 deklarowała ona, że „religia katolicka, apostolska, rzymska jest religią Narodu. Naród zobligowany jest do zachowywania

---

<sup>5</sup> Na temat A. Cánovasa del Castillo zob.: F. Almagro, *Cánovas. Su vida y su política*, Madrid 1951; A. M. Fabié, *Cánovas del Castillo: Su juventud. Su edad madura. Su vejez*, Barcelona 1928; E. Yllan Calderon, *Cánovas del Castillo, entre la historia y la política*, Madrid 1985.

<sup>6</sup> Spośród niekorzystnych dla Kościoła działań władzy świeckiej w XIX w. wspomnijmy tylko kwestię tzw. dezamortyzacji. Po raz pierwszy w 1789 r. doszło do sprzedaży własności ziemskich Kościoła w celu amortyzacji długu publicznego; były to ziemie stanowiące podstawę utrzymania kościelnych instytucji charytatywnych. Fakt ten stanowił precedens pozbawienia Kościoła jego dóbr ze względów czysto ekonomicznych. Zmieniło to radykalnie sytuację materialną Kościoła i rozpoczęło długi i trudny spór pomiędzy władzą świecką i duchowną w pierwszej połowie XIX w. W latach 1836 i 1855 wprowadzono ustawy o wywłaszczeniu kościelnych nieruchomości ziemskich. Poczynania te, w przeciwieństwie do posunięć z 1789 r., naznaczone były już antyklerykalnym zabarwieniem. Dokładniejsze studium zagadnienia zob.: F. Simon Segura, *La desamortización española en el siglo XIX*, Madrid 1973; H. Martin Teodoro, *La desamortización: textos político-jurídicos*, Madrid 1973.

<sup>7</sup> I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Calle, *Derecho eclesiástico*, Madrid 1997, s. 51.

kultu i utrzymania duchownych”. Ustawa zapewniała jednocześnie wolność wyznania w sferze prywatnej, stwierdzając: „Nikt nie będzie prześladowany na terytorium hiszpańskim z powodu swoich przekonań religijnych ani też ze względu na praktyki religijne, z zastrzeżeniem braku szacunku należnego moralności chrześcijańskiej. Nie zezwala się jednakże na ceremonie religijne inne niż właściwe religii państwowej”<sup>8</sup>. Konstytucja przywracała też Kościołowi katolickiemu ograniczoną wcześniej pozycję w szkolnictwie. Pomimo ustawowo określonego braku obojętności wyznaniowej państwa<sup>9</sup> ustawa wraz z zawartymi w niej uregulowaniami dotyczącymi Kościoła katolickiego stanowiła odbicie liberalnych – jak na ówczesne warunki – koncepcji Cánovasa. Zdaniem niektórych autorów sposób sformułowania zapisów zawartych w konstytucji z 1876 r. – w tym także dotyczących tolerancji religijnej – umożliwił różne interpretacje tekstu ustawowego i w praktyce uzależniał ich realizację od konkretnej postawy władzy wykonawczej różnych szczebli<sup>10</sup>. Wszystko to sprawiło, że wspomniane zapisy zostały przyjęte nie-

---

<sup>8</sup> „Artículo 11. La Religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obligara a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado”. Cyt. za: J. Mantecón Sancho, *El Derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, Pamplona 1996, s. 266.

<sup>9</sup> W całej XIX-wiecznej historii hiszpańskiego konstytucjonalizmu ustawy zasadnicze, począwszy od napoleońskiej konstytucji z Bajonny z 1808 r., ustanawiały wyznanie katolickie religią narodu. Jedynie w konstytucji z 1869 r. proklamowano nieśmiało wolność wyznania nie tylko w zakresie wewnętrznym, ale i w zewnętrznym, tzn. kultu publicznego. W związku z tym można byłoby zaryzykować stwierdzenie, że pomimo napięć pomiędzy konserwatystami a liberałami i prowadzonej przez niektóre gabinety antyklerykalnej polityki wyznaniowej przeświadczenie o katolickiej tożsamości narodu było w XIX w. przekonaniem dominującym w społeczeństwie Półwyspu Iberyjskiego. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Calle, *Derecho eclesiástico*, s. 46.

<sup>10</sup> P. M. Cuenca Toribio, *El catolicismo español en la Restauración (1875-1931)*, w: *Historia de la Iglesia en España*, t. 5: *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, red. V. Carcel Orti, Madrid 1979, s. 278.

przychylnie zarówno przez hierarchię katolicką<sup>11</sup>, jak i przez kręgi tzw. *moderados*<sup>12</sup>.

W 1881 r. nastąpiła bezkrwawa zmiana konserwatywnego rządu Cánovasa na liberalny gabinet Sagasty<sup>13</sup>. Stanowiło to przełom w historii dziewiętnastowiecznej Hiszpanii, w której przejmowanie władzy dokonywało się zasadniczo na drodze rewolucyjnych przewrotów lub puczów wojskowych (*pronunciamientos*). Z perspektywy czasu ów mechanizm pokojowego przekazania rządów (*turno político*), w którym pierwszoplanową rolę odgrywał monarcha decydujący o ustąpieniu dotychczasowego gabinetu i rozpisaniu nowych wyborów, stał się charakterystyczną cechą restauracji.

W 1884 r. do władzy powrócił Cánovas. Rok później zmarł chory na gruźlicę król Alfons XII, nie pozostawiając po sobie męskiego potomka. Jego syn, późniejszy Alfons XIII, miał się narodzić dopiero za kilka miesięcy. Obawiając się, by sytuacji tej nie wykorzystali przeciwnicy monarchii, Cánovas oddał władzę w ręce Sagasty. Spodziewał się bowiem, że liberalny rząd łatwiej poradzi sobie w razie ewentualnej próby przewrotu republikańskiego.

Pod pięcioletnimi rządami Sagasty parlament, obradujący prawie do końca przewidzianej kadencji, zliberalizował system Cánovasa. Uchwalił m.in. powszechne prawo wyborcze, dopuszczając do głosowania wszystkich mężczyzn powyżej 25 roku życia. Przegłosiwał nowe prawo o stowarzyszeniach, co przyczyniło się do wzrostu znaczenia działających odąd legalnie stowarzyszeń socjalistycz-

---

<sup>11</sup> Na temat kontrowersji pomiędzy Stolicą Apostolską a rządem Hiszpanii dotyczącej art. 11 konstytucji z 1876 r. zob.: G. Barberini, *El artículo 11 de la Constitución de 1876. La controversia diplomática entre España y la Santa Sede*, „Anthologia Annua”, 9(1961), s. 279-409; R. M. Sanz de Diego, *La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1876*, „Hispana sacra”, 1975, s. 167-196.

<sup>12</sup> Pojęciem *moderados* określano umiarkowanych liberałów hiszpańskich. W stosunku do liberałów radykalnych używano pojęcia *exaltados*. P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii od 1808 roku do czasów współczesnych*, w: T. Miłkowski [i in.], *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2002, s. 249.

<sup>13</sup> Na temat Práxedes Mateo Sagasty zob.: J. R. Milán García, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid 2001; J. Cepeda Adán, *Sagasta: el político de las horas difíciles*, Madrid 1995.

nych<sup>14</sup>. Zniósł także niewolnictwo w koloniach hiszpańskich. Ustrój polityczny wywodzący się od Cánovasa, a zmodyfikowany przez Sagastę, był jednym z najbardziej demokratycznych w Europie drugiej połowy XIX w.<sup>15</sup> W 1890 r. sprawująca funkcję regentki królowa wdowa Maria Krystyna<sup>16</sup> przekazała władzę ponownie w ręce Cánovasa.

Na przełomie lat 80. i 90. dwubiegunowy układ polityczny wzbogacił się o kilka mniejszych, ale z upływem czasu rosnących w siłę ugrupowań<sup>17</sup>. Od momentu upowszechnienia prawa wyborczego obok konserwatystów i liberałów – wśród liczących się orientacji politycznych – pojawili się także socjaliści i republikanie<sup>18</sup>. Do czasów II Republiki nie byli na tyle silni, by sięgnąć po władzę, ale stali się jednym z podstawowych czynników rozpadu dwupartyjnego systemu doby restauracji.

---

<sup>14</sup> 2 maja 1879 r. w jednej z madryckich restauracji założono istniejącą do dzisiaj Robotniczą Partię Socjalistyczną Hiszpanii (Partido Socialista Obrero Español, PSOE). Na drugim zjeździe w 1888 r. założono Socjalistyczną Centralę Związków Zawodowych (Unión General de Trabajadores, UGT), która w początkach lat 20. stała się alternatywą dla związków anarchistycznych. Przywódca UGT był przez długi okres osobą nie mniej ważną od przywódcy PSOE, m.in. dlatego, że do związków zawodowych należało więcej członków niż do samej partii. B. Goła, F. Ryszka, *Hiszpania*, Warszawa 1999, s. 50-51.

<sup>15</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 302.

<sup>16</sup> Na temat regencji Marii Krystyny zob.: *María Cristina de Habsburgo y la regencia (1885-1902)*, red. Fco.-J. Campos y Fernandez de Sevilla, El Escorial 1995; A. Martínez Olmedilla, *La cuarta esposa de Fernando VII: Vida novelada*, Madrid 1950.

<sup>17</sup> Na temat hiszpańskich partii politycznych na przełomie XIX i XX w. zob.: M. Artola, *Partidos y programas políticos, 1808-1938*, t. 2, Madrid 1974. Zarys studium ruchów robotniczych w Hiszpanii zawiera także książka znanego historyka M. Tuñón de Lara pt. *El movimiento obrero en la historia de España* (Madrid 1972).

<sup>18</sup> Republikanie w pierwszej fazie restauracji zostali rozbici i zmuszeni do emigracji. Stopniowo odzyskiwali jednak wpływy w „lewym” skrzydle społeczeństwa hiszpańskiego, stając się w pierwszej dekadzie XX w. głównym ugrupowaniem mieszczańskiej lewicy. Byli zwolennikami wojującego antyklerykalizmu oraz spadkobiercami federalistycznych idei Francisca Pi y Margalla. W miarę rozprzestrzeniania się wśród szerokich warstw ludowo-robotniczych idei proletariatu walczącego (*proletariado militante*) znaczenie wyznawanych przez nich idei lewicowo-republikańskich słabło. B. Goła, F. Ryszka, *Hiszpania*, s. 10-11.



Wśród rozwijających się ugrupowań politycznych ostatniej dekady XIX w. na uwagę zasługuje także nurt anarchistyczny<sup>19</sup>. Dzień 24 listopada 1868 r. przyjmowany jest jako data pojawienia się anarchizmu na politycznej scenie Hiszpanii. Wtedy to przebywający w Barcelonie emisariusz Bakunina, uczestnik powstania styczniowego w Polsce, Włoch Giuseppe Fanelli, spotkał się z Anselmem Lorenzo<sup>20</sup> i grupą sympatyków Międzynarodówki Robotniczej. Możliwe, że właśnie idee Bakunina – krytykowanego nawet przez samego Marksa za skrajną wrogość wobec religii i Kościoła – stały się fundamentem ateizmu i antyklerykalizmu hiszpańskich anarchistów<sup>21</sup>. W swoich programach anarchiści skupiali się przede wszystkim na jednostce oraz na wolności jako nadrzędnej wartości, dystansując się jednocześnie od dążenia do materialnego dobrobytu. Występowali przeciwko polityce rozumianej jako instrument władzy, która według nich była zaprzeczeniem wolności. Z tego też powodu nie stanowili zagrożenia dla innych ruchów lewicowych, które dążyły do zwiększenia posiadanych przez siebie miejsc w parlamencie i do realizacji własnych ideałów na drodze parlamentarnej.

Anarchiści organizowali się w struktury federacyjne gromadzące się na szczeblu regionalnym. Federacje z kolei delegowały swoich reprezentantów na kongresy, na których zgromadzeni podejmowali

---

<sup>19</sup> Na temat ruchu anarchistycznego pod koniec XIX w. oraz na przełomie XIX i XX w. zob.: A. Rosal, *La violencia, enfermedad del anarquismo: antecedentes e historia del movimiento sindical socialista en España, siglo XIX*, Barcelona 1976; A. Padilla Bolívar, *El movimiento anarquista español*, Barcelona 1976.

<sup>20</sup> Anselmo Lorenzo to jeden z twórców hiszpańskiego anarchizmu, członek masonerii, teoretyk i autor książek na temat „walczącego proletariatu”, wydanych po raz pierwszy w Hiszpanii w latach 1901 i 1923. Nie przyjmował w całości marksistowskich pojęć i definicji. Według niego proletariat to klasa społeczna pozbawiona środków produkcji, złożona z ludzi różnej profesji (niekoniecznie robotników), uciskana przez państwo, kapitał i Kościół. Współczesne wydania pism A. Lorenzo: *El proletariado militante* (Madrid 1974), *El proletariado militante: memorias de un Internacional. Continuación de la Asociación Internacional de los Trabajadores en España* (Toulouse 1947).

<sup>21</sup> Szerzej na temat klerykalizmu i antyklerykalizmu w Hiszpanii na przełomie XIX i XX w. zob.: J. M. Díaz M o z a z, *Apuntes para una sociología del anticlericalismo*, Madrid 1976.

decyzje większością głosów. Na początku lat 80., kiedy władzę sprawował liberalny gabinet Sagasty, ustały prześladowania formacji politycznych znajdujących się poza dwupartyjnym systemem sprawowania rządów. Od tego czasu kongresy ruchu anarchistycznego mogły odbywać się bez przeszkód. We wrześniu 1881 r. na pierwszym kongresie ukonstytuowała się Federacja Robotników Regionu Hiszpańskiego (Federación de Trabajadores de la Región Española), która siedem lat później przekształciła się w Organizację Anarchistyczną Regionu Hiszpańskiego (Organización Anarquista de la Región Española)<sup>22</sup>.

Omawiając bogatą panoramę ruchu robotniczego okresu restauracji, należy wspomnieć jeszcze o chrześcijańskim ruchu związkowym. Jego początki związane są z osobą jezuity Antonio Vicenta<sup>23</sup>, założyciela Katolickiego Stowarzyszenia Robotniczego (Círculo Católico Obrero)<sup>24</sup>. Działalność syndykalizmu katolickiego skupiała się w 114 przedstawicielstwach, posiadających statut stowarzyszeń, patronatów, spółdzielni i prowadzących swoją działalność na terenie całego kraju. Na bazie tych przedstawicielstw utworzono później Narodową Radę Korporacji Robotniczo-Katolickich (Consejo Nacional de las Corporaciones Obrero-Católicas). Katolicki ruch robotniczy końca XIX w. najbardziej rozwinął się w okolicach Walencji.

Historia chrześcijańskiego syndykalizmu ma terenie Andaluzji związana była z kolei z osobą br. Zeferino Gonzálesa, którego kandydatura na biskupa Kordoby wysunięta została przez republikański rząd Emilio Castelara<sup>25</sup>. Od 1876 r., przy wydatnej pomocy ducho-

---

<sup>22</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, w: A. Ubieta [i in.], *Introducción a la Historia de España*, Barcelona 1979, s. 715-716.

<sup>23</sup> Na temat osoby i działalności o. Antonio Vicenta zob.: F. del Valle, *El P. Antonio Vicent, S.J. y la acción social católica española*, Madrid 1947.

<sup>24</sup> Katolickie stowarzyszenia robotnicze, założone w 1846 r., propagowały w XX w. współpracę pracodawców z robotnikami. Po części były finansowane przez przedsiębiorców. Wszystko to sprawiało, iż trudno im było konkurować z bardziej radykalnymi ruchami socjalistycznymi i anarchistycznymi. W okresie swojego największego rozwoju (połowa XX w.) stowarzyszenia katolickie skupiały około miliona członków. B. Llorca, R. Villoslada, F. J. Montalbán, *Historia de la Iglesia católica*, t. 4: *Edad moderna, 1648-1963*, Madrid 1963, s. 564-565.

wieństwa własnej diecezji, udało mu się założyć szereg katolickich stowarzyszeń robotniczych zrzeszających około 3 tys. członków. Nowym impulsem do rozwoju andaluzyjskiego ruchu robotniczego stała się publikacja papieskiej encykliki *O kwestii robotniczej (Rerum novarum)* w 1891 r.<sup>26</sup>

Analizując historię powstawania ruchów anarchistycznych, ugrupowań socjalistycznych i chrześcijańskich związków zawodowych, należałoby jeszcze zwrócić uwagę na charakterystyczne rozmieszczenie wspomnianych wyżej orientacji politycznych na mapie Hiszpanii w dobie restauracji. Geografia ta uwarunkowana była wieloma czynnikami socjoekonomicznymi i historycznymi. Anarchiści największe wpływy posiadali w Katalonii (z głównym ośrodkiem w Barcelonie), w południowych lityfundiach Andaluzji i na terenach wokół galicyjskiego miasta La Coruña. Zwolennicy socjalizmu zgrupowani byli w większości na obszarach Castilla la Nueva i w Estremadurze, a także wokół ośrodków górniczych, przemysłowych i portowych w Asturii, Vizcaya, Huelva, Alicante i w Walencji. Stolicą socjalistów był Madryt. Chrześcijańskie związki robotnicze działały przede wszystkim na północnych terenach Półwyspu Iberyjskiego, tj. w Castilla la Vieja, León, w Nawarze i w Kraju Basków, a także w Galicji<sup>27</sup>.

Z biegiem czasu rodzące się ruchy robotnicze stały się jednym z podstawowych czynników dokonującej się w społeczeństwie hiszpańskim ewolucji; ewolucji momentami brutalnej, zmierzającej do negacji tradycyjnych wartości kultury iberyjskiej. Szczególnie dramatyczne wydarzenia, nieraz krwawe, miały miejsce w południowym pasie od Andaluzji do Katalonii. We wrześniu 1893 r. w Barcelonie dokonano nieudanego zamachu na generała Arsenia Martinezę Camposa, w trakcie którego zginęło kilka osób. Sprawcą był Paulino Pallás Latorre, członek jednej z organizacji anarchistycznych. 7 listopada tego samego roku w teatrze Lyceo w Barcelonie z balkonu

---

<sup>25</sup> Emilio Castelar (1832-1899), republikanin *moderado*, czwarty i ostatni premier I Republiki (od 7 września 1873 do 3 stycznia 1874 r.), w okresie restauracji przyczynił się do wcielenia własnej partii do partii liberalnej, stanowiącej jedno z dwóch rządzących na przemian ugrupowań parlamentarnych.

<sup>26</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 716.

<sup>27</sup> Tamże, s. 716-717.

zrzucano 2 bomby; zginęło 20 osób, a 50 zostało rannych. W 1896 r., w pierwszą niedzielę po Bożym Ciele (7 czerwca), dokonano zamachu bombowego na procesję, w której tradycyjnie brali udział arcybiskup Katalonii i kapitan generalny Barcelony. Zginęło 12 osób, 40 zostało rannych. Z powodu śmierci kilku żołnierzy z eskorty ze strony środowisk wojskowych padły oskarżenia, iż był to zamach na wojsko. W procesie na ławie oskarżonych zasiadło 87 osób. Początkowo surowy wyrok (11 skazanych na śmierć) złagodził Najwyższy Sąd Wojska i Marynarki, anulując najwyższy wymiar kary dla trzech osób, a 61 uniewinniając<sup>28</sup>.

Sprawujący rządzą Antonio Cánovas, zwolennik surowej polityki wobec anarchistów, stał się w niedługim czasie „naturalnym” celem odwetu. Trzy miesiące po zakończonym procesie premier udał się na wypoczynek do Santa Águeda w Kraju Basków. Zginął 8 sierpnia 1897 r. zastrzelony przez Michele Angiolillo, który w trakcie procesu zeznał, iż zamachu dokonał, aby pomścić skazanych anarchistów z Katalonii<sup>29</sup>.

Z zabójstwem Cánovasa czasowo zbiegła się klęska Hiszpanii na Kubie. Wojna rozpoczęta w wyniku antyhiszpańskiego powstania w 1895 r. dwa lata później wydawała się zmierzać w kierunku hiszpańskiego zwycięstwa. Jednakże po sierpniowym zamachu nowy liberalny rząd zaoferował powstańcom autonomię. Ci nie przyjęli propozycji, domagając się pełnej niepodległości. O klęsce Hiszpanii zdecydowało przystąpienie do wojny Stanów Zjednoczonych. W traktacie paryskim musiała się zrzec swoich kolonii – Kuby, Puerto Rico i Filipin – a ponadto wyzbyć się na rzecz Niemiec posiadłości na Pacyfiku, tj. Wysp Mariańskich i Karolińskich<sup>30</sup>.

Upokarzająca klęska<sup>31</sup> uświadomiła szerokim masom społeczeństwa utratę mocarstwowej pozycji Hiszpanii i zejście do rangi drugo-

<sup>28</sup> B. Góla, F. Ryszka, *Hiszpania*, s. 41-42.

<sup>29</sup> Tamże, s. 43.

<sup>30</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 312.

<sup>31</sup> W maju 1898 r. u wybrzeży Filipin amerykański admirał Dewey w ciągu godziny zatopił całą znajdującą się tam flotę hiszpańską. W lipcu tego samego roku reszta floty broniąca Kuby została zniszczona w równie krótkiej bitwie zaraz po wypłynięciu z portu Santiago de Cuba. W sumie w latach 1895-1898 życie straciło około 55 tys.

rzędnego, nieliczącego się w polityce światowej państwa. Dla przeciętnego Hiszpana klęska kubańska nie była jednak tylko utratą terytoriów zamorskich. „Zwykły obywatel”, niebiorący udziału w rozgrywkach partyjno-parlamentarnych i anarchistycznych wystąpieniach ulicznych, dostrzegł nagle, że patriotyczne ideały we wszechobecnym polityczno-militarnym zamęcie ulegają powolnej dewaluacji. W takiej sytuacji niektórzy zwrócili się w kierunku radykalnego nacjonalizmu, inni w kierunku „europeizacji” Hiszpanii. Wielu pociągnęły idee rewolucyjnego socjalizmu, anarchizmu. Byli też tacy, którzy nadzieję na przyszłość dostrzegali w odrodzeniu mniejszości narodowych i federacyjnym kształcie państwa<sup>32</sup>.

Ze wszystkich praktycznie stron (Kościoła również) podniosły się głosy o konieczności odrodzenia (*regeneración*). Ruch, znany później pod nazwą *regeneracionismo*, który wyrósł na fundamencie krytyki politycznej i społecznej rzeczywistości końca XIX w., stał się z biegiem czasu nurtem charakteryzującym życie intelektualne pokolenia '98<sup>33</sup>. Opinia publiczna skierowała się przeciwko klasie rządzącej i instytucjom restauracji burbońskiej.

Przewartościowanie świadomości religijnej, stanowiące jeden z elementów ogólnonarodowego kryzysu, polegało przede wszystkim na utrzymywaniu się sytuacji konfliktowej pomiędzy Kościołem instytucjonalnym a hiszpańskim społeczeństwem. Pierwszym wyrazem przejawem owego kryzysu, zakończonym rewolucją w 1868 r., był antyklerykalizm zrodzony w hiszpańskich środowiskach intelektualnych początku XIX w., przejęty następnie przez wyższe warstwy liberalnej burżuazji. Okres restauracji burbońskiej charakteryzował się odrodzeniem katolicyzmu wśród wyższych warstw społecznych,

---

hiszpańskich żołnierzy, którzy w dużej części zginęli nie w walce, ale z powodu wyniszczającego kubańskiego klimatu.

<sup>32</sup> J. M. Vazquez, F. Medin, L. Mendez, *La Iglesia española*, s. 47-48.

<sup>33</sup> Na temat ruchu zwanego generacją '98 (*generación '98*) zob.: R. Herbert, *The 1898 Movement in Spain*, Manchester 1974; *Una aproximación al pensamiento de la Generación del 98*, red. J. L. Rodríguez García, J. M. Barceló Espuis, Zaragoza 1998; J. L. Calvo Carilla, *La cara oculta del 98: místicos e intelectuales en la España del fin de siglo, 1895-1902*, Madrid 1998; E. Inman Fox, *La crisis intelectual del 98*, Madrid 1976.

przyczyniając się do powstania licznych powiązań i zależności pomiędzy burżuazją a Kościołem. Antyklerykalizm tymczasem, za przyczyną ruchów anarchistycznych, a częściowo także socjalistycznych, stawał się coraz bardziej znaczącym elementem światopoglądu warstw niższych, głównie robotników zamieszkujących duże miasta opanowane przez frakcje lewicowe<sup>34</sup>.

## 2. PIERWSZE DWADZIEŚCIA TRZY LATA XX WIEKU

Przełom wieków na arenie politycznej zbiegł się z odejściem najważniejszych postaci okresu restauracji. W 1899 r. zmarł wspomniany już Emilio Castelar, jeden z czołowych polityków I Republiki, orędownik pojednania republikanów z odrodzoną monarchią. Rok później umarł generał Martínez Campos, a w 1903 r., w wieku 78 lat, Práxedes Mateo Sagasta.

17 maja 1902 r. na tron wstąpił 16-letni Alfons XIII. Królewskie ambicje, prowadzące do konfliktów z czołowymi politykami i reprezentowanymi przez nich ugrupowaniami – w połączeniu z prowojskowymi sympatiami monarchy – spowodowały ponowny wzrost znaczenia armii na scenie politycznej<sup>35</sup>.

Najwybitniejszymi politykami początku XX w. byli Antonio Maura, przywódca partii konserwatywnej, oraz liberałowie Segismundo Moret Prendergast i José Canalejas. Antonio Maura<sup>36</sup>, następca Cánovasa w partii konserwatywnej, dwukrotny premier w latach 1903-1904 i 1907-1909 bardziej był politycznym wizjonerem niż zręcznym politykiem. Swoją postawą bezkompromisowości, szczególnie w walce z plagą „kacykostwa”, naraził się tym, którzy czerpali wielorakie korzyści z układu sił odziedziczonego po restauracji bur-

<sup>34</sup> Tamże, s. 50.

<sup>35</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 315-316.

<sup>36</sup> Na temat Antonio Maury i prowadzonej przez niego polityki zob.: M. J. González Hernández, *El universo conservador de Antonio Maura: biografía y proyecto de estado*, Madrid 1997; M. J. González Hernández, *Ciudadanía y acción. El conservadurismo maurista 1907-1923*, Madrid 1990; L. Taxonera, *Antonio Maura: la vida ejemplar de un hombre de estado*, Madrid 1935.

bońskiej. Pierwszy gabinet Maury upadł z powodu zatargów z dworem w kwestii nominacji wojskowych. Druga klęska tego polityka została przesądzona w momencie sprzymierzenia się liberałów z republikańcami; liberałów, którzy złamali w ten sposób istniejący od czasów restauracji układ dwupartyjnego podziału władzy. Bezpośrednim powodem upadku rządu Maury stały się jednak wydarzenia, jakie miały miejsce w Barcelonie w 1909 r., nazwane później „tragicznym tygodniem” (*La Semana Trágica*)<sup>37</sup>.

W partii liberalnej po śmierci Sagasty przywództwo przejął Segismundo Moret, trzykrotny premier w latach 1905, 1906 i 1909<sup>38</sup>. Po nim na czele liberałów stanął José Canalejas, który jako szef rządu w latach 1910-1912 podjął kolejną próbę reformy hiszpańskiego systemu politycznego. Udało mu się pozyskać poparcie republikańców, przez co rozładował nieco napiętą po wydarzeniach „tragicznego tygodnia” sytuację społeczną. Respektując prawo do strajku w pojedynczych fabrykach, Canalejas zwalczał robotnicze wystąpienia

<sup>37</sup> Na temat „tragicznego tygodnia” zob. m.in.: J. C. Ullman, *La Semana Trágica: estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona 1972; F. Bravo Morata, *De la semana trágica al golpe de Estado*, Madrid 1973; R. Fernández de la Reguera, *La semana trágica*, Barcelona 1967.

<sup>38</sup> Premierami kolejnych 33 rządów od początku XX w. do dyktatury Primo de Rivery (1923) byli: 1901 – Práxedes Mateo Sagasta; 6.12.1902 – Francisco Silvela; 20.07.1903 – Raimundo Fernández Villaverde; 6.12.1903 – Antonio Maura y Montaner; 16.12.1904 – Marcelo de Azcárraga; 27.01.1905 – Raimundo Fernández Villaverde; 23.06.1905 – Eugenio Montero Ros; 1.12.1905 – Segismundo Moret Prendergast; 6.07.1906 – José López Domínguez; 30.11.1906 – Segismundo Moret Prendergast; 4.12.1906 – Antonio Aguilar y Correa; 25.01.1907 – Antonio Maura y Montaner; 21.10.1909 – Segismundo Moret Prendergast; 9.02.1910 – José Canalejas y Méndez; 12.11.1912 – Manuel García Prieto; 14.11.1912 – Alvaro Figueroa y Torres de Romanones; 27.10.1913 – Eduardo Dato Iradier; 9.12.1915 – Alvaro Figueroa y Torres de Romanones; 19.04.1917 – Manuel García Prieto; 11.06.1917 – Eduardo Dato Iradier; 3.11.1917 – Manuel García Prieto; 22.01.1918 – Antonio Maura y Montaner; 9.11.1918 – Manuel García Prieto; 5.12.1918 – Alvaro Figueroa y Torres de Romanones; 15.04.1919 – Antonio Maura y Montaner; 20.07.1919 – Joaquin Sánchez de Toca; 12.12.1919 – Manuel Allendesalazar; 5.05.1920 – Eduardo Dato Iradier; 8.03.1921 – Gabino Bugallal Araújo; 13.03.1921 – Manuel Allendesalazar; 14.08.1921 – Antonio Maura y Montaner; 8.03.1922 – José Sánchez Guerra y Martínez; 7.12.1922 – Manuel García Prieto. B. Gola, F. Ryszk, *Hiszpania*, s. 401-402.

o szerszym zasięgu, szczególnie jeśli towarzyszyły im cele polityczne. To bezkompromisowe stanowisko – szczególnie w stosunku do anarchistów – stało się powodem jego śmierci. Zginął 12 listopada 1912 r. z rąk anarchistycznego zamachowca.

Po śmierci Canalejasa przywódcą liberałów został Alvaro de Romanones i to jemu Alfons XIII powierzył misję tworzenia rządu. Przeciwno ponownemu oddaniu sterów władzy w ręce liberałów wystąpił Maura, twierdząc, iż jest to kolejny wypadek pogwałcenia zasad systemu dwupartyjnego wypracowanego w okresie restauracji. Jego kampania protestacyjna doprowadziła do rozłamu wewnątrz partii konserwatywnej. Nieco później, z powodu braku jedności poglądów na temat zmian w kwestiach katalońskich, nastąpiły także podziały w partii liberalnej i upadek gabinetu Romanonesa. Nowy rząd utworzył przywódca frakcji większościowej w partii konserwatywnej Eduardo Dato. Rozpisane przez niego wybory parlamentarne unaocznily wszystkim istniejące na scenie politycznej podziały i niezdolność żadnego z ugrupowań do stworzenia większości parlamentarnej oraz stabilnego rządu<sup>39</sup>.

W życiu religijnym Hiszpanów w pierwszych trzydziestu latach XX w. zaobserwować możemy kontynuację tego, co rozpoczęło się już w okresie restauracji. Do Kościoła coraz bardziej zbliżały się zamożne grupy społeczeństwa, a wśród sporej części robotników i chłopów następowała dalsza dechrystianizacja. Kościół, szczególnie na południu kraju, nie nadążał z tworzeniem nowych parafii w szybko rozrastających się miastach. Rolnicy przybywający do ośrodków przemysłowych w poszukiwaniu pracy, pozbawieni bliższego kontaktu z parafią, popadali nie tylko w indyferentyzm religijny, ale nieraz w antyklerykalizm, obecny w środowiskach lewicowo-anarchistycznych<sup>40</sup>. Najstabsze poparcie w społeczeństwie Kościół miał na południu (Andaluzja, Estremadura, po części Katalonia), najsilniejsze zaś na północy (Nawarra, prowincje baskijskie).

Antyklerykalizm nie był jednak elementem światopoglądowym tylko i wyłącznie ruchów lewicowych. Pojawił się także w kręgach

<sup>39</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 317-319.

<sup>40</sup> Tamże, s. 338.



mieszczkańskich, m.in. w Partii Radykalnej, cieszącej się szczególnym poparciem społecznym w Barcelonie. Jej przywódca Alejandro Lerroux, dziennikarz, założyciel radykalnego w poglądach pisma „La Rebellía”, znany był z wystąpień antykościelnych. Ze względów politycznych centralny rząd republikański Moreta wspierał przez jakiś czas radykalne skrzydło katalońskich republikanów na czele ze wspomnianym właśnie Lerroux. Kiedy jednak kolejny gabinet Maury wstrzymał dotacje świadczone przez Moreta, Lerroux zwrócił się w kierunku opozycji katalońskiej<sup>41</sup>. W ten sposób w katalońskim ruchu separatystycznym doszło do dalszego utrwalenia się poglądów lewicowych i antyklerykalnych, wrogich w stosunku do centralnego rządu w Madrycie.

Długotrwała agitacja ugrupowań radykalnych i anarchistycznych niewątpliwie wpłynęła na wydarzenia, jakie rozegrały się w Barcelonie w czasie wspomnianego już „tragicznego tygodnia”. Przez sześć dni miasto znajdowało się w rękach tłumu, który swój gniew skierował nie tylko przeciwko urządzeniom komunalnym i sklepom, ale przede wszystkim przeciw kościołom i klasztorom. W czasie zamieszek zginęło ponad sto osób, a około 140 zostało rannych; spalono kilkadziesiąt obiektów sakralnych<sup>42</sup>.

Na początku XX w., przynajmniej w niektórych regionach kraju, Kościół hiszpański cieszył się znaczną liczbą powołań do stanu duchownego<sup>43</sup>. Księża pracujący na wsi – a tych było najwięcej – podobnie jak ludzie, wśród których pracowali, byli w większości ubodzy i, niestety, słabo wykształceni<sup>44</sup>. Duchowni pracujący na parafiach miejskich związani byli zasadniczo z lokalną burżuazją, popychając w ten sposób część robotników w kierunku ruchów lewicowych<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> B. Gola, F. Ryszka, *Hiszpania*, s. 53-55.

<sup>42</sup> Tamże, s. 57-58.

<sup>43</sup> W 1910 r. w Hiszpanii było 87 tys. duchownych, w tym 33 tys. księży diecezjalnych i 22 tys. zakonników. P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 337.

<sup>44</sup> Na temat sposobu kształcenia seminarzystów i samych seminariorów duchownych w Hiszpanii na początku XX w. zob.: Kodasver (pseud.), *Medio siglo de vida diocesana matricense, 1913-1963. Memorias, recuerdos, evocaciones*, Madrid 1967, s. 17-39; V. Carcel Ortí, *Tercera época del Seminario Conciliar de Valencia (1896-1936)*, Castellón de la Plana 1970, s. 13nn.

Najbardziej widoczne w tym czasie było liczebne odrodzenie się zakonów, które po okresowym zakazie działalności znowu cieszyły się swobodą działania. Szczególną aktywność wykazywał zakon ojców jezuitów, stając się dla lewej strony sceny politycznej symbolem potęgi Kościoła. W latach 1875-1910 na terenie Hiszpanii powstało ponad sto nowych klasztorów. Do tak szybkiego ich wzrostu przyczyniła się m.in. emigracja na zachód zakonów francuskich, zmuszonych do opuszczenia dotychczasowych siedzib z powodu sekularyzatorskich poczynań paryskiego rządu. W 1910 r. doszło do uchwalenia tzw. *Ley de candado*<sup>46</sup>, ustawy zabraniającej na okres dwóch lat tworzenia na terenie Hiszpanii nowych zakonów bez wcześniejszego zezwolenia Ministerstwa Sprawiedliwości. Ponadto prawo do ubiegania się o zgodę miały tylko te zgromadzenia, w skład których nie wchodziło więcej niż jedna trzecia obcokrajowców<sup>47</sup>. Ustawa nie wywarła jednak większego wpływu na liczbę powstających zakonów, ponieważ zanim zaczęła obowiązywać, większość francuskich zgromadzeń zdążyła już przenieść się na hiszpańską stronę Pirenejów. Jak już wspomniano, prawo to miało obowiązywać tylko dwa lata. Po tym okresie miała powstać nowa ustawa o zgromadzeniach, której jednak nie uchwalono ze względu na częste zmiany gabinetów rządowych. Publikacja ustawy wywołała jednak ostrą debatę na temat prowadzonej przez rząd polityki wyznaniowej<sup>48</sup>.

Silne i liczne zgromadzenia zakonne stanowiły jeden z filarów katolickiego szkolnictwa w Hiszpanii, szczególnie na poziomie podstawowym i średnim. W Madrycie w 1908 r. na 446 szkół 311 było szkołami katolickimi. Uczęszczало do nich osiemdziesiąt procent uczniów. Dziesięć lat później w Barcelonie na ogólną liczbę 560 szkół

<sup>45</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 807-808.

<sup>46</sup> Sama nazwa (*Ley de candado* znaczy dosłownie „prawo kłódki”) w sposób obrazowy wskazuje, że ustawa miała uniemożliwić powstawanie nowych zakonów. Prawo to uchwalone zostało za rządów José Canalejas. Na temat uwarunkowań historycznych uchwalonego 24 grudnia 1910 r. tzw. *Ley de candado* zob.: D. Sevilla Andrés, *Canalejas*, Barcelona 1956, s. 354-372.

<sup>47</sup> P. M. Cuenca Toribio, *El catolicismo español*, s. 313-314.

<sup>48</sup> I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Calle, *Derecho eclesiástico*, s. 52.

katolickich było 325<sup>49</sup>. W szkolnictwie wyższym do istniejącego już wcześniej w Deusto Kolegium Studiów Wyższych (Colegio de Estudios Superiores) na początku XX w. dołączyły Katolicki Instytut Sztuk Pięknych i Przemysłu (Instituto Católico de Artes e Industrias) w Madrycie oraz Laboratorium Biologiczne (Laboratorio Biológico) w Sarri<sup>50</sup>.

Początek XX w. przyniósł także znaczący rozwój publicystyki. W 1900 r. w Hiszpanii wychodziło 1347 tytułów prasowych. Trzydzieści lat później było ich już 1980, a w 1920 r. 2289<sup>51</sup>. W pierwszych latach XX w., dzięki inspiracji kard. Sancha powstały Zrzeszenia Katolickie (Juntas Católicas), potocznie zwane ligami (Ligas). W zamierzeniu miały służyć wypracowaniu wspólnego programu dla licznych, ale nieskoordynowanych działań ugrupowań katolickich. Wśród wielu inicjatyw na uwagę zasługuje Kongres „Pozytywnej Prasy” (Congreso de la „Buena Prensa”), obradujący w Sewilli w 1904 r. Na drugim Zgromadzeniu Narodowym „Pozytywnej Prasy”, które odbyło się w Saragossie w 1908 r., powołano do życia Katolicką Agencję Informacyjną (Agencia Católica de Información)<sup>52</sup>. Pomimo wysiłków takich osobowości, jak biskup López Peláez czy prymas Monsignore Aguirre oraz wielu członków lig, prasa katolicka nie była jednak w stanie konkurować z wydawnictwami o charakterze świeckim<sup>53</sup>. Dla przykładu: w 1912 r. w Madrycie periodyk „El Liberal” ukazywał się w nakładzie około 90 tys. egzem-

<sup>49</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 336-337.

<sup>50</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 808.

<sup>51</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 340.

<sup>52</sup> Na temat późniejszych losów wspomnianej agencji zob.: F. Nabot y Tomás, *La Agencia de Información „Prensa Asociada” y los católicos*, Barcelona 1928, s. 8-14.

<sup>53</sup> José Manuel Cuenca Toribo, chcąc opisać sytuację prasy katolickiej, cytuje barcelońskiego prof. Nabota y Tomása, który stwierdza: „Jest bolesne, że nasze periodyki, z małą ilością czytelników i skromnymi informacjami, muszą ciągle walczyć z brakiem pieniędzy, który nie pozwala ani na zwiększenie nakładu, ani na propagowanie i upowszechnienie wspomnianej prasy, ani nawet na uczciwe wynagrodzenie dla redaktorów i współpracowników, wystarczające dla utrzymania się z pracy intelektualnej”. Nieco dalej napotykamy na inny zarzut stawiany ówczesnej prasie katolickiej: „publicysta ks. Arboleya Martínez w swoich przemyśleniach zawartych w książce pt.

plarzy, a „El Heraldo” powyżej 100 tys. W tym samym czasie „El Correo Español” wychodził w nakładzie 21 tys., a pozostałe stołeczne periodyki katolickie miały jeszcze o kilka tysięcy nakładu mniej. Tytuły katolickie w stolicach prowincji ukazywały się w nakładach około 8-10 tys.<sup>54</sup>

Kościół usiłował także odnaleźć się w nowej rzeczywistości ruchu związkowego. Katolicki syndykalizm rolny najbardziej rozwijał się na terenach Castilla la Vieja y León, w Kraju Basków, Nawarze i w Walencji, a więc tam, gdzie dysproporcje pomiędzy poszczególnymi majątkami ziemskimi nie były tak drastyczne, jak np. w Andaluzji. Syndykaty rolne (*sindicatos agrícolas*), zrodzone na bazie stowarzyszeń katolickich (*círculos católicos*) o. Vicenta, zrzeszały równocześnie pracodawców i pracobiorców. Struktura syndykatów zakładała istnienie wewnętrznych trybunałów – złożonych z przedstawicieli właścicieli majątków oraz pracowników – których zadanie polegało na rozwiązywaniu konkretnych sporów pomiędzy nimi. W 1909 r. w Hiszpanii istniało 450 katolickich syndykatów rolnych. W 1917 r. było ich już 1100 zgrupowanych w 24 federacjach, a w 1922 r. liczba federacji wzrosła do 57. Zrzeszały one 4000 syndykatów, w skład których wchodziło 600 000 rodzin (2 500 000 osób). Najprężniej rozwijały się na terenach Nawarry, La Rioja, a także w Burgos, Palencii i w Valladolid<sup>55</sup>.

Odpowiedzią hiszpańskiej hierarchii kościelnej na wspomnianą już papieską encyklikę *Rerum novarum* były tzw. zgromadzenia diecezjalne (*Asambleas diocesanas*), a w seminariach katedry socjologii i ekonomii socjalnej (*catodras de sociología y de economía social*).

Cechą charakterystyczną katolickiego ruchu robotniczo-rolniczego przełomu XIX i XX w. było odrzucenie rewolucji jako celu, a przemocy jako sposobu działania. W początkach XX w. zaczęto jednak podkreślać, że obrona pracowników wymaga tworzenia związków zrzeszających samych robotników, strajk zaś postrzegano

---

*Duchowieństwo i prasa* ukazuje, że prasa katolicka wydaje się być pisana tylko dla księży” (tłum. własne). P. M. Cuenca Toribio, *El catolicismo español*, s. 311.

<sup>54</sup> Tamże, s. 310-311.

<sup>55</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 820-821.

coraz bardziej jako mechanizm obronny. W ten nowy nurt katolickiego syndykalizmu wpisały się: Społeczna Akcja Ludowa (Acción Social Popular), założona przez jezuitę Gabriela Palau w Barcelonie w 1908 r., Federacja Syndykatów Katolickich (Federación de Sindicatos Católicos) z Bilbao, istniejąca od 1905 r., Katolickie Stowarzyszenie Robotnicze (Círculo Católico Obrero), powstałe w tym samym roku w Burgos, Narodowa Federacja Wolnych Związków Katolickich (Federación Nacional de Sindicatos Católicos Libres), powołana do życia w 1912 r. przez dwóch dominikanów (o. Gerarda i o. Gafo). Odwołując się do strajku w swoim działaniu, związki te były bardziej efektywne. Na terenach północnej Hiszpanii dochodziło nawet do współpracy syndykatów katolickich z organizacjami socjalistycznymi, czego przykładem mogą być strajki w Bilbao, podczas których w komitetach strajkowych razem zasiadali przedstawiciele obu opcji światopoglądowych<sup>56</sup>.

W przeciwieństwie do północy kraju, gdzie pozycja Kościoła i katolickiego ruchu związkowego była dosyć silna, na południu (Andaluzja, częściowo Katalonia, większość dużych miast przemysłowych) dominowały ugrupowanie socjalistyczne i anarchistyczne. Poza Krajem Basków, w którym powstała – mogąca rywalizować z Socjalistyczną Centralą Związkową (UGT) – Katolicka Konfederacja Związkowa (Solidaridad Vasca), pod względem liczby członków stowarzyszenia katolickie nie były w stanie konkurować z organizacjami lewicowymi<sup>57</sup>.

„Ojcem” hiszpańskiej partii socjalistycznej<sup>58</sup> był Pablo Iglesias, drukarz i wydawca gazety „El Socialista”, poseł do parlamentu. Przewodnicząc PSOE przez wiele lat, nadał jej umiarkowane, reformistyczne oblicze. Dopiero represje, jakie spadły na socjalistów po wydarzeniach „tragicznego tygodnia”, skłoniły to ugrupowanie do

<sup>56</sup> Tamże, s. 821-822.

<sup>57</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 350.

<sup>58</sup> Na temat powstania Partido Socialista Obrero Español zob. przyp. 12. Dla dokładniejszego studium tematu zobacz m.in.: M. Murillo Carrasco, *Partido Socialista Obrero Español (Sector histórico)*, Bilbao 1977; G. Mórón, *El partido socialista ante la realidad política de España*, Madrid 1929; P. J. Ramírez, *David contra Goliat: jaque mate al felipismo*, Madrid 1995; F. Bustelo, *Partido Socialista Obrero Español*, Barcelona 1976.

współdziałania z radykalnymi anarchistami i nawiązania kontaktów z republikanami. W pierwszym trzydziestoleciu XX w. ruch socjalistyczny rozwijał się w Hiszpanii powoli, ale systematycznie. Pokładając nadzieję w konstytucyjnych sposobach działania, PSOE powoli przenikała w struktury życia politycznego i administracji państwowej. Pozostając zawsze partią mniejszościową (w 1920 r. liczyła 15 tys. osób), zgromadziła w swoich szeregach wielu ludzi wykształconych, intelektualistów. Znaczny przyrost członków odnotowała natomiast Socjalistyczna Centrala Związkowa (UGT), od 15 tys. w 1899 r. do 277 tys. w 1930 r. Lokalnymi centrami ugrupowań socjalistycznych, istniejącymi od 1905 r., były tzw. domy ludowe (Casas del Pueblo), połączone z biblioteką i kawiarnią.

Na początku lat 20. z powodu nieprzystąpienia partii do III Międzynarodówki odeszli z niej działacze bardziej radykalni. Utworzyli oni w 1921 r. Komunistyczną Partię Hiszpanii (Partido Comunista de España)<sup>59</sup>. Z jednej strony osłabiło to na jakiś czas socjalistów, ale z drugiej przyczyniło się do bardziej wyraźnego określenia się politycznego zarówno jednej, jak i drugiej formacji. Nowe pokolenie socjalistów lat 20. pozostało wierne dziedzictwu Iglesiasa, starając się ograniczyć swoje działania do poczynań zgodnych z porządkiem konstytucyjnym. W czasie trwania tzw. pierwszej dyktatury (1923-1930) socjaliści zaangażowali się we współpracę z generałem Primo de Riverą. Uczestniczyli m.in. w organizowaniu komisji arbitrażowych, a Francisco Largo Caballero (od 1918 r. sekretarz generalny UGT) został mianowany członkiem Rady Państwa. W przeciwieństwie do prześladowanych przez dyktaturę anarchistów socjaliści cieszyli się swobodą działania, co znalazło swoje odbicie we wzrastającej liczbie członków Socjalistycznej Centrali Związkowej<sup>60</sup>.

W ruchu anarchistycznym początku XX w. dominowała idea syndykalizmu oraz strajku generalnego. Strajk ten postrzegano jako mechanizm dający poczucie siły robotnikom i mogący doprowadzić

---

<sup>59</sup> Na temat Komunistycznej Partii Hiszpanii zob. m.in.: V. Alba, *El partido comunista en España: ensayo de interpretación histórica*, Barcelona 1979; R. Cruz, *El partido comunista de España en la Segunda República*, Madrid 1987.

<sup>60</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 350.

do zwycięstwa mas pracujących nad burżuazją. Syndykalizm hiszpański, będąc pod silnymi wpływami francuskiej myśli lewicowej, za cel stawiał sobie zjednoczenie robotników, niezależnie od ich poglądów politycznych oraz wyznawanej wiary. Wielką rolę w formowaniu się myśli anarchistycznej tego okresu odegrały pisma francuskiego inżyniera Georges'a Sorela<sup>61</sup>. Pierwsza próba ukonstytuowania się tego ruchu miała miejsce na kongresie w Amiens (Francja) w 1906 r.

W 1900 r. doszło do wskrzeszenia Federacji Robotników Regionu Hiszpańskiego (Federación de Trabajadores de la Región Española), będącej przejawem apolitycznego ruchu anarchistycznego. W maju 1904 r. na kongresie związków tejże federacji odrzucono wszelkie metody politycznego działania, podkreślając jednocześnie znaczenie strajku generalnego. W 1911 r. w Pałacu Sztuk Pięknych (Palacio de Bellas Artes) w Barcelonie powstała Narodowa Konfederacja Robotnicza (Confederación Nacional del Trabajo, CNT), reprezentująca nową, wyłonioną z tzw. Solidaridad Obrera, tendencję ruchu anarchistycznego<sup>62</sup>. Anarchiści, konsekwentnie wzbraniający się od udziału w państwowych strukturach polityczno-parlamentarnych, nigdy nie stworzyli jednak scentralizowanych struktur partyjnych. Dyktatura Primo de Riveri, w czasie której doszło do konfrontacji z syndykalizmem anarchistycznym, zmusiła ich do utworzenia w 1927 r. Iberyjskiej Federacji Anarchistycznej (Federación Anarquística Ibérica). Była to jednak struktura o wyraźnym charakterze związkowym, nie partyjnym<sup>63</sup>.

Przedstawiając krótko zagadnienia związane z ruchami społeczno-politycznymi pierwszych lat XX w., należałoby wspomnieć o coraz silniejszych w tym czasie tendencjach nacjonalistycznych, obecnych szczególnie na terenie Katalonii i w Kraju Basków. Katalońskie i baskijskie dążenia do autonomii staną się pierwszoplanowymi zagadnie-

---

<sup>61</sup> Szczególne znaczenie miały jego refleksje na temat przemocy: *Réflexions sur la violence*, Paris 1946 (hiszpańska wersja językowa – *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid 1976; angielska wersja – *Reflections on violence*, New York 1999). Zob. także: G. Sorel, *El marxismo de Marx*, Madrid 1992; G. Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris 1947.

<sup>62</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 818.

<sup>63</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 349.

niami polityki hiszpańskiej dopiero w czasach II Republiki. Przełom wieków oraz pierwsze lata wieku XX, a więc lata, w których one powstawały, zdecydowały jednak o przyszłym kształcie i formach działania wspomnianych ruchów autonomicznych.

Twórcą współczesnego baskijskiego nacjonalizmu był Sabino de Arana, który w 1918 r. doprowadził do powstania istniejącej do dzisiaj Narodowej Partii Baskijskiej (Partido Nacionalista Vasca, PNV). Partia ta znalazła poparcie szczególnie wśród ludności wiejskiej i górali Kraju Basków, co tłumaczy poniekąd początkowe przywiązanie tego ruchu do tradycyjnych katolickich wartości. Członkami PNV było w tamtym czasie wielu księży, a jedno z bardziej znanych haseł brzmiało: „nie ucz swojego syna kastylijskiego (tzn. hiszpańskiego), języka liberałów”<sup>64</sup>. Dążenia autonomiczne, a często i separatystyczne wynikały nie tylko z zaszłości historycznych oraz z odrębnej kultury, ale i z chęci odgródzenia się od Hiszpanii postrzeganej z perspektywy baskijskiej jako kraj liberalny, odchodzący od uświęconych tradycji chrześcijańskich<sup>65</sup>.

Na przełomie XIX i XX w. kataloński nacjonalizm przeszedł poważną transformację. Skupiając do tej pory głównie intelektualistów, w latach 90. XIX w. ruch ten poszerzył swoje szeregi o znaczną grupę katalońskiej burżuazji. Zorganizowana przez nią, a poparta przez szerokie kręgi społeczeństwa katalońskiego akcja obrony rodzimej wytwórczości zakończyła się w 1906 r. wprowadzeniem osłonowych ceł na towary pochodzenia zewnętrznego. Pomimo sukcesu pozostała jednak na długo wrażenie, że rząd centralny w Madrycie nie dba w sposób należyty o interesy Katalonii, a działa dopiero pod wpływem zorganizowanego nacisku. Od tego czasu katalońscy przemy-

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 348.

<sup>65</sup> Dzisiejsza Narodowa Partia Baskijska odeszła daleko od wyznawanych na początku wartości chrześcijańskich, wiążąc się mocno z radykalnymi ruchami o charakterze lewicowo-nacjonalistycznym. Obecnie mówi się o powiązaniach tejże partii z terrorystyczną organizacją baskijską ETA. W celu prześledzenia ewolucji wewnętrznej PNV zob.: A. Gurrutxaga, *Del PNV a ETA: la transformación del nacionalismo vasco*, San Sebastian 1996. Na temat PNV za czasów II Republiki zob. także: J. M. Fernández Tápiz, *El PNV durante la II República: organización interna, implantación territorial y bases sociales*, Bilbao 2002.



słowcy wspierali materialnie inicjatywy prowadzące do odrodzenia narodowego. Największym osiągnięciem ruchu autonomicznego było niewątpliwie utworzenie w 1914 r. tzw. Mancomunidad de Cataluña, struktury terytorialnej jednoczącej katalońskie prowincje w jeden organizm polityczno-administracyjny, obdarzony określonymi kompetencjami, ale stanowiący nadal część monarchii hiszpańskiej. Mancomunidad przestała istnieć w 1925 r. za czasów dyktatury Primo de Rivery.

W latach 1917-1923 w wyniku rozruchów i fali przemocy, jaka przelała się przez Barcelonę, kataloński nacjonalizm wyraźnie osłabł. Wydarzenia te sprawiły, iż przedsiębiorcy oraz klasa średnia zaczęli szukać ochrony zagrożonego porządku publicznego w rządzie centralnym oraz w armii. Tym też tłumaczy się poparcie, jakiego wspomniane kręgi społeczeństwa udzieliły dyktaturze Primo de Rivery (1923-1930); dyktaturze odrzucającej autonomiczne dążenia katalońskich prowincji. Oddalenie się burżuazji od ruchu autonomicznego spowodowało osłabienie w nim tendencji umiarkowanych reprezentowanych przez Lliga Regionalista<sup>66</sup>, a wzrost znaczenia środowisk radykalnych, separatystycznych. Do znaczenia doszła wtedy wspomniana już Partia Radykalna Alejandro Lerroux, współodpowiedzialna m.in. za krwawe wydarzenia „tragicznego tygodnia” w 1906 r.<sup>67</sup>, oraz głosząca separatystyczne hasła Akcja Katalońska (Acció Catala), której liderem był Francisco Marcía<sup>68</sup>.

Przyczyną ostatecznej destabilizacji hiszpańskiej monarchii zupełnie niespodziewanie okazała się armia. W 1917 r. w większości garnizonów zaczęły powstawać tzw. *juntas de defensa*, tworzone przez średnią i młodszą część kadry oficerskiej. Społeczeństwo, znuzone sporami w łonie klasy rządzącej oraz ciągłymi zmianami gabi-

<sup>66</sup> *Lliga Regionalista* była partią konserwatywną, cieszącą się poparciem burżuazji, popierającą monarchię i ideę jedności narodu hiszpańskiego. Zmierzała jednak do rewizji konstytucji w duchu zagwarantowania autonomii politycznej i kulturowej Katalonii w ramach państwa hiszpańskiego. J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 848. Na temat katalońskiego ruchu autonomicznego zob.: J. Termer Ardévol, *Història del catalanisme fins al 1923*, Barcelona 2001.

<sup>67</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 849.

<sup>68</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 348.

netów, z akceptacją przyjmowało powstające junty. Szczególną popularnością cieszyły się one w środowiskach republikańskich, katalońskich autonomistów, a także socjalistów. W kwietniu 1917 r. z powodu kryzysu wywołanego m.in. przez wojskowych Romanones musiał podać się do dymisji. Nowy rząd sformował demokracja Manuel García Prieto, który usiłował rozwiązać junty. Ustąpił po dwóch miesiącach, oddając ster władzy w ręce Eduarda Dato, który uznał istnienie junt. Mimo tego gabinet Dato przetrwał tylko do listopada 1917 r.<sup>69</sup>

W tym samym roku ugrupowania niewchodzące w skład dwupartyjnego systemu restauracji zwołały w Barcelonie Zgromadzenie Parlamentarzystów (*Asamblea de Parlamentarios*), w którym wzięło udział 13 senatorów i 55 deputowanych. Zgromadzenie zaproponowało zwołanie nowych Kortezów Ustawodawczych i przeprowadzenie reformy systemu politycznego. 17 lipca 1917 r. zgromadzenie zostało zamknięte przez policję. Trzy miesiące później deputowani zebrali się ponownie w Madrycie, ogłaszając się Kortezami Ustawodawczymi. Wysunięty przez nich projekt zmian został jednak odrzucony przez króla i rząd<sup>70</sup>.

Neutralność w czasie I wojny światowej okazała się dla Hiszpanii niezwykle korzystna z ekonomicznego punktu widzenia. Zamówienia płynące z zaangażowanych w wojnę krajów europejskich przyczyniły się do szybkiego wzrostu gospodarczego, szczególnie na terenie Katalonii i w Kraju Basków. W tym czasie wzrost poziomu higieny i opieki zdrowotnej przyczynił się do spadku wskaźnika umieralności<sup>71</sup>, zmniejszył się także poziom analfabetyzmu. Ceną, jaką trzeba było zapłacić za tak szybki wzrost produkcji przemysłowej, była duża inflacja, bogacenie się wąskiej grupy przemysłowców i posiadaczy ziemskich<sup>72</sup>, emigracja chłopów ze wsi do miast w po-

<sup>69</sup> B. Goła, F. Ryszka, *Hiszpania*, s. 401.

<sup>70</sup> J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 857-860.

<sup>71</sup> W pierwszym roku XX w. wskaźnik śmiertelności wynosił 204 zgony na 1000 mieszkańców, a w 1931 r. 116 osób. W 1900 r. średnia długość życia w Hiszpanii wynosiła 35 lat, a pół wieku później już 62 lata. P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 334-336.

<sup>72</sup> W 1930 r. jedna trzecia hiszpańskiej ziemi należała do około 12,5 tys. właścicieli dużych latyfundiów (średnio jedno latyfundium miało powierzchnię 600 ha). Po

szukiwaniu pracy oraz wzrost niezadowolenia coraz liczniejszej grupy robotników.

W sierpniu 1917 r. w Hiszpanii wybuchł strajk generalny, który na ponad tydzień sparaliżował życie w kraju. W czasie rozruchów zginęło 71 osób. Zakończenie wojny przyczyniło się do spadku produkcji przemysłowej i wzrostu bezrobocia. Konflikty społeczne i strajki osiągnęły swoje apogeum w latach 1919-1923. W tym czasie w Barcelonie władze kilkakrotnie wprowadzały stan wojenny, zawieszając prawa konstytucyjne obywateli. Dochodziło do opłacania przez przywódców związkowych tzw. *pistoleros*, którzy wykonywali wyroki śmierci na pracodawcach, policjantach oraz robotnikach posądzanych o brak solidarności z ruchem rewolucyjnym. Przedsiębiorcy w odwecie wynajmowali bojówki likwidujące działaczy robotniczych. W wyniku ataku terrorystycznego ze strony anarchistów 8 marca 1921 r. zginął premier Eduardo Dato. 4 czerwca 1923 r. kule dosięgły arcybiskupa Saragossy Juana Soldevillę y Romero<sup>73</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Brak zaufania do któregokolwiek z ugrupowań politycznych, powszechne zniechęcenie społeczeństwa do systemu parlamentarnego, niezdolność uporania się z kryzysem gospodarczym kolejnych gabinetów rządowych oraz ostry antagonizm pomiędzy władzą cywilną i armią stwarzały sprzyjającą atmosferę dla rozwoju skrajnych tendencji. W 1923 r. w szeregach wojska uformowały się dwie grupy spiskowców. Pierwsza z nich powiązana była z osobami tworzącymi w 1917 r. wspomniane junty, druga opierała się na kadrze oficerów służących w korpusach afrykańskich. Poparcie obu formacji uzyskał

---

drugiej stronie znajdowały się rodziny utrzymujące się z gospodarstw o średniej wielkości 0,6 ha, co oznaczało, że kolejna jedna trzecia hiszpańskiej ziemi znajdowała się w rękach 9 810 331 rodzin. J. M. Jover Zamora, *Edad contemporánea*, s. 813.

<sup>73</sup> P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 323.

generał Primo de Rivera, dowódca katalońskiego okręgu wojskowego, popularny z powodu swojej niezależności politycznej i niewyklą-  
nia w militarną klęskę Hiszpanii w Maroku. Król przyjął przedstawicieli wojska i wyraził cichą aprobatę dla *pronunciamiento*.

W nocy z 12 na 13 września 1923 r. na ulice Barcelony wyszli żołnierze miejscowego garnizonu, a generał ogłosił w mieście stan wojenny. Wśród dziewięciu dowódców hiszpańskich okręgów wojskowych większość zajęła postawę wyczekującą (gotowość obrony rządu wyraził tylko jeden z nich). Wobec biernej postawy wojska i króla premier García Prieto podał się do dymisji. 15 września Alfons XIII przekazał władzę w ręce Primo de Rivery, udzielając mu równocześnie uprawnień do rozwiązania parlamentu i sprawowania rządów za pomocą dekretów. Nikt nie wystąpił w czynnej obronie istniejącego porządku parlamentarnego, a *pronunciamiento* zostało przyjęte przychylnie przez dużą część społeczeństwa<sup>74</sup>.

W 1930 r., równie spokojnie, jak się rozpoczęła, dyktatura Primo de Rivery upadła. Po utracie poparcia społecznego i wojskowego król zwrócił się do generała o podanie się do dymisji. 27 stycznia 1930 r. Primo de Rivera wyjechał do Paryża, gdzie zmarł półtora miesiąca później.

Po zmianach dwóch kolejnych rządów<sup>75</sup> 13 kwietnia 1931 r. na ulice miast hiszpańskich wyszły prorepublikańskie tłumy, domagając się ustąpienia z tronu Alfonsa XIII. W Madrycie powstał Komitet Rewolucyjny na czele z Niceto Alcalá-Zamorą. W niektórych miastach proklamowano republikę. Powstanie republiki poparł także dowódca Guardia Civil, generał Sanjurjo, co ostatecznie przesądziło o upadku monarchii. 14 kwietnia 1931 r. król opuścił kraj, a rząd tymczasowy z Alcalá-Zamorą na czele proklamował republikę. Hiszpańska monarchia parlamentarna upadła bez jednego wystrzału.

O tzw. II Republice, która powstała na Półwyspie Iberyjskim zaraz po upadku monarchii, N. Davies pisze: „pięcioletni okres rzą-

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 324.

<sup>75</sup> Po upadku dyktatury Primo de Rivery od 30 stycznia 1930 r. na czele rządu stanął generał Dámaso Berenguer. Rok później, 18 lutego 1931 r., premierem został admirał Juan Bautista Aznar y Cabana.

dów konstytucyjnych w latach 1931-1936 przekształcił zamęt w chaos. W roku 1931 prymas, arcybiskup Toledo, został skazany na wygnanie za zdradę Republiki. W roku 1932 generałowie wznieśli nieudane *pronunciamiento*. [...] W roku 1934 pełen determinacji strajk górników w Asturii przekształcił się w separatystyczne powstanie, które ostatecznie stłumiono dopiero po masowym rozlewie krwi<sup>76</sup>. W lutym 1936 r., a więc w czasie, kiedy rząd centralny tracił już panowanie nad krajem, wybory wygrał Front Ludowy (Frente Popular), w skład którego wchodziła republikańska, socjalistyczna, katalońska i komunistyczna. „Mnożyły się akty politycznych morderstw i podpalenia kościołów. Odchodzący katolicki premier powiedział: «Bierzemy dziś udział w pogrzebie demokracji». Krajem nie dało się już rządzić<sup>77</sup>. Hiszpanię pogrążoną w chaosie sporów politycznych i rozbięcia społecznego czekała tragiczna w skutkach wojna domowa, która oprócz ofiar i zniszczeń przyniosła dalsze pogłębienie wewnętrznych podziałów; podziałów, których do dzisiaj nie udało się zagoić.

---

<sup>76</sup> N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 2002, s. 1042.

<sup>77</sup> Tamże.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

WALDEMAR JANIGA

EKSPERT KATECHETYCZNY  
KOMISJI EGZAMINACYJNEJ I KWALIFIKACYJNEJ  
W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCEGO PRAWA

W czterostopniowym systemie awansu zawodowego nauczycieli powoływane są komisje, których zadaniem jest obiektywna ocena nauczycieli. W komisjach wiodącą rolę powinni spełniać eksperci, gdyż to oni muszą zadbać o jednolitość kryteriów i sposobu oceniania dorobku zawodowego nauczycieli. To z kolei wymaga fachowego przygotowania, wiedzy merytorycznej w zakresie specjalności, jaką reprezentuje nauczyciel, umiejętności pracy w zespole i stosowania się do przepisów prawnych dotyczących procedury awansu nauczycieli.

Ten wymóg dotyczy również ekspertów w zakresie nauczania religii jako specyficznej formy katechezy<sup>1</sup>, która na dobre zadomowiła się w tym uprzywilejowanym środowisku rozwoju młodego człowieka<sup>2</sup>, tym bardziej że katecheci są nieustannie motywowani do stałej formacji i z natury swojego posłannictwa korzystają z możliwości awansu na najwyższy stopień w hierarchii nauczycielskiej. Ponieważ nie ma odrębnych zapisów prawnych, które regulowałyby powoływanie i funkcjonowanie ekspertów katechetycznych, warto więc zapytać, jak przedstawiają się obowiązujące przepisy w tej materii?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 82.

<sup>2</sup> Por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, Poznań 1986, nr 14.

<sup>3</sup> Artykuł uwzględnia stan prawny na dzień 1 lutego 2004 r.

## 1. DEFINICJA EKSPERTA

Słowo „ekspert” wywodzi się z łacińskiego słowa *expertus* – „biegły”<sup>4</sup>. *Słownik języka polskiego* określa eksperta jako specjalistę powoływanego do wydawania orzeczenia lub opinii w sprawach spornych, wchodzących w zakres jego kompetencji, także jako biegłego i rzeczoznawcę<sup>5</sup>. Natomiast w systemie awansu zawodowego nauczycieli ekspert to osoba wchodząca w skład komisji egzaminacyjnej i kwalifikacyjnej dla nauczycieli ubiegających się o stopień nauczyciela mianowanego lub dyplomowanego. Biorąc pod uwagę zadania, jakie ma do wykonania, należy stwierdzić, że powinna go cechować odpowiedzialność, wiarygodność, niezależność, obiektywizm, tolerancja, prawość i uczciwość<sup>6</sup>. Przymioty te wskazują, że ekspert musi być osobą publicznego zaufania, noszącą w sobie zasadę oceny starającego się o awans nauczyciela, podobnie jak sędzia wyposażony w sprawiedliwość, przecież – jak zauważa Kazimierz Wojcieszek – „nie sądzi sam kodeks karny, ale sprawiedliwy lub stronniczy człowiek w todzie”<sup>7</sup>.

## 2. WYMAGANIA PRAWNE STAWIANE EKSPERTOM

Ekspertem może być osoba spełniająca wymagania zawarte w rozporządzeniu Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 27 lutego 2003 r. w sprawie wymagań, jakim powinni odpowiadać eksperci wchodzący w skład komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych dla nauczycieli ubiegających się o awans zawodowy, oraz wa-

<sup>4</sup> *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. B. Gers, E. Piotrowska, Warszawa 1989, s. 142.

<sup>5</sup> *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak [i in.], t. 1, Warszawa 1978, s. 525.

<sup>6</sup> J. Gregorczyk, *Awans na stopień nauczyciela dyplomowanego*, w: *Ekspert komisji kwalifikacyjnej i egzaminacyjnej. Poradnik*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2003, s. 152-153.

<sup>7</sup> K. A. Wojcieszek, *Materiały na konferencję „Ekspert w awansie zawodowym nauczycieli ( 18 grudnia 2000)”,* Warszawa 2000, [www.gimnazjum.pl/awans](http://www.gimnazjum.pl/awans).



runków wpisywania na listę ekspertów i skreślenia z niej<sup>8</sup>. Zatem powinna to być osoba, która:

- posiada co najmniej wykształcenie wyższe magisterskie;
- ma co najmniej 7-letni staż pracy pedagogicznej, psychologicznej, naukowo-dydaktycznej, dydaktycznej albo artystycznej;
- spełnia warunki, o których mowa w art. 10 ust. 5 pkt 1-4 ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela<sup>9</sup>, tzn. posiada obywatelstwo polskie, ma pełną zdolność do czynności prawnych i korzysta z praw publicznych, nie toczy się przeciwko niej postępowanie karne, dyscyplinarne czy też postępowanie o ubezwłasnowolnienie, nie była karana za przestępstwo popełnione umyślnie;
- nie była karana dyscyplinarnie<sup>10</sup>.

Ponadto osoba zamierzająca zostać ekspertem musi spełnić jeden z następujących warunków<sup>11</sup>:

- jest nauczycielem akademickim zatrudnionym w szkole wyższej kształcącej nauczycieli, wychowawców i innych pracowników pedagogicznych, o których mowa w art. 1 ust. 1 Karty Nauczyciela;
- jest nauczycielem zatrudnionym w zakładzie kształcenia nauczycieli;
- jest nauczycielem konsultantem zatrudnionym w publicznej placówce doskonalenia nauczycieli;
- jest nauczycielem zatrudnionym na stanowisku wymagającym kwalifikacji pedagogicznych w następujących jednostkach organizacyjnych: urzędach organów administracji rządowej, kuratoriach oświaty, specjalistycznej jednostce nadzoru, Centralnej Komisji Egzaminacyjnej oraz okręgowych komisjach egzaminacyjnych, organach sprawujących nadzór pedagogiczny nad zakładami poprawczy-

<sup>8</sup> Dz. U. z 2003 r., nr 44, poz. 375 (dalej: RE).

<sup>9</sup> Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela (ze zm.; tekst jedn. według: Dz. U. z 1997 r., nr 56, poz. 357; z 1998 r., nr 106, poz. 668; nr 162, poz. 1118; z 2000 r., nr 12, poz. 136 i nr 19, poz. 239; z uwzględnieniem „Ustawy czyszczącej” – Ustawa z dnia 23 sierpnia 2001 r. o zmianie ustawy o systemie oświaty, ustawy – Przepisy wprowadzające reformę ustroju szkolnego, ustawy – Karta Nauczyciela oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. z 2001 r., nr 111, poz. 1194).

<sup>10</sup> RE §1 ust. 1, pkt 1-4.

<sup>11</sup> Tamże, pkt 5.

mi, schroniskami dla nieletnich, rodzinnymi ośrodkami diagnostyczno-konsultacyjnymi oraz szkołami przy zakładach karnych;

– jest konsultantem współpracującym z Centrum Edukacji Artystycznej;

– jest wychowawcą, pedagogiem lub psychologiem zatrudnionym w publicznej placówce opiekuńczo-wychowawczej lub publicznym ośrodku adopcyjno-opiekuńczym;

– wykonuje zadania doradcy metodycznego, powierzone zgodnie z przepisami w sprawie placówek doskonalenia nauczycieli;

– jest nauczycielem dyplomowanym.

Osoby spełniające powyższe warunki bezpośrednio przed złożeniem wniosku o wpis na listę ekspertów powinny posiadać co najmniej 2-letni staż pracy w okresie ostatnich 5 lat w jednostkach organizacyjnych, w których są zatrudnieni, lub wykonywać zadania doradcy metodycznego, powierzone zgodnie z zapisami rozporządzenia w sprawie placówek doskonalenia nauczycieli<sup>12</sup>. Wymogi te nie dotyczą nauczyciela dyplomowanego.

Kolejny wymóg to uzyskanie rekomendacji zawierającej opis dorobku zawodowego nauczyciela, wydanej przez instytucję albo stowarzyszenie działające w systemie oświaty i wychowania, szkolnictwa wyższego i nauki lub na ich rzecz, albo nauczycielski związek zawodowy<sup>13</sup>. Biorąc pod uwagę przepisy regulujące status katechezy i katechety w szkole, należy sądzić, że w przypadku kandydata na eksperta katechetycznego powinna to być rekomendacja wydana np. przez referat katechetyczny, wyższe seminarium duchowne, kurie diecezjalną.

---

<sup>12</sup> RE § 1, ust. 2. Zob. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 23 kwietnia 2003 r. w sprawie warunków i trybu tworzenia, przekształcania i likwidowania oraz organizacji i sposobu działania placówek doskonalenia nauczycieli, w tym zakresu ich działalności obowiązkowej oraz zadań doradców metodycznych, warunków i trybu powierzania nauczycielom zadań doradcy metodycznego, Dz. U. z 2003 r. nr 84, poz. 779.

<sup>13</sup> RE § 1, ust. 1, pkt 6.

## 3. LISTA EKSPERTÓW

Wniosek o wpis na listę ekspertów<sup>14</sup> należy złożyć do ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania<sup>15</sup>, przy czym konsultanci współpracujący z Centrum Edukacji Artystycznej muszą mieć akceptację ministra właściwego do spraw kultury i ochrony dziedzictwa narodowego, a wychowawcy, pedagodzy lub psycholodzy zatrudnieni w publicznych placówkach opiekuńczo-wychowawczych lub publicznych ośrodkach adopcyjno-opiekuńczych powinni uzyskać akceptację ministra właściwego do spraw zabezpieczenia społecznego<sup>16</sup>.

Minister właściwy do spraw oświaty i wychowania może odmówić wpisania na listę ekspertów, zgodnie z § 4 rozporządzenia, w drodze decyzji administracyjnej, w przypadku gdy osoba ubiegająca się o wpis na listę nie spełnia wyżej przedstawionych warunków lub nie uzyska akceptacji właściwych ministrów<sup>17</sup>. Minister może też skreślić eksperta z listy, podejmując również decyzję administracyjną, w przypadkach określonych w § 6 rozporządzenia, tzn.: na wniosek eksperta, na umotywowany wniosek organu powołującego komisję egzaminacyjną lub kwalifikacyjną albo organu sprawującego nadzór pedagogiczny (w przypadku: dwukrotnego nieusprawiedliwionego nieuczestniczenia w pracach komisji egzaminacyjnej lub kwalifikacyjnej, w skład której ekspert został powołany; nieprzestrzegania przepisów dotyczących postępowania egzaminacyjnego lub kwalifikacyjnego). Kolejnym powodem wykreślenia z listy ekspertów może być niespełnienie warunków, o których mowa w § 1 ust. 1 pkt 3

<sup>14</sup> Wniosek może być krótki, dowolnie sformułowany, ale musi zawierać podstawowe dane: imię i nazwisko, posiadane kwalifikacje zawodowe, aktualne miejsce pracy, dotychczasowy przebieg zatrudnienia, adres do korespondencji, numer telefonu. Do wniosku należy dołączyć: kwestionariusz osobowy, rekomendację, urzędowo poświadczone kopie dokumentów potwierdzających posiadane kwalifikacje zawodowe i przebieg zatrudnienia, oświadczenie o spełnieniu warunków zgodnie z § 1 ust. 1 pkt 3 i 4, urzędowo poświadczone kopie dokumentów potwierdzających spełnienie jednego z warunków wyszczególnionych w § 1 ust. 1 pkt 5.

<sup>15</sup> RE § 2, ust. 4.

<sup>16</sup> RE § 3, ust. 4.

<sup>17</sup> RE § 4.

rozporządzenia (czyli w przypadkach, kiedy ekspert nie posiada obywatelstwa polskiego, nie ma pełnej zdolności do czynności prawnych i nie korzysta z praw publicznych, kiedy toczy się przeciwko niemu postępowanie karne, dyscyplinarne czy też postępowanie o ubezwłasnowolnienie, był karany za przestępstwo popełnione umyślnie), przypadek prawomocnego ukarania karą dyscyplinarną oraz dokonanie wpisu z naruszeniem prawa<sup>18</sup>.

#### 4. PRACA W KOMISJI

W systemie awansu zawodowego nauczycieli ekspert uczestniczy w pracach komisji egzaminacyjnej, gdy o awans ubiega się nauczyciel kontraktowy, oraz w komisji kwalifikacyjnej na stopień nauczyciela dyplomowanego. Do działania w komisjach ekspert jest powoływany przez organ nadający stopień awansu zawodowego nauczyciela<sup>19</sup>.

§ 10 rozporządzenia o stopniach awansu<sup>20</sup> mówi, że „organ powołujący komisję kwalifikacyjną lub komisję egzaminacyjną, ustalając skład komisji, zapewnia w niej udział ekspertów, w miarę możliwości o specjalności zawodowej odpowiadającej typowi i rodzajowi szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony oraz specjalności zawodowej nauczyciela ubiegającego się o stopień awansu zawodowego”. Ustawodawca wskazał ten warunek, ponieważ szczegółowa znajomość specyfiki pracy nauczyciela może znacznie ułatwić jego ocenę w trakcie postępowania egzaminacyjnego lub kwalifikacyjnego. W przypadku nauczycieli religii ubiegających się o awans na wyższy stopień powinni to być przedstawiciele Kościoła wyznaczeni przez

---

<sup>18</sup> RE § 6.

<sup>19</sup> Komisję egzaminacyjną dla nauczycieli ubiegających się o awans na stopień nauczyciela mianowanego powołuje organ prowadzący szkołę, natomiast komisję kwalifikacyjną dla nauczycieli ubiegających się o awans na stopień nauczyciela dyplomowanego powołuje organ sprawujący nadzór pedagogiczny. Zob. Karta Nauczyciela, art. 9g, ust. 2-3.

<sup>20</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 sierpnia 2000 r. w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli, Dz. U. z 2000 r., nr 7, poz. 825, z późn. zm. (dalej: RA).

biskupa diecezjalnego, np. wizytatorzy bądź inni przedstawiciele nadzoru katechetycznego, bądź profesorowie seminarium (wpisani na listę ekspertów MENiS).

Czynnikiem ułatwiającym rozstrzygnięcie wątpliwości merytorycznych i dokonanie rzetelnej, możliwie obiektywnej oceny spełnienia wymagań przez nauczyciela powinna być obecność trzech ekspertów w komisji. Każdy z nich pełni równorzędną rolę co do oceny spełnienia wymagań niezbędnych do uzyskania stopnia awansu zawodowego przez nauczyciela<sup>21</sup>. Mimo że inni członkowie komisji też dokonują oceny, jednak ekspert z racji pełnionej roli powinien posiadać najwyższe kompetencje. Umiejętności oceny dorobku zawodowego, formułowania i zadawania pytań, analizowania, łączenia faktów, wartościowania, wnioskowania, uzasadniania oceny są niezbędne do tego, aby ekspert pełnił swoją rolę odpowiedzialnie, zgodnie z przepisami prawa dotyczącymi awansu zawodowego nauczycieli<sup>22</sup>.

Zadaniem ekspertów jest więc ocena spełnienia przez wnioskującego nauczyciela wymagań niezbędnych do uzyskania określonego stopnia awansu zawodowego, o których mowa w rozporządzeniu z dnia 3 sierpnia 2000 r.

Komisja egzaminacyjna przeprowadza egzamin, w czasie którego nauczyciel kontraktowy ubiegający się o stopień awansu zawodowego dokonuje prezentacji własnego dorobku zawodowego i odpowiada na pytania członków komisji dotyczące wymagań określonych w § 4 ust. 2 tegoż rozporządzenia. Rolą eksperta jest zweryfikowanie, czy może już być w pełni samodzielnym nauczycielem, tzn. czy poprawnie pod względem merytorycznym i metodycznym realizuje program nauczania, rozpoznaje i rozwiązuje problemy wychowawcze dzięki znajomości środowiska, w stopniu wystarczającym zna prawo oświatowe, pracuje nie tylko na lekcji, ale i wypełnia zadania na rzecz

---

<sup>21</sup> Dla merytoryczności i efektywności pracy komisji istotna jest umiejętność współpracy ekspertów ze sobą, a także z pozostałymi członkami komisji, ponieważ praca komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych ma charakter zespołowy.

<sup>22</sup> H. Chilmon, E. Lubczyńska, B. Walkiewicz, *Rola i zadania członków komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych*, w: *Ekspert komisji kwalifikacyjnej i egzaminacyjnej. Poradnik*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2003, s. 73.

szkoły, zna zagadnienia z psychologii, pedagogiki i dydaktyki oraz ogólnych problemów oświatowych, pomocy społecznej lub postępowania w sprawach nieletnich, w zakresie specyfiki realizowanych przez siebie zadań, korzysta z komputera i wreszcie ma plany na przyszłość (zawodowe)<sup>23</sup>.

Komisja kwalifikacyjna analizuje dokumentację przedstawioną przez nauczyciela mianowanego ubiegającego się o awans na stopień nauczyciela dyplomowanego pod względem merytorycznym. Nauczyciel ubiegający się o ten stopień nie staje więc osobiście przed komisją, lecz przedstawia dokumenty, dlatego muszą być one starannie przejrane. Analiza merytoryczna polega przede wszystkim na ustaleniu jakości podjętych i zrealizowanych przez nauczyciela działań, zadań, przedsięwzięć, programów. Inaczej mówiąc, rolą komisji, a zwłaszcza ekspertów, jest określenie, w jakim stopniu nauczyciel spełnił wymagania konieczne do uzyskania stopnia nauczyciela dyplomowanego. Analiza merytoryczna jest zatem złożonym procesem wartościowania i oceny stopnia realizacji poszczególnych zadań<sup>24</sup>.

Komisje podejmują rozstrzygnięcia w obecności co najmniej 2/3 składu swoich członków. Po wysłuchaniu prezentacji i odpowiedzi nauczyciela kontraktowego lub przeanalizowaniu dokumentacji nauczyciela mianowanego każdy ekspert ocenia stopień spełnienia wymagań w skali od 0 do 10 punktów i uzasadnia swoją decyzję. Uzasadnienie powinno odzwierciedlać przyznaną punktację zarówno w przypadku pozytywnego, jak i negatywnego rozstrzygnięcia postępowania egzaminacyjnego lub kwalifikacyjnego. Nauczyciel katecheta otrzymuje akceptację komisji egzaminacyjnej lub kwalifikacyjnej w przypadku uzyskania co najmniej 2/3 możliwych do pozyskania punktów<sup>25</sup>.

Podczas prac komisji ekspert może również protokołować przebieg egzaminu lub postępowania kwalifikacyjnego. Istotne jest, aby

---

<sup>23</sup> Por. RA § 4, ust. 2.

<sup>24</sup> J. Chojnacki, M. Pomianowska, E. Tołwińska - Królikowska, *Analiza merytoryczna dokumentacji nauczyciela*, w: *Ekspert komisji kwalifikacyjnej i egzaminacyjnej. Poradnik*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2003, s. 160.

<sup>25</sup> RA § 11.

podejmując się tego zadania, miał świadomość, iż wymaga to od niego podzielności uwagi i większej koncentracji na obydwu czynnościach – ocenianiu i protokołowaniu<sup>26</sup>.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

Obowiązujące przepisy prawa oświatowego, dotyczące statusu i funkcjonowania ekspertów, jak i dotychczasowe doświadczenia związane z procedurą awansu i działalnością komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych skłaniają do sformułowania kilku wniosków i postulatów.

Zakończone postępowania egzaminacyjne i kwalifikacyjne pokazują, że w większości komisji zasiadali eksperci (przynajmniej jeden) specjalności zawodowej nauczyciela, odpowiadającej typowi i rodzajowi szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony, oraz jego specjalności zawodowej. W pojedynczych przypadkach kuratoria pominęły jednak ich przy obsadzaniu składów komisji<sup>27</sup>. Aby uniknąć podobnych sytuacji w przyszłości, warto postulować zmianę zapisu z rozporządzenia o awansie, w którym stwierdza się, że organ powołujący komisję, zapewnia w miarę możliwości udział ekspertów merytorycznych, na zapis o obligatoryjnym wymogu udziału przynajmniej jednego takiego eksperta. W komisji musi bowiem zasiadać ekspert wiodący – specjalista z danej dziedziny, merytorycznie dobrze przygotowany, który kompetentnie i wnikliwie przeanalizuje i oceni dorobek zawodowy nauczyciela (np. analizując zawartość dokumentacji, która ma potwierdzić spełnienie lub niespełnienie wymagań na stopień nauczyciela dyplomowanego).

Tak sformułowany przepis zapewniłby udział w komisjach ekspertów w zakresie religii, w przypadku Kościoła katolickiego ekspertów wyznaczonych przez biskupa diecezjalnego, np. wizytatorów bądź innych przedstawicieli nadzoru katechetycznego, bądź profesoro-

<sup>26</sup> RA § 12, ust. 1.

<sup>27</sup> W województwie podkarpackim uwaga ta dotyczy powoływania komisji m.in. w sesji letniej 2003 r. i sesji zimowej 2004 r.

rów seminarium. Jest to niezwykle istotne, jeśli uwzględni się specyfikę pracy ewangelizacyjnej spełnianej przez katechetów w strukturze szkolnej, wynikającą z wielu przesłanek, m.in. tożsamości posługi nauczyciela religii, celu i zadań katechezy, przepisów zawartych w rozporządzeniu MEN w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z 14 kwietnia 1992 r. (ze zm.)<sup>28</sup> i innych. Mimo iż przepisy nie obligują w sposób jednoznaczny organu powołującego komisję do obsadzenia w niej eksperta katechetycznego, jednak jego uczestnictwo w pracy tej komisji wynika pośrednio z innych przepisów prawa<sup>29</sup>. Chociażby z tych dotyczących zatrudniania nauczycieli religii<sup>30</sup>, mówiących o koniecz-

<sup>28</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. nr 36, poz. 155 z późn. zm.

<sup>29</sup> Szczegółową analizę przepisów oświatowych dotyczących katechizacji w warunkach szkolnych przedstawiają: J. Szpet, *Vademecum katechety*, Poznań 2000; J. Szpet, *Prawa i obowiązki katechety w szkole w świetle przepisów prawa państwowego i kościelnego*, Płock 1997; J. Krukowski, *Kościół i państwo*, Lublin 2000 s. 268-274, 316-319; *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. W. Janiga, A. Mezglewski, Krosno-Sandomierz 2000; A. Mezglewski, *Nauczanie religii*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 371-375; „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2000, t. 1; W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 11(2001), z. 1, s. 131-160; *Aspekty prawne nauczania religii rzymskokatolickiej w polskim systemie oświatowym*, red. S. Łabędowicz, Radom 2001.

<sup>30</sup> Katechetę zatrudnia się zgodnie z Kartą Nauczyciela (art. 10, ust. 1-11; art. 11), ale zatrudnienie go może być dokonane jedynie po wcześniejszym uzyskaniu tzw. misji kanonicznej, tj. pisemnego, imiennego skierowania do danej szkoły, wystawionego przez kompetentną władzę kościelną. Podstawę prawną stanowią tutaj art. 12 ust. 3 konkordatu z 1993 r. (dotyczy tylko Kościoła katolickiego), który stanowi, iż „nauczyciele religii muszą posiadać upoważnienie (*missio canonica*) od biskupa diecezjalnego” oraz § 5 ust. 1 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r., który stwierdza, iż „przedszkole lub szkoła zatrudnia nauczyciela religii, katechetę przedszkolnego lub szkolnego, zwanego dalej «nauczycielem religii», wyłącznie na podstawie imiennego, pisemnego skierowania do danego przedszkola lub szkoły, wydanego – w przypadku Kościoła katolickiego – przez właściwego biskupa diecezjalnego. W przypadku pozostałych kościołów oraz innych związków wyznaniowych – przez właściwe władze zwierzchnie tych kościołów i związków wyznaniowych. Misja kanoniczna jest zatem gwarantem wierności danego katechety doktrynie Kościoła. Warunkiem otrzymania misji kanonicznej jest spełnienie warunków dotyczących wiary i moralności oraz wy-



ności uwzględniania przy ocenie katechety merytorycznej oceny właściwej władzy kościelnej<sup>31</sup>, regulujących sprawowanie nadzoru katechetycznego<sup>32</sup> i zatwierdzanie programów nauczania<sup>33</sup>. Przepisy te jednoznacznie potwierdzają, że nauczanie religii cieszy się autono-

kształcenia. Katecheci winni odznaczać się więc zdrową nauką, świadectwem życia chrześcijańskiego i umiejętnością pedagogiczną (por. KPK, kan. 1804 § 2). Kościół katolicki wymaga też od każdego katechety odpowiedniej dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej i apostołskiej, formacji biblijno-teologicznej, humanistycznej i pedagogicznej (*Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 238-245; szczegółowe kompetencje biskupów diecezjalnych w tym zakresie zostały sformułowane w kan. 805 KPK, który zaznacza, że „w odniesieniu do własnej diecezji ordynariusz miejsca ma prawo mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii oraz usuwania lub żądania usunięcia, ilekroć wymaga tego dobro religii lub obyczajów”. Misja kanoniczna jest skierowaniem do danej, wymienionej w samym dokumencie szkoły czy przedszkola. W razie przeniesienia do innej szkoły konieczna jest nowa misja kanoniczna. Por. kan. 805 KPK). Zob. m.in.: W. Janiga, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w szkołach publicznych*, s. 136-138.

<sup>31</sup> Katecheci podlegają takiej samej ocenie pracy, jak inni nauczyciele zatrudnieni w szkole, zgodnie z tekstem rozporządzenia MEN z dnia 2 listopada 2000 r. w sprawie kryteriów i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela, trybu postępowania odwoławczego oraz składu i sposobu powoływania zespołu oceniającego, z tym że dyrektor szkoły oprócz wszystkich innych wymogów przewidzianych prawem w tym wypadku ma obowiązek uwzględnić merytoryczną ocenę nauczyciela religii ustaloną przez właściwą władzę kościelną (zob. § 7 tego rozporządzenia). Wynika to także z § 2 ust. 8 pkt 1 oraz z § 4 tegoż rozporządzenia. Szerzej: W. Janiga, *Ocena pracy nauczyciela w świetle obowiązującego prawa*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2000, t. 4, s. 163-177.

<sup>32</sup> Pełnią go dyrektorzy szkół oraz pracownicy resortowego nadzoru pedagogicznego, ale tylko w zakresie metodyki nauczania oraz zgodności z programem. Natomiast do wizytowania lekcji religii upoważnieni są wizytatorzy wyznaczani przez władze kościelne. W przypadku Kościoła katolickiego nad stroną merytoryczną (także metodyczną) nauczania religii pieczę sprawują wizytatorzy kurialni. Listę osób upoważnionych do przeprowadzania wizytacji władze kościelne podają do wiadomości organom sprawującym nadzór (por. § 11 ust. 2 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r.).

<sup>33</sup> Opracowywanie programów nauczania należy do zadań władz poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych. Zgodnie z § 4 rozporządzenia MEN z dnia 24 kwietnia 1992 r. na władzach związków wyznaniowych ciąży jedynie obowiązek przedstawienia do wiadomości MEN zatwierdzonych przez siebie programów. Te same zasady dotyczą także obowiązujących podręczników do nauczania religii. Z tych zapisów w pełni korzysta Kościół katolicki.

mią<sup>34</sup> wobec instytucji szkoły i należy ją uszanować przy powołaniu ekspertów do pracy w komisjach egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych.

Wydaje się, że poważnym mankamentem rozporządzenia z 27 lutego 2003 r. jest też brak przepisu stanowiącego o nadzorze i weryfikacji pracy ekspertów. Po trzech latach doświadczeń z pracy komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych oraz z wniosków odwoławczych od decyzji komisji skierowanych do MENiS okazuje się, że nikt nad tym nie „czuwa”. Nie ma też danych dotyczących częstotliwości udziału i jakości pracy poszczególnych ekspertów w komisjach. Wydaje się, że należałoby wypracować mechanizm i kryteria weryfikacji ich pracy, końcowy wynik bowiem często zależy od składu komisji i interpretacji przepisów. Ekspert powinien mieć świadomość i czuć odpowiedzialność, że ktoś nadzoruje jego działalność. Ciekawe rozwiązanie zaproponowało Podkarpackie Kuratorium Oświaty w Rzeszowie, powierzając funkcję przewodniczącego każdej komisji wizytorowi, i jest to jakiś element sprawowania nadzoru pedagogicznego.

Z pewnością warto rozważyć powołanie instytucji supereksperta lub komisji złożonej z dwóch bądź trzech superekspertów, którzy

---

<sup>34</sup> *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* przyjmuje w odniesieniu do nauki religii zasadę dwupodmiotowości. W szkolnym nauczaniu religii podmiotem działającym jest zarówno Kościół, jak i szkoła – umożliwia to współdziałanie tych instytucji, a jednocześnie szanuje ich wzajemną autonomię. Nauka religii zachowuje więc wobec instytucji szkoły autonomię i niezależność, z drugiej zaś strony jest podporządkowana szkole. Podmiotowość Kościoła polega przede wszystkim na sprawowaniu nadzoru merytorycznego. W szczególności: szkolna nauka religii wypełnia zadania postawione przez Kościół; to Kościół udziela nauczycielom religii misji kanonicznej, zatwierdza programy nauczania i pomoce katechetyczne, określa, które cele i zadania szkoły winny być realizowane na lekcjach religii. Podmiotowość szkoły wobec nauki religii wyraża się w tym, że szkolne nauczanie religii: realizuje wybrane cele postawione przez szkołę; włącza się w zakres odpowiedzialności za realizację planu wychowawczego i dydaktycznego szkoły; podlega rygorom w zakresie nadzoru pedagogicznego, jakie stosuje się w szkole wobec innych przedmiotów; winno być skorelowane z innymi przedmiotami szkolnymi; domaga się takiej samej systematyczności i organizacji co inne przedmioty szkolne. Zob. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, nr 82; R. M u r a w s k i, *Filozofia polskiego Dyrektorium Katechetycznego*, w: *Katecheza w służbie wiary*, red. W. Janiga, T. Kocór, Przemysł 2004.

rozstrzygaliby ostatecznie sprawy sporne. Są przecież sytuacje, w których nauczyciele mogą czuć się pokrzywdzeni i domagają się zweryfikowania oceny przedstawionej przez komisję.

Wątpliwości budzi również brak urzędowego arkusza indywidualnej oceny nauczyciela. Można by go przedstawić np. w załączniku do rozporządzenia, gdyż w tym obszarze pracy eksperta panuje zbyt duża dowolność. Ponowna analiza niektórych postępowań ujawniła brak obiektywizmu lub zbyt liberalizm ekspertów, koncentrowanie się na aspektach formalnych, brak precyzji i umiejętności uzasadnienia oceny merytorycznej<sup>35</sup>.

Obowiązujące przepisy nie rozstrzygają jeszcze jednej istotnej sprawy, a mianowicie, czy ekspertowi przysługuje zwolnienie z pracy na czas posiedzenia komisji i czy w związku z tym należy mu się rekompensata za utracony zarobek. Według Mateusza Pilcha w takiej sytuacji powinno się odpowiednio stosować przepisy o okolicznościowych zwolnieniach od pracy, jednakże bez prawa do rekompensaty za utracony zarobek<sup>36</sup>.

Warto również postulować, aby w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 lutego 2003 r. w sprawie wymagań, jakim powinni odpowiadać eksperci wchodzący w skład komisji egzaminacyjnych i kwalifikacyjnych dla nauczycieli ubiegających się o awans zawodowy, oraz warunków wpisywania na listę ekspertów i skreślenia z niej, znalazł się zapis mówiący o realnym wpływie Kościoła na mianowanie ekspertów katechetycznych.

#### PODSUMOWANIE

Eksperci oceniający stopień spełnienia przez nauczyciela wymagań koniecznych do osiągnięcia kolejnego szczebla w hierarchii za-

---

<sup>35</sup> Por. D. Igielska, *System awansu zawodowego nauczycieli*, w: *Ekspert komisji kwalifikacyjnej i egzaminacyjnej. Poradnik*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2003, s. 10.

<sup>36</sup> M. Pilch, *Niektóre zagadnienia prawne awansu zawodowego nauczycieli*, w: *Ekspert komisji kwalifikacyjnej i egzaminacyjnej. Poradnik*, red. M. Pomianowska, Warszawa 2003, s. 36.

wodowej, realnie wpływają na jego rozwój i jakość pracy polskiej szkoły, a w odniesieniu do katechetów także na ich formację oraz efektywność posługi ewangelizacyjnej w środowisku szkolnym i parafialnym. Biorą więc na siebie dużą odpowiedzialność. Obecnie ich rola jest spłycona, pomniejszona, awans stał się „automatem”. Ekspert powinien być osobą docenioną w systemie awansu nauczycieli, a wtedy i wymagania powinny być wysokie wobec niego. To wymaga również zmian prawnych. Niewątpliwie potrzebna jest modyfikacja statusu i systemu funkcjonowania ekspertów. Wymaga to jednak zmian legislacyjnych, w tym nowelizacji Karty Nauczyciela i rozporządzenia dotyczącego ekspertów. Im przejrzystsza będzie pozycja prawna eksperta i wyższe ich kompetencje w zakresie oceniania, tym sprawniej będzie przebiegał proces oceny stopnia spełniania wymagań przez awansujących nauczycieli, i to z korzyścią dla całego systemu awansu zawodowego.

DARIUSZ WALENCIK

## NABYWANIE DÓBR DOCZESNYCH PRZEZ OSOBY PRAWNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ŚWIETLE PRAWA POLSKIEGO I PRAWA KANONICZNEGO

### WPROWADZENIE

Kościół katolicki<sup>1</sup>, jak każdy inny podmiot, aby mógł działać, potrzebuje – oprócz wolności podejmowania decyzji – środków materialnych niezbędnych do ich realizacji, tradycyjnie nazywanych dobrami doczesnymi Kościoła. Na wstępie nasuwa się pytanie: co stanowi podstawę uprawnień Kościoła w tej dziedzinie? Jeśli chodzi o współczesne stanowisko Kościoła katolickiego w tym zakresie, to zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II domaga się on, aby „miał taką wolność działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi” (DWR 1), dlatego też, „działając w doczesności posługuje się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe posłannictwo” (KDK 76), dla którego spełnienia również „potrzebuje ludzkich zasobów” (KK 8). Wielkości tych zasobów nie da się określić generalnie i abstrakcyjnie. Z misji bowiem Kościoła wynika konieczność posiadania środków niezbędnych do „sprawowania kultu, prowadze-

---

<sup>1</sup> Kościół katolicki w Polsce tworzą cztery obrządki: rzymskokatolicki (łaciński), greckokatolicki (bizantyńsko-ukraiński), ormiańskokatolicki i bizantyńsko-słowiański. Prawo kanoniczne jest skodyfikowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. (dla obrządku łacińskiego) i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (dla pozostałych obrządków). W niniejszym artykule odwołam się do norm zawartych w obu kodeksach.

nia dzieł apostołstwa oraz miłości, a także do tego, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy”<sup>2</sup>.

W związku z tym kan. 1254 § 1 KPK stanowi, iż: „Kościoł katolicki na podstawie prawa wrodzonego, niezależnie od władzy świeckiej, może nabywać dobra doczesne, posiadać je, administrować i alienować, dla osiągnięcia właściwych sobie celów”<sup>3</sup>. Z deklaracji tej wynika, że uprawnienia Kościoła katolickiego w tym zakresie mają podstawę w „prawie wrodzonym Kościoła” (*ius nativum*), czyli ostatecznie w podstawowym prawie człowieka do wolności religijnej, wynikającym z przyrodzonej godności ludzkiej. Jest to istotna racja uprawnień majątkowych nie tylko Kościoła katolickiego, ale każdego związku wyznaniowego. Uprawnienia te należą się Kościołowi niezależnie od władzy państwowej – państwo nie nadaje ich Kościołowi, ale uznaje je za konsekwencję poszanowania podstawowego prawa osoby ludzkiej do wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym<sup>4</sup>.

Co prawda doświadczenia europejskie dowodzą, że samego – ujętego w kan. 1254 § 1 KPK – prawa Kościoła do nabywania i posiadania majątku raczej się nie kwestionuje, odwołanie się jednak do prawa wrodzonego ma słabą siłę przekonującą. Skuteczność prawa zależy bowiem albo od możliwości jego egzekwowania, a tej Kościół nie posiada, albo od jego uznania. Dotyczy to także roszczeń finansowych. Dlatego we współczesnych naukach ekonomicznych system finansowania jest korelatywny z systemem wydatków. Zatem, jak proponuje Remigiusz Sobański, na finanse kościelne należy spojrzeć także w ich sprzężeniu z systemem wydatków ponoszonych celowo, tzn. dla uzyskania właściwie pojętych korzyści<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Kan. 222 § 1 KPK; por. kan. 25 § 1 KKKW.

<sup>3</sup> Por. kan. 1007 KKKW.

<sup>4</sup> Por. J. Krukowski, *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Wprowadzenie do problematyki*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 20; J. Krukowski, *Uprawnienia majątkowe instytucji kościelnych*, w: *Polskie prawo wyznaniowe*, red. J. Krukowski, Warszawa 2000, s. 217.

<sup>5</sup> Por. R. Sobański, *Baza finansowa Kościołów w perspektywie zintegrowanej Europy*, „Prawo Kanoniczne”, 39(1996), nr 3-4, s. 17-18.

Wspomniany autor wskazuje na trzy kategorie korzyści wynikających z misji Kościoła. Na pierwszym miejscu sytuuje korzyści odnoszone przez jednostki, czyli korzyści natury duchowej. Są to korzyści nie do wymierzenia finansowego, solidarnie „finansowane” przez wszystkich wiernych poprzez opłaty i datki, np. ofiary mszalne<sup>6</sup>, ofiary z okazji sprawowania sakramentów<sup>7</sup>, różnego rodzaju taksy<sup>8</sup>. Do drugiej kategorii korzyści kwalifikuje te, które przypadają wspólnocie zorganizowanej w instytucję. Finansowanie infrastruktury Kościoła (diecezje, parafie) także opiera się na opłatach i datkach, np. świadczeniach, o których mowa w kan. 222, 1260, 1263 KPK i 25, 1011, 1012 KKKW. Wreszcie trzecią kategorię korzyści stanowią te, które odnoszą nie tylko wierni i instytucje religijne, ale całe społeczeństwo. Do tych społecznych, a zarazem wymiernych korzyści zaliczyć możemy: szkolnictwo, działalność charytatywną i opiekuńczą, ochronę zabytków<sup>9</sup>.

Spośród wskazanych kategorii korzyści w sferze bezpośredniego zainteresowania państwa pozostają jedynie te, które zaliczane są do grupy trzeciej. Działania Kościoła jednakże są społecznie użyteczne tylko wówczas, gdy funkcjonuje on jako instytucja, a jego wierni czerpią własne korzyści duchowe. Co więcej, z punktu widzenia misji Kościoła właśnie te duchowe korzyści są istotne i wprost zamierzone, a korzyści społeczne są w stosunku do nich wtórne i stanowią ich konsekwencję. Zatem jeśli państwo uznaje fundamentalny charakter praw człowieka i swoją służebną rolę w rozwijaniu osobowości i godności osoby ludzkiej, to nie może pozostawiać bierne wtedy, kiedy obywatel postrzega w religii czynnik tego rozwoju. Tym właśnie, według omawianego autora, uzasadnia się aktywna postawa wielu państw<sup>10</sup> w finansowaniu bezpośrednim lub pośrednim misji Kościoła

<sup>6</sup> Por. kan. 945 KPK; kan. 715 KKKW.

<sup>7</sup> Por. kan. 848 KPK.

<sup>8</sup> Por. kan. 1264 n. 1 KPK; kan. 1013 § 1 KKKW.

<sup>9</sup> Por. R. Sobański, *Baza finansowa Kościołów*, s. 18.

<sup>10</sup> Por. A. Czohara, *Stosunki Państwo – Kościół: Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 51n.; K. Orzeszyna, *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji „Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie”*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 10(2000), z. 2, s. 251-253.

katolickiego i innych kościołów. Postawa ta – przy przyjęciu wolności religijnej jako normatywnej podstawy wzajemnych stosunków państwa i wspólnot religijnych – nie narusza neutralności światopoglądowej ani świeckości państwa<sup>11</sup>. Stąd też autonomia kościołów, której dostrzeżenie i uznanie powoduje, że spraw dotyczących ich (w tym spraw majątkowych i religii) państwo – w założeniu świeckie, a więc w sprawach religii niekompetentne – nie reguluje jednostronnie i arbitralnie, lecz poprzez umowy i oparte na tych umowach ustawy.

### 1. UNORMOWANIA PRAWA POLSKIEGO

Prawo majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce aktualnie regulują: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.<sup>12</sup>, konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.<sup>13</sup>, ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>14</sup>, ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>15</sup> oraz związane z nimi akty wykonawcze<sup>16</sup>.

Zgodnie z art. 25 Konstytucji RP kościoły i inne związki wyznaniowe w Polsce są równouprawnione, władze państwowe zachowują bezstronność w sprawie przekonań religijnych, gwarantując swobodę ich wyrażania w życiu publicznym, stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane zarówno na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak i współdziałania dla

<sup>11</sup> Por. R. Sobąński, *Baza finansowa Kościołów*, s. 19.

<sup>12</sup> Dz. U. nr 78, poz. 473.

<sup>13</sup> Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

<sup>14</sup> Tekst jedn.: Dz. U. z 2000 r., nr 26, poz. 319.

<sup>15</sup> Dz. U. nr 29, poz. 154, z późn. zm.

<sup>16</sup> Obszerny wybór źródeł obowiązującego w Polsce prawa wyznaniowego zawierają m.in. następujące publikacje: W. Uruszczak, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Kraków 1997; K. Warchałowski, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000; W. Uruszczak, Z. Zarzycki, *Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów*, Zakamycze 2003.



dobra człowieka i dobra wspólnego, stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy, a stosunki z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami. Ponadto art. 53 ustawy zasadniczej gwarantuje wolność sumienia i religii oraz określa zakres podmiotowy i przedmiotowy tej wolności<sup>17</sup>.

Państwo polskie zapewnia Kościołowi katolickiemu – bez względu na obrządek – swobodne i publiczne pełnienie jego misji oraz zarządzanie i administrowanie jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego (art. 5 konkordatu). Szczegółowo sytuację majątkową Kościoła określa dział III i IV ustawy z dnia 17 maja 1989 r., określającej jego sytuację prawną. W przyszłości wzajemne relacje w sprawach majątkowych mają być konsultowane w ramach specjalnej komisji, która zajmie się koniecznymi zmianami dotychczasowego modelu finansowania Kościoła. Nowe regulacje będą uwzględniać potrzeby Kościoła, jego misję oraz dotychczasową praktykę życia kościelnego w Polsce (art. 22 ust. 2 konkordatu).

Kościelne osoby prawne mogą zatem zgodnie z przepisami prawa polskiego nabywać, posiadać, użytkować i zbywać mienie nieruchomości i ruchome oraz nabywać i zbywać prawa majątkowe (art. 23 konkordatu)<sup>18</sup>. Instytucje kościelne prowadzące działalność służącą

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat: F. Mazurek, *Prawo człowieka do wolności religijnej*, w: *Kościół i prawo*, t. 5, Lublin 1988, s. 95-106; J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 58-79; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000<sup>2</sup>, s. 275-296; H. Misztal, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 17-64; H. Misztal, *Idea wolności religijnej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 59-72; W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii Państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 11-23; J. Dudziak, *Gwarancje wolności religijnej w Konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w 1993 roku*, Tarnów 2002, s. 9-21.

<sup>18</sup> Por. art. 52 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej; F. Wycisk, *Alienacja w prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1984, kol. 369; W. Wójcik, *Dobra*

celem humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym są zrównane pod względem prawnym z instytucjami państwowymi prowadzącymi działalność służącą analogicznym celom (art. 22 ust. 1 konkordatu). Normy te stawiają kościelne osoby prawne na równi z pozostałymi podmiotami prawa, jednak w odniesieniu do poszczególnych aspektów uprawnień majątkowych mają zastosowanie przepisy szczególne. Przede wszystkim dotyczą one: indywidualnych świadczeń wiernych, w tym darowizn i zbiórek, a nadto fundacji kościelnych oraz Funduszu Kościelnego<sup>19</sup>.

#### 1.1. ZBIÓRKI PUBLICZNE

Główne źródło finansowania działalności Kościoła w Polsce – związanej ze sprawowaniem kultu i działalnością duszpasterską – stanowią obecnie indywidualne świadczenia materialne ze strony wiernych, mające charakter dobrowolnych ofiar czy danin. Artykuł 5 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania

---

*doczesne Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Lublin 1987, s. 5-102; W. Wójcik, *Podmioty prawa własności mienia kościelnego w prawie kanonicznym i w prawach cywilnych na ziemiach polskich*, w: *Kościół i prawo*, t. 10, Lublin 1992, s. 127-184; M. Sitarz, *Warunki alienacji majątku kościelnego według KPK 1983*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 10(2000), z. 2, s. 95-112; J. Krukowski, *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, s. 15-30.

<sup>19</sup> Por. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 109-138; J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 165-185; L. Adamowicz, *Prawo majątkowe, podatkowe i celne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz, s. 246-256; P. Stanisławski, *Ubezpieczenia społeczne osób duchownych*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz, s. 257-267; P. Stanisławski, *Status ubezpieczeniowy osób duchownych zatrudnionych na podstawie stosunku pracy*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2000, t. 1, s. 101-116; P. Stanisławski, *Ubezpieczenie społeczne duchownych w prawie polskim*, Lublin 2001; J. Krukowski, *Uprawnienia majątkowe instytucji kościelnych*, s. 217-220, 230-238; M. Piętrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003<sup>2</sup>, s. 262-264, s. 271-275; W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 173-181, 184; T. Stanisławski, *Sytuacja prawno-majątkowa Kościoła*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, s. 385-402.

stanowi, że: „Obywatele mają prawo do swobodnego świadczenia na rzecz Kościołów i innych związków wyznaniowych oraz instytucji charytatywno-opiekuńczych”. Ustawodawstwo państwowe stwarza zatem obywatelom możliwość swobodnego dysponowania swym majątkiem na potrzeby Kościoła, a bliższe określenie formy składanych przez nich świadczeń pozostawia prawu kanonicznemu.

Artykuł 21 ust. 1 konkordatu stwierdza, iż w celu zabezpieczenia bazy materialnej dla prowadzenia działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym instytucje kościelne mogą urządzać zbiórki publiczne. Przepisy ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o zbiórkach publicznych<sup>20</sup> nie mają jednakże 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 (art. 21 ust. 2 konkordatu). Do tego rodzaju zbiórek można zaliczyć m.in. ofiary składane podczas nabożeństw (zbiórka do puszek lub na tacę, np. na cele charytatywne, na rzecz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, seminariów duchownych itp.), zbiórkę podczas wizyty duszpasterskiej, tzw. kolędy. Powyższa zasada jest potwierdzeniem art. 57 ust. 1-2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Różnica merytoryczna pomiędzy nimi polega na tym, że ustawa wyraźnie określa podmioty uprawnione do organizowania zbiórek publicznych na cele realizowane przez kościelne osoby prawne. Podmiotami tymi są właśnie kościelne osoby prawne.

## 1.2. FUNDACJE

Kościelne osoby prawne mogą także dla pozyskania środków finansowych na swą działalność zakładać fundacje<sup>21</sup>. Do fundacji

<sup>20</sup> Dz. U. nr 22, poz. 162, z późn. zm.

<sup>21</sup> Por. H. Ci och, *Istota fundacji kościelnych*, w: *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dę-

tych stosuje się prawo polskie (art. 26 konkordatu). Powyższe zasady konkordatowe są powtórzeniem art. 58 ust. 1 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Do fundacji kościelnych odnoszą się również – jako uszczegółowienie postanowień konkordatu – przepisy dotyczące założenia fundacji oraz nadzoru nad fundacjami zawarte w ustawie o fundacjach z dnia 6 kwietnia 1984 r.<sup>22</sup> Ustawodawstwo polskie zawiera jednakże – oprócz przepisów wspólnych dla wszystkich rodzajów fundacji zakładanych przez osoby prawne Kościoła katolickiego, Kościoła prawosławnego, a także innych kościołów i związków wyznaniowych mających indywidualną regulację prawną – „[...] korektę prawa fundacyjnego [...]”<sup>23</sup>. Uwzględniając wszystkie wspomniane wyżej przepisy niezależnie od nadzoru państwowego, nadzór nad działalnością fundacji kościelnych sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji. W razie nieprawidłowości w zarządzaniu fundacją właściwy organ państwowy zwraca się do kościelnej osoby prawnej sprawującej nadzór nad fundacją, wyznaczając termin nie krótszy jednak niż trzy miesiące na usunięcie nieprawidłowości. Dopiero po bezskutecznym upływie tego terminu można zastosować środki oznaczone w przepisach o fundacjach. W razie natomiast konieczności poddania fundacji zarządowi przymusowemu w myśl przepisów o fundacjach, zarząd ten będzie sprawowała kościelna osoba prawna wyznaczona przez Prezydium Konferencji Episkopatu Polski. W przypadku likwidacji fundacji kościelnej, przy zachowaniu postanowień jej statutu, jej majątek znajdujący się w kraju przechodzi na kościelną osobę prawną nadrzędną, a jeżeli taka osoba nie istnieje lub nie działa w Polsce, to na Konferencję Episkopatu Polski lub Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonnych, natomiast o przeznaczeniu jej majątku znajdującego się za granicą decyduje Konferencja Episkopatu Polski lub wyższy przełożony zakonny<sup>24</sup>.

biński, W. Bar, P. Stanisz, Lublin 2001, s. 63-72; H. Ci och, *Prawo fundacyjne*, Warszawa 2002, s. 175-185.

<sup>22</sup> Tekst jedn.: Dz. U. z 1991 r., nr 46, poz. 203.

<sup>23</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, 2003<sup>2</sup>, s. 263.

## 1.3. FUNDUSZ KOŚCIELNY

Kolejnym źródłem finansowania Kościoła w Polsce jest Fundusz Kościelny. Dotacje z Funduszu Kościelnego na działalność instytucji kościelnych mają genezę w ustawodawstwie PRL. Fundusz ten formalnie został ustanowiony na podstawie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego<sup>25</sup>. Na mocy tej ustawy nastąpiło upaństwowienie nieruchomości ziemskich będących własnością jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych. W art. 8 tej ustawy państwo zobowiązane zostało do utworzenia specjalnego Funduszu Kościelnego opartego na dochodach z upaństwowionych nieruchomości kościelnych oraz dotacji państwowych uchwalanych przez Radę Ministrów. Miała to być pewna forma rekompensaty za przejęte przez państwo nieruchomości (co od początku było fikcją). Cele tego funduszu, określone w art. 9 tej ustawy, były następujące: utrzymanie i odbudowa kościołów, udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych, wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej. Z Funduszu finansowano m.in. przejętą przez państwo „Caritas”, Polską Radę Ekumeniczną, dotowano Kościoły mniejszościowe. Zdarzało się, że z indywidualnych zapomóg korzystali również księża rzymskokatolicy lojalni jednak wobec władz komunistycznych.

Dopiero w latach 90. wydano akty wykonawcze do ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, w których określono zasady działalności Funduszu Kościelnego. Pierwszym z nich jest rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego<sup>26</sup>, na mocy którego środki Funduszu Kościelnego – oprócz celów

<sup>24</sup> Por. art. 58 ust. 2-5 i art. 59 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

<sup>25</sup> Dz. U. nr 9, poz. 87, z późn. zm.

<sup>26</sup> Dz. U. nr 61, poz. 354.

określonych w art. 9 ust. 1 wyżej wymienionej ustawy – zostały przeznaczone na wspomaganie kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Ponadto przeznaczono je na pokrywanie całości składki na ubezpieczenie zdrowotne duchownych, z wyjątkiem osób duchownych będących podatnikami podatku dochodowego od osób fizycznych lub zryczałtowanego podatku od przychodów osób duchownych, alumnów wyższych seminariów duchownych i teologicznych, postulików, nowicjuszy i juniorystów i ich odpowiedników, zgodnie z art. 28 ust. 4 ustawy z dnia 23 stycznia 2003 r. o powszechnym ubezpieczeniu w Narodowym Funduszu Zdrowia<sup>27</sup>. Na opłacenie składek, o których mowa w ust. 4, Fundusz Kościelny otrzymuje dotacje z budżetu państwa (art. 28 ust. 5). Środki z Funduszu Kościelnego przeznaczone są także na pokrywanie części (80%) lub całości składki na ubezpieczenia emerytalne, rentowe i wypadkowe osób duchownych, zgodnie z przepisami ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych<sup>28</sup>. Wreszcie Fundusz Kościelny może przekazywać środki finansowe na odbudowę, konserwację i remonty obiektów sakralnych i kościelnych o wartości zabytkowej.

Drugim z aktów wykonawczych jest uchwała Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego<sup>29</sup>, na mocy której Funduszowi Kościelnemu nadano statut stanowiący załącznik do uchwały. Określona w nim została struktura organizacyjna i zasady funkcjonowania Funduszu Kościelnego: Fundusz Kościelny nie posiada osobowości prawnej, jest usytuowany w Departamencie Wyznań i Mniejszości Narodowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Organem zarządzająco-

<sup>27</sup> Dz. U. nr 45, poz. 391.

<sup>28</sup> Dz. U. nr 137, poz. 887, z późn. zm.; zob. art. 16 ust. 10, pkt 1-2 oraz art. 18 ust. 4 pkt 5a w powiązaniu z art. 9 ust. 1a ustawy. P. Stanisław, *Ubezpieczenia społeczne i ubezpieczenie zdrowotne osób duchownych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisław, Lublin 2003, s. 408-418.

<sup>29</sup> MP nr 39, poz. 279.

wykonawczym jest zarząd, w skład którego wchodzi Dyrektor Departamentu Wyznań i Mniejszości Narodowych i jego zastępcy. Organami opiniodawczymi w zakresie dysponowania środkami Funduszu są przedstawiciele osób prawnych Kościoła katolickiego (pełnomocnicy Konferencji Episkopatu Polski, Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich) oraz innych kościołów i związków wyznaniowych; świadczenia przyznaje zarząd na wniosek wspomnianych kościelnych osób prawnych lub z własnej inicjatywy.

Mechanizm funkcjonowania Funduszu Kościelnego w dalszym ciągu nie jest zgodny z ustawą z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki. Nadal brak jest zapowiedzianej w art. 10 tej ustawy obecności przedstawicieli Kościoła katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych w organie zarządzającym Funduszem Kościelnym. Statut Funduszu przewiduje tylko – jak już wspomniano – opiniowanie wniosków o dotację przez pełnomocników Konferencji Episkopatu Polski, Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Żeńskich oraz pełnomocników innych kościołów i związków wyznaniowych<sup>30</sup>.

Do chwili obecnej nie wydano aktu wykonawczego do wpisanego do art. 8 ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki postanowienia, aby dochody z ziemskich nieruchomości kościelnych, upaństwowionych na podstawie tej ustawy, były odprowadzane na ten Fundusz. Trudności napotyka oszacowanie wysokości dochodów, jakie państwo uzyskało z nieruchomości kościelnych skonfiskowanych po 1950 r. Dane szacunkowe podają, że państwo przejęło areał ziemi od 90 tys. do 150 tys. hektarów.

Obecnie Fundusz Kościelny zasilany jest z budżetu państwa i korzystają z niego oprócz Kościoła katolickiego także inne kościoły i związki wyznaniowe. W 2002 r. Fundusz Kościelny z budżetu państwa otrzymał dotację w wysokości 95 719 tys. zł<sup>31</sup>. W ustawie budże-

<sup>30</sup> Por. § 6 Statutu Funduszu Kościelnego.

<sup>31</sup> Por. Załącznik nr 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 do ustawy budżetowej na rok 2002 z dnia 14 marca 2002 r., Dz. U. nr 30, poz. 275.

towej na 2003 i w projekcie na 2004 r. jest to suma 78 333 tys. zł<sup>32</sup>. Ponad 90% tej sumy trafiło do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych na opłacanie składek z tytułu ubezpieczeń społecznych i zdrowotnych dla osób duchownych. Pozostałe środki idą na remonty obiektów sakralnych oraz wspomaganie działalności charytatywnej i oświatowej.

#### 1.4. DAROWIZNY

Zagadnienie to ma duże znaczenie wśród źródeł finansowania Kościoła i prowadzonych przez niego dzieł. Oznacza bowiem preferencyjne potraktowanie przez ustawodawcę działalności prowadzonej przez kościelne osoby prawne<sup>33</sup>. Istota konstrukcji polega na możliwości odliczenia od podstawy opodatkowania podatkiem dochodowym (czyli generalnie od dochodu) kwot darowizn przekazanych kościelnym osobom prawnym na cele kultu religijnego (oraz darowizn przekazanych na cele określone w art. 4 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie<sup>34</sup> organizacjom, o których mowa w art. 3 ust. 2 i 3 tejże ustawy, prowadzącym działalność pożytku publicznego w sferze zadań publicznych, określonych w tej ustawie i realizującym je). Podstawę prawną stanowią ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych<sup>35</sup> oraz ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Aby odliczyć darowiznę na mocy ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych, należy spełnić następujące warunki: po pierwsze – środki finansowe muszą być przekazane na szeroko pojęty cel kultu religijnego, a obdarowanym musi być kościelna osoba prawna; po drugie – wysokość darowizny ustala się na podstawie dowodu wpłaty na konto bankowe (jeśli przedmiotem daro-

---

<sup>32</sup> Por. Załącznik nr 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 do ustawy budżetowej na rok 2003 z dnia 18 grudnia 2002 r., Dz. U. nr 235, poz. 1981.

<sup>33</sup> Por. T. Stanisławski, *Sytuacja prawno-majątkowa Kościoła*, s. 394.

<sup>34</sup> Dz. U. nr 96, poz. 873.

<sup>35</sup> Tekst jedn.: Dz. U. z 2000 r., nr 14, poz. 176, z późn. zm.



wizny są pieniądze, a nie np. usługi lub towary)<sup>36</sup>. Łącznie suma tych kwot (wraz z darowanymi na inne cele z tej podstawy prawnej) nie może przekraczać w roku podatkowym 350 zł<sup>37</sup>. Powyższy limit nie występuje w przypadku darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, co wynika z art. 55 ust. 7 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Niemniej i w tym przypadku należy spełnić określone warunki: celem darowizny musi być finansowanie działalności charytatywno-opiekuńczej; obdarowana kościelna osoba prawna musi wystawić darczyńcy pokwitowanie odbioru oraz w ciągu dwóch lat od daty darowizny przekazać mu sprawozdanie o przeznaczeniu jej na taką działalność<sup>38</sup>.

#### 1.5. ZWOLNIENIA CELNE

Na mocy art. 56 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej zwolnione od opłat celnych są dary przesyłane z zagranicy dla kościelnych osób prawnych, przeznaczone na cele kultowe, charytatywno-opiekuńcze i oświatowo-wychowawcze, a także maszyny, urządzenia i materiały poligraficzne oraz papier. Analogiczne zwolnienia dotyczą darów wysyłanych przez kościelne osoby prawne za granicę na rzecz zagranicznych i międzynarodowych instytucji Kościoła katolickiego celem niesienia pomocy ofiarom klęsk żywiołowych oraz osobom znajdującym się w szczególnej potrzebie. Powyższe zwolnienia nie dotyczą samochodów osobowych i wyrobów akcyzowych.

---

<sup>36</sup> Por. Pismo Ministra Finansów z dnia 16 stycznia 2003 r. (nr PB5/KD-033-2-16/03).

<sup>37</sup> Por. znowelizowany art. 26 ust. 1 pkt 9b i ust. 5 ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych.

<sup>38</sup> Szerzej na ten temat: T. S t a n i s ł a w s k i, *Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2001, t. 2, s. 81-92.

## 1.6. ZWOLNIENIA PODATKOWE

Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych<sup>39</sup> w art. 17 ust. 1 pkt 4a, wchodzącego w skład rozdziału 4 traktującego o zwolnieniach przedmiotowych, stanowi, że wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych, które pochodzą z niegospodarczej działalności statutowej. W tym zakresie kościelne osoby prawne nie mają obowiązku prowadzenia dokumentacji wymaganej przez przepisy ordynacji podatkowej (lit. a). Ponadto wolne od podatku są dochody kościelnych osób prawnych, które pochodzą z pozostałej działalności, ale w części przeznaczony na cele kultu religijnego, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywne, opiekuńcze oraz na konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych, inwestycje sakralne w zakresie budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptację innych budynków na cele sakralne, a także innych inwestycji przeznaczonych na punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze (lit. b). W punkcie 4b prawodawca stanowi, że wolne od podatku są również dochody spółek, których jedynymi udziałowcami (akcjonariuszami) są kościelne osoby prawne, w części przeznaczony na cele wymienione w pkt 4a, lit. b. Odpowiednie unormowania zawiera również art. 55 ust. 1-3 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Artykuł 55 w ust. 4-6 zawiera również inne zwolnienia, mianowicie – od opodatkowania (i od świadczeń na fundusz gminny i fundusz miejski), od nieruchomości lub ich części, stanowiących własność tych osób lub używanych przez nie na podstawie innego tytułu prawnego na cele niemieszkalne z wyjątkiem części zajmowanej na wykonywanie działalności gospodarczej, od opodatkowania podatkiem od nieruchomości (oraz od świadczeń na fundusz gminny i fundusz miejski). To zwolnienie obejmuje nieruchomości lub ich części przeznaczone na cele mieszkalne duchownych i członków zakonów, jeżeli: są wpisane do rejestru zabytków, służą jako internaty przy szkołach i seminariach duchownych, domy zakonów

<sup>39</sup> Tekst jedn.: Dz. U. z 2000 r., nr 54, poz. 654, z późn. zm.

kontemplacyjnych, domy formacyjne zakonów i domy księży emerytów (sióstr emerytek); znajdują się w budynkach kurii diecezjalnych i biskupich, zakonnych zarządów generalnych i prowincjalnych, w Sekretariacie Prymasa Polski i w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski. Ostatnią grupę tworzą zwolnienia od podatku od spadków i darowizn oraz od czynności cywilnoprawnych (opłaty skarbowej) – w sytuacji nabywania i zbywania rzeczy i praw majątkowych przez kościelne osoby prawne w drodze czynności prawnych oraz spadkobrania, zapisu i zasiedzenia, jeżeli ich przedmiotem są rzeczy i prawa nieprzeznaczone do działalności gospodarczej, sprowadzane z zagranicy urządzenia i materiały poligraficzne oraz papier.

Należy zaznaczyć, iż w pozostałych przypadkach (podatek od towarów i usług – VAT i podatek akcyzowy) kościelne osoby prawne podlegają ogólnym uregulowaniom. Ponadto kościelne jednostki organizacyjne, nieposiadające osobowości prawnej, działające jednak w ramach kościelnych osób prawnych (wydawnictwa, zakłady wytwórcze, usługowe i handlowe, charytatywno-opiekuńcze, szkoły i placówki oświatowo-wychowawcze), mogą być na wniosek kościelnej osoby prawnej uznane przez właściwą izbę skarbową za odrębne podmioty podatkowe.

## 2. PRZEPISY PRAWA KANONICZNEGO

Ogólna norma odnośnie do nabywania dóbr przez Kościół stanowi: „Kościół może nabywać dobra doczesne wszystkimi sprawiedliwymi sposobami prawa czy to naturalnego, czy pozytywnego, którymi wolno innym nabywać” (kan. 1259 KPK)<sup>40</sup>. Kościół może działać zarówno na podstawie prawa naturalnego, jak i obowiązującego prawa pozytywnego, kanonicznego czy państwowego. Wykluczone są jednak pozaprawne sposoby nabywania majątku. Tak więc kan. 1259 KPK ma na celu podkreślenie i zabezpieczenie swobody Ko-

<sup>40</sup> Por. kan. 1010 KKKW; H. Schwen den we in, *Rechtsformen des kirchlichen Gütererwerbes*, w: *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias. S. Ritter zum 70 Geburtstag*, hrsg. H. Paarhammer, Salzburg 1987, s. 165-170.

ciola – na równi z państwem i innymi osobami prawnymi – do nabywania dóbr<sup>41</sup>.

Z celami, którym służy mienie kościelne, a także teoretycznym prawem Kościoła do nabywania majątku łączy się norma praktyczna – prawo do otrzymywania i wymagania świadczeń od wiernych (por. kan. 1260 KPK). Generalnie nie da się określić sposobów ich pozyskiwania. Kan. 1260 KPK stanowi: „Kościół posiada wrodzone prawo<sup>42</sup> domagania się od wiernych dostarczenia tego, co jest konieczne dla osiągnięcia właściwych mu celów”. Prawo to nie może być ograniczone tylko do wymagania<sup>43</sup> środków finansowych na rzecz Kościoła, gdyż *ius exigendi quae sint necessaria* posiada szerszy zakres<sup>44</sup>. Generalnie jednak odnosi się ono do świadczeń materialnych koniecznych do realizacji celów właściwych misji Kościoła. Zwrot „[...] środki, które są konieczne [...]”<sup>45</sup> albo „[...] dostarczanie tego, co jest konieczne [...]”<sup>46</sup>, w powyższym kontekście dotyczy zarówno dobrowolnych ofiar, jak i obowiązkowych świadczeń.

Obowiązkowymi świadczeniami według KPK są daniny<sup>47</sup> (*subventiones rogatae*), stanowiące zwyczajny środek nabywania majątku przez Kościół. W odniesieniu do nich Konferencja Biskupów powinna wydać odpowiednie przepisy szczegółowe. Sama też powinna się

---

<sup>41</sup> Por. W. Schulz, *Erwerbsfreiheit*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1259/3.

<sup>42</sup> W kan. 1011 KKKW jest zawarta analogiczna norma, w jej uzasadnieniu pomija się jednak zwrot *ius nativum*. Treść kanonu brzmi następująco: „Kompetentna władza ma prawo domagania się (*ius est exigendi*) od chrześcijan tego, co jest konieczne dla celów własnych Kościoła”.

<sup>43</sup> W czasie prac Komisji do Spraw Reformy CIC 1917 żądano zastąpienia słowa *exigendi* w zwrocie *ius exigendi* („prawo wymagania”) – por. can. 1496 CIC 1917 – innym łagodniejszym terminem, np. *petendi*, *colligendi* (w znaczeniu *ius sibi providendi necessaria*). Konsultorzy przyjęli wprawdzie jednogłośnie zwrot *ius exquirendi*, w ostatecznej redakcji powrócono jednak do pierwotnej wersji. Por. „Communicatio-nes”, 12(1980), s. 400.

<sup>44</sup> Por. W. Schulz, *Recht auf finanzielle Unterstützung*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1260/4.

<sup>45</sup> Por. W. Wójcik, *Dobra doczesne Kościoła*, s. 53.

<sup>46</sup> Por. KPK, kan. 1260 (tłum. E. Szafrrowskiego).

<sup>47</sup> Por. kan. 1262 KPK.

zwrócić z prośbą o te daniny do wiernych. Prawodawca zamierzał w ten sposób podkreślić, iż z jednej strony jest to obowiązek, z drugiej zaś strony chodzi o wsparcie udzielone Kościołowi nie tyle pod przymusem, ile z wewnętrznego przekonania. W czasie prac Komisji do Spraw Reformy CIC 1917<sup>48</sup> widoczne było niezdecydowanie konsultorów odnośnie do charakteru powyższego świadczenia – czy ma być ono obowiązkowe<sup>49</sup>, czy dobrowolne<sup>50</sup>. Oprócz danin do świadczeń obowiązkowych należą: podatki<sup>51</sup> (*tributa*), opłaty<sup>52</sup> (*taxas*) za akty władzy wykonawczej dobrowolnej lub wykonanie reskryptów<sup>53</sup> Stolicy Apostolskiej, ofiary<sup>54</sup> (*oblaciones*) składane z okazji sprawowania sakramentów i sakramentaliów, ofiary mszalne<sup>55</sup> (*stips oblata*), opłaty sądowe<sup>56</sup> (*expensas iudiciales*) oraz inne świadczenia, jak np. zbiórki na zabezpieczenie pomocy socjalnej duchownym i innym pra-

<sup>48</sup> Na temat historii kodyfikacji powyższej normy zob.: W. Schulz, *Erbetene Beiträge w: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1262/1-4.

<sup>49</sup> „Exinde sequitur novus canon de obligatione correlativa ex parte fidelium contribuendi ut Ecclesia dictos fines assequi possint”. „Communicationes”, 5(1973), s. 94.

<sup>50</sup> „Fideles tamen suasionem magis quam coactionem inducendi sunt ut subsidia Ecclesiae conferant per obventiones rogatas et iuxta normas a Conferentia Episcopali probatas”. Tamże, s. 95.

<sup>51</sup> Por. kan. 1263 KPK; kan. 1012 KKKW. Forma ta jest czymś wyjątkowym i wymaga uwzględnienia kontekstu historycznego, politycznego i społecznego, w którym dany Kościół lokalny funkcjonuje. Stąd też klauzula w kan. 1263, który pozwalając biskupowi diecezjalnemu nałożyć umiarkowany i proporcjonalny do dochodów podatek na osoby fizyczne i prawne niepubliczne tylko w wypadku poważnej konieczności, zastrzega jednak „zachowanie ustaw i zwyczajów partykularnych, które przyznają im większe uprawnienia”.

<sup>52</sup> Por. kan. 1264 n. 1 KPK; kan. 1013 § 1 KKKW.

<sup>53</sup> Por. kan. 59-75 KPK; kan. 1527-1530 KKKW.

<sup>54</sup> Por. kan. 1264 n. 2 KPK; kan. 1013 § 1 KKKW.

<sup>55</sup> Por. kan. 945-958 KPK; kan. 715-717 KKKW. Niektórzy autorzy ofiary mszalne klasyfikują jako ofiary dobrowolne. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1992, s. 399; P. Hemperek, *Reforma uprawnień w zakresie stypendiów mszalnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 22(1975), z. 5, s. 24. Inaczej: W. Schulz, *Recht auf finanzielle w: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1260/4; W. Wójcik, *Dobra doczesne Kościoła*, s. 58.

<sup>56</sup> Por. kan. 1649 KPK; kan. 1335 KKKW.

cownikom kościelnym<sup>57</sup> lub *seminaristicum*<sup>58</sup>. Do dobrowolnych ofiar zalicza się: kolekty<sup>59</sup> (*stips*), pobożne wole<sup>60</sup> (*piae voluntates*), pobożne fundacje<sup>61</sup> (*piae fundationes*).

Z prawem Kościoła unormowanym w kan. 1260 KPK łączy się najpierw prawo wiernych do przekazywania Kościołowi środków materialnych<sup>62</sup>: „Wierni mają prawo przekazywać dobra doczesne na korzyść Kościoła”<sup>63</sup>. Powyższa norma ma na celu obronę wolności wiernych do przekazywania dóbr doczesnych na rzecz Kościoła i zapobieżenie ewentualnym ograniczeniom ze strony państwa<sup>64</sup>. Jest to norma wyrażająca subiektywne, podmiotowe prawo wiernych. Nie było jej w CIC 1917 ani w schematach księgi V nowego Kodeksu. Została włączona dopiero w sesji w 1979 r.<sup>65</sup>

Sposób realizacji tego prawa może dokonać się w formie ofiar, darowizn, zapisów testamentowych, pobożnych fundacji. Dyspozycję kan. 1261 § 1 KPK należy traktować przy tym jako normę generalną<sup>66</sup> dla szczegółowych regulacji prawnych dotyczących *piae voluntates*. Domniemywa się, że ofiary przekazane przełożonym lub administratorom jakiegokolwiek kościelnej osoby prawnej (publicznej lub prywatnej) – o ile nie stwierdzono czegoś innego – zostały złożone na własność tejże osoby prawnej<sup>67</sup>. Ofiary te nie mogą być odrzucone, jeśli nie istnieje słuszny powód, a przy rzeczach o większej wartości – jedynie za zezwoleniem ordynariusza w wymaganych do tego przy-

<sup>57</sup> Por. kan. 281 § 2; 231 § 2; 1274 § 2-3 KPK; kan. 390 § 1; 1021 § 2-3 KKKW.

<sup>58</sup> Por. kan. 264 KPK; kan. 341 KKKW.

<sup>59</sup> Por. kan. 1265-1266 KPK; kan. 1014-1015 KKKW.

<sup>60</sup> Por. kan. 1299-1302 KPK; kan. 1043-1046 KKKW.

<sup>61</sup> Por. kan. 1303-1310 KPK; kan. 1047-1054 KKKW.

<sup>62</sup> Por. R. S a g m e i s t e r, *Oblationes Fidelium – in kirchenrechtlicher und moral-theologischer Sicht*, w: *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam paterfamilias*. S. Ritter zum 70. Geburtstag, hrsg. H. Paarhammer, Salzburg 1987, s. 376.

<sup>63</sup> Kan. 1261 § 1 KPK; por. DB 6,17; DK 20; KDK 88; EI 117.124-129,133,134; can. 1513 CIC 1917.

<sup>64</sup> W. S c h u l z, *Freie Vermögenszuwendung* w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1261/1-2.

<sup>65</sup> Por. „Communicationes”, 12(1980), s. 401.

<sup>66</sup> Por. W. S c h u l z, *Freie Vermögenszuwendung*, can. 1261/1.

<sup>67</sup> Por. kan. 1267 § 1 KPK; kan. 1016 § 2 KKKW.

padkach<sup>68</sup>. Wreszcie ofiary złożone przez wiernych na określony cel mogą być przeznaczone wyłącznie na ten cel<sup>69</sup>.

Prawu zawartemu w kan. 1260 KPK odpowiada korelatywny obowiązek wiernych składania świadczeń na potrzeby Kościoła. Został on wyrażony w kan. 222 § 1 KPK, w którym czytamy: „Wierni mają obowiązek zarządzać potrzebom Kościoła, aby posiadał środki konieczne do sprawowania kultu Bożego, prowadzenia dzieł apostołstwa oraz miłości, a także do tego, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy”<sup>70</sup>. Są to cele właściwe misji Kościoła i tylko na te cele można się domagać od wiernych środków materialnych<sup>71</sup>. Obowiązek ten opiera się na fakcie przynależności wszystkich wiernych na mocy sakramentu chrztu świętego do wspólnoty ludu Bożego<sup>72</sup>, współodpowiedzialności za realizację posłannictwa Kościoła, bowiem „[...] wspomaganie Kościoła przez wiernych pozostaje w ścisłym związku z realizacją celów Kościoła [...]”<sup>73</sup> oraz naturalnej solidarności wobec własnej wspólnoty. Należy on do podstawowych obowiązków wszystkich wiernych i sięga czasów założenia Kościoła. Również termin *subvenire* – „pomagać”, „przyjść z pomocą”, „wspomagać” – użyty w normie, zdaje się potwierdzać powyższe uzasadnienie.

<sup>68</sup> Por. kan. 1267 § 2 KPK; kan. 1016 § 3 KKKW.

<sup>69</sup> Por. kan. 1267 § 3 KPK; kan. 1016 § 1 KKKW; W. Wójcik, *Dobra doczesne Kościoła*, s. 59-61; R. Sagmeister, *Oblationes Fidelium*, s. 376-377.

<sup>70</sup> Por. kan. 25 § 1 KKKW: „Chrześcijanie mają obowiązek zarządzić potrzebom Kościoła, aby posiadał środki konieczne do realizowania własnych celów, przede wszystkim do sprawowania kultu, prowadzenia dzieł apostołstwa oraz miłości, a także do tego, co jest potrzebne do godziwego utrzymania szafarzy”.

<sup>71</sup> Por. W. Schulz, *Recht auf finanzielle*, can. 1260/3.

<sup>72</sup> Por. kan. 96, 204 KPK; kan. 7 § 1 KKKW; W. Schulz, *Recht auf finanzielle*, can. 1260/5.

<sup>73</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1994, s. 32; por. M. Kaiser, *Die Kirchenglieder*, w: *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1980, s. 111-120, zwłaszcza 112-115; M. Kaiser, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 171-184, zwłaszcza 175-176.

Fakt, że należy on do podstawowych obowiązków wszystkich wiernych, nie ulega wątpliwości, ponieważ prawodawca posłużył się w tekście normy zwrotem: *Christifidelibus obligatione tenentur*<sup>74</sup>. Tym samym sformułowanie to pozostaje w zgodzie z wyraźnym stwierdzeniem soborowego *Dekretu o postudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, gdzie mowa jest o *vera obligatio* (nr 20). Skoro zatem obowiązek ten znalazł się w KPK, to powinien wynikać nie tylko z moralnego zobowiązania, ale również z *obligatio iuridica*<sup>75</sup>. To prawne zobowiązanie powinno być jednakże – według De Paolisa – bliżej określone „[...] per legem sive universalem sive particularem vel per praeceptum”<sup>76</sup>. W czasie prac Komisji do Spraw Reformy CIC 1917 zastanawiające było niezdecydowanie konsultorów odnośnie do charakteru powyższego zobowiązania. Z jednej strony chciano je prawnie obwarować, z drugiej natomiast cofnięto się przed sformułowaniem dyspozycji opatrzonej sankcją karną. Ostatecznie obowiązek ten nie został wyraźnie wzmocniony żadną kanoniczną sankcją, „[...] quod quidem sensibilitati hodiernae parum convenit”<sup>77</sup>. Kościołowi bowiem przysługują tylko duchowe środki nacisku, a stosowanie dziś interdyktu czy ekskomuniki z powodu zaległości w świadczeniach na rzecz Kościoła jest nie do pomyślenia<sup>78</sup>. W praktyce są to tylko zobowiązania naturalne, dlatego też zgodnie z kan. 222 KPK należy stosować środki duszpasterskie, a nie prawne<sup>79</sup>.

Podstawą bazy finansowej Kościoła są przede wszystkim dobrowolne ofiary wiernych<sup>80</sup>. Wtórne znaczenie mają dopiero ofiary (*oblaciones*) świadczone duchownym za ich posługę. Prawodawca kościelny definiuje *oblaciones* jako ofiary składane z okazji udzielania sakra-

<sup>74</sup> Por. kan. 222 § 1 KPK; kan. 25 § 1 KKKW.

<sup>75</sup> Por. V. De Paolis, *De bonis Ecclesiae temporalibus. Adnotationes in Codicem. Liber V*, Romae 1986, s. 63.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> „Communicaciones”, 12(1980), s. 400.

<sup>78</sup> Por. E. Isele, *Grundprobleme des kirchlichen Vermögensrechts*, w: *Grundriss der nachkonziliaren Kirchenrechts*, hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1980, s. 693.

<sup>79</sup> Por. W. Schulz, *Recht auf finanzielle*, can. 1260/5.

<sup>80</sup> Por. R. Sagmeister, *Oblaciones Fidelium*, s. 377.



mentów i sakramentaliów oraz jakichkolwiek innych celebracji liturgicznych<sup>81</sup>, a nie za nie<sup>82</sup>. Tekst normy unika pojęcia *taxa*, które odnosi się do opłat za różne akty władzy wykonawczej dobrowolnej lub za wykonanie reskryptów Stolicy Apostolskiej<sup>83</sup>. Wyraża przez to myśl, że nie chodzi tutaj o zapłatę za wykonaną pracę, lecz o dar, dzięki któremu wierni przyczyniają się do utrzymania duchownych i do prowadzenia działalności apostolskiej<sup>84</sup>. Chociaż *oblaciones* są składane przez wiernych z okazji czynności liturgicznych wykonywanych przez Kościół i posiadają element kontraktu dwustronnego (*do ut facias*) oraz należą do świadczeń obowiązkowych<sup>85</sup>, będący w potrzebie nie powinni być pozbawieni pomocy sakramentów z racji swego ubóstwa<sup>86</sup>. Są to zatem ofiary obowiązkowe względne, dlatego też sprawowanie sakramentów<sup>87</sup> i sakramentaliów<sup>88</sup> nie może być uzależnione od opłaty. Kościół od początku swego istnienia nie tylko wspomagał biednych, przeznaczając na ich wsparcie część składanych ofiar, ale uważał się – już od czasów apostoelskich – za „skarbnika ubogich”<sup>89</sup> i traktował osoby, które nie były w stanie składać ofiar materialnych,

<sup>81</sup> Por. kan. 1264 KPK; kan. 1013 § 1 KKKW.

<sup>82</sup> Por. R. Sagmeister, *Oblaciones Fidelium*, s. 371-382, zwłaszcza 375-377; R. Potz, *Der Erwerb von Vermögen*, w: *Grundriss der nachkonziliaren Kirchenrechts*, hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1980, s. 715-716; R. Potz, *Der Erwerb von Kirchenvermögen*, w: *Handbuch der katholischen Kirchenrechts*, hrsg. J. List, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 883-884.

<sup>83</sup> Por. kan. 1264 n. 2 KPK; kan. 1013 § 1 KKKW.

<sup>84</sup> Por. J. Huber, *Das Recht der Kirche auf Erwerb, Besitz, Verwaltung und Veräußerung von Kirchenvermögen*, s. 7 (mps w posiadaniu autora).

<sup>85</sup> Por. W. Schulz, *Recht auf finanzielle*, can. 1260/4; W. Wójcik, *Dobra doczesne Kościoła*, s. 57; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, s. 33.

<sup>86</sup> Por. kan. 848; 945 § 2 KPK; kan. 716 KKKW.

<sup>87</sup> Por. kan. 840 KPK; kan. 667 KKKW.

<sup>88</sup> Por. kan. 1166 KPK; kan. 867 § 1 KKKW.

<sup>89</sup> Wskazuje na to zwrot *praesertim erga egenos* w kan. 1254 § 2 KPK, który pochodzi z nr 17 *Dekretu o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*. Por. W. Schulz, *Grundfragen kirchlichen Vermögensrechts*, w: *Handbuch der katholischen Kirchenrechts*, hrsg. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 863; V. De Paolis, *I beni temporalì della Chiesa*, Bologna 1995, s. 250-260. Szerzej na ten temat zob.: D. Faltin, *De obligatione impediti fructus benefici superfluos pro pauperibus aut piis causis*, Romae 1963; W. Schulz, *Vermögensfähigkeit-Zweckgebun-*

za pełnoprawnych członków, bowiem „[...] ofiarność na rzecz Kościoła nigdy nie należała do kryteriów przynależności doń”<sup>90</sup>.

## UWAGI KOŃCOWE

Współcześnie Kościół katolicki w Polsce czerpie środki materialne na prowadzenie swej misji z różnych źródeł. Należą do nich: dobra własne (ruchome i nieruchome) instytucji kościelnych, mienie fundacji kościelnych, dobrowolne świadczenia ze strony wiernych (pieniężne i w naturze), spadki, zapisy, darowizny krajowe i zagraniczne, dotacje i subwencje ze strony państwa (np. Funduszu Kościelnego) lub innych instytucji na rzecz działalności prowadzonej przez kościelne osoby prawne, do których państwo zobowiązuje się z tytułu rekompensaty za przywłaszczone nieruchomości bądź z tytułu wkładu, jaki podmioty kościelne wnoszą do życia publicznego na równi z podmiotami świeckimi (państwowymi i pozarządowymi), dochody z imprez i zbiórek publicznych, opłaty za usługi świadczone przez kościelne instytucje charytatywno-opiekuńcze, dochody z działalności gospodarczej prowadzonej przez „Caritas Polską” i „Caritas” diecezji bezpośrednio lub w formie wyodrębnionych zakładów, dochody innych instytucji kościelnych, także prowadzących działalność gospodarczą<sup>91</sup>.

Zazwyczaj sprawy majątkowe instytucji Kościoła katolickiego są przedmiotem regulacji konkordatowych. Konkordat polski w sprawach majątkowych nie wprowadza jednakże nowych regulacji w stosunku do regulacji ustawowych obowiązujących w momencie podpisania go (z wyjątkiem zobowiązania do subwencji na rzecz Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). Artykuł 22 ust. 2 konkordatu

*denheit*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici to von 1983*, hrsg. K. Lüdicke, can. 1254/5.

<sup>90</sup> R. Sobański, *Baza finansowa Kościołów*, s. 11.

<sup>91</sup> Por. art. 40 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

w tym przedmiocie stanowi: „Przyjmując za punkt wyjścia w sprawach finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa obowiązujące ustawodawstwo polskie i przepisy kościelne. Układające się Strony stworzą specjalną komisję, która zajmie się koniecznymi zmianami. Nowa regulacja uwzględni potrzeby Kościoła, biorąc pod uwagę jego misję oraz dotychczasową praktykę życia kościelnego w Polsce”.

Z powyższego tekstu wynika, że Stolica Apostolska i państwo polskie na mocy konkordatu zobowiązują się do zachowania w sprawach regulacji finansowych i majątkowych Kościoła *status quo*, czyli respektowania rozwiązań ustawowych obowiązujących w momencie podpisania konkordatu, a także do powołania specjalnej komisji parytetowej, która zajmie się negocjowaniem nowych rozwiązań w tych sprawach. Dlatego w debacie, jaka w latach 1993-1997 toczyła się wokół ratyfikacji konkordatu, a zwłaszcza wokół art. 22 oraz art. 15 ust. 3, art. 16 i art. 17, wysuwano aprioryczne zarzuty, jakoby konkordat wprowadzał ogromne obciążenia finansowe państwa na rzecz Kościoła katolickiego. Kontrowersje te były bardziej emocjonalne niż rzeczowe, w rzeczywistości bowiem okazało się, że miały się one z prawdą<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Por. J. Krukowski, *Uprawnienia majątkowe instytucji kościelnych*, s. 218.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

ANDRZEJ SZYMAŃSKI

SPRAWY ZARZĄDU MIENIEM KOŚCIELNYM  
W DZIAŁALNOŚCI BISKUPA FRANCISZKA JOPA  
W ADMINISTRACJI APOSTOLSKIEJ ŚLĄSKA OPOLSKIEGO

WSTĘP

W momencie objęcia rządów przez biskupa Franciszka Jopa (16 grudnia 1956 r.) życie kościelne na Opolszczyźnie było już praktycznie ustabilizowane. Władza kościelna nadal miała charakter tymczasowy, istniała bowiem w formie administracji apostolskiej – jednak był to raczej stan prawny niż faktyczny. Od końca 1945 r. działała kuria biskupia i rada diecezjalna, a w latach 1945-1947 dokonano zasadniczego podziału na dekanaty i parafie. W dniu 15 sierpnia 1949 r. erygowano Wyższe Seminarium Duchowne w Opolu. Pomyślnie rozwijało się duszpasterstwo zwyczajne i specjalne, działała organizacja „Caritas”. Od 15 sierpnia 1946 r. funkcjonowała także drukarnia diecezjalna, zaopatrująca pokolenia opolskich katolików m.in. w popularny modlitewnik *Droga do nieba*<sup>1</sup>. Stan zaawansowanej stabilizacji potwierdził kardynał Stefan Wyszyński w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego”, stwierdzając, iż nie brak faktów utwierdzających Stolicę Apostolską w przekonaniu, że kościelna administracja na tzw. Ziemiach Odzyskanych (w tym na Opolszczyźnie) przestała mieć charakter tymczasowy<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> K. D o l a, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965*, „Nasza Przyszłość”, 22(1965), s. 77-101.

<sup>2</sup> „Tygodnik Powszechny” z 16 grudnia 1951 r.

Od początku istnienia administracji apostołskiej starannie uporządkowane zostały również sprawy dotyczące zarządu dóbr kościelnych. W dniu 1 stycznia 1948 r. weszło w życie szczegółowe rozporządzenie administratora apostołskiego ks. infułata Bolesława Kominka<sup>3</sup>.

Władze partyjno-państwowe PRL traktowały Kościół katolicki jako element ideologicznie obcy, mimo szumnych deklaracji o poszanowaniu praw osób wierzących i zapewnieniu warunków wolnej działalności religijnej. Ziemie zachodnie i północne – w tym Śląsk Opolski – traktowane były jako swego rodzaju poligon doświadczalny w szeroko pojętej działalności antykościelnej (kuria opolska jako jedyna w kraju została w 1958 r. obciążona podatkiem dochodowym)<sup>4</sup>.

Działania strony rządowej zmierzały przede wszystkim do przejęcia nieruchomości kościelnych. Celowi temu służył szereg aktów prawnych różnej rangi, których wpływ na działalność Kościoła opolskiego stanowi podstawowy cel niniejszego artykułu. Niezwykle bolesnym doświadczeniem Kościoła opolskiego była ponadto likwidacja Niższego Seminarium Duchownego w Gliwicach w dniu 21 sierpnia 1961 r.<sup>5</sup>

W latach powojennych stan posiadania Kościoła opolskiego zwiększył się o około 30 kościołów i kaplic, które wcześniej należały do Kościołów protestanckich, a z powodu przesiedlenia większości osób tego wyznania na zachód zostały opuszczone przez swoich wiernych i narażone na zniszczenie. Świątynie te przejmowane były przez katolików najczęściej z rąk władz państwowych (nie wszędzie istniała możliwość konsultacji z przedstawicielami zainteresowanych wspólnot protestanckich) z zamiarem uregulowania stosunków własnościowych najszybciej, jak to tylko będzie możliwe. Mimo to proces przejmowania przez katolików kościołów i kaplic protestanckich (czy też poprotestanckich) był przyczyną konfliktów międzywyzna-

<sup>3</sup> Rozporządzenie o zarządzie majątkiem kościelnym, Archiwum Diecezji Opolskiej (dalej: ADO), bez nru i sygn.

<sup>4</sup> J. Mikołajec, *Pasterz. Działalność biskupa Franciszka Jopa w diecezji opolskiej (1956-1976)*, Opole 1992, s. 65.

<sup>5</sup> J. Mikołajec, *Pasterz*, s. 67. Szerzej na ten temat: A. Mezgłowski, *Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 1959-1963*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2002, t. 4, s. 31-59.

niowych i niewątpliwie obciążył w pewnym stopniu stosunki katolicko-protestanckie w skali kraju.

#### 1. SPORY O WŁASNOŚĆ KOŚCIELNYCH NIERUCHOMOŚCI PONIEMIECKICH W LATACH 1957-1959

W dniu 3 czerwca 1957 r. ukazał się okólnik Urzędu do Spraw Wyznań – skierowany do wydziałów ds. wyznań wojewódzkich rad narodowych – w sprawie stanu majątków kościelnych na Ziemiach Zachodnich. Dokument ten podkreślał, że „majątek niemieckich kościołów i związków religijnych, prawnie uznanych i posiadających w Rzeszy Niemieckiej osobowość publiczno-prawną (do nich zaliczał się także Kościół rzymskokatolicki, legalnie działający na terenach Rzeszy), nie przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Kościołów i związków religijnych działających w Polsce”. Ponadto „Rada Ministrów nie powzięła, jak wymagał tego art. 2 ust. 3 dekretu z dnia 8 marca 1946 r., uchwały wyznaczającej osobę prawną, na własność której miałby przejść poniemiecki majątek kościelny na Ziemiach Odzyskanych. Wobec tego majątek ten na podstawie ogólnej zasady, jako poniemiecki, przeszedł z mocy prawa na własność Państwa Polskiego”. Punkt 9 okólnika nie pozostawiał żadnych wątpliwości: „W świetle powyższych wytycznych twierdzenie kleru, iż poniemieckie nieruchomości kościelne na ZO (Ziemiach Odzyskanych – przyp. A. Sz.) stanowią własność Kościoła Rzym.-Kat. oraz żądania z tego tytułu bezwzględnego opuszczenia ich przez dotychczasowych legalnych użytkowników (osoby fizyczne wzgl. instytucje publiczne) są pozbawione podstaw prawnych”.

Biskup Jop w piśmie do biskupa Zygmunta Choromańskiego, Sekretarza Episkopatu Polski, datowanym na 3 września 1957 r., dokonywał porównania omawianego wyżej okólnika z okólnikiem nr 55 wydanym w 1945 r. przez ministra administracji publicznej W. Kiernika<sup>6</sup> i odpisem rozporządzenia z 12 lutego 1945 r. pełno-

<sup>6</sup> Okólnik nr 55 Ministerstwa Administracji Publicznej w sprawie przekazywania majątków kościelnych, ADO, bez nru i sygn.

mocnika Rządu Tymczasowego RP na Województwo Śląsko-Dąbrowskie, generała Aleksandra Zawadzkiego, dotyczącego zwrotu majątku kościelnego.

Okólnik nr 55 stanowił: „W związku z tym w ślad za tut. okólnikiem z dnia 9 marca 1945 r., l. dz. 2655/45, przypominam ponownie, że majątek prawnie uznanych kościołów nie może być w żadnym wypadku uważany za mienie opuszczone w rozumieniu art. 1 i 2 ustawy z dnia 6 maja 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych<sup>7</sup>, nawet w tym wypadku, jeżeli większość członków danej gminy wyznaniowej stanowili uprzednio Niemcy względnie obywatele polscy innej narodowości. Majątki te stanowią nadal własność tych kościołów i nie mogą być przekazane na inny cel inaczej, jak tylko za zgodą ich organów, powołanych ustawowo do orzekania w sprawach majątkowych”.

Natomiast generał Aleksander Zawadzki zarządził, co następuje:

„1. Księża proboszczowie względnie ich zastępcy, rektorowie kościołów i władze zakonne na podstawie powyższego rozporządzenia niezwłocznie obejmą, o ile jeszcze tego dotychczas nie uczyniono, w posiadanie i zarząd wszelką własność nieruchomą i ruchomą, która była przed zajęciem własnością parafii lub danego kościoła czy zakonu.

2. Zarządy, fundacje i inne instytucje, pozostające na mocy statutu swego pod opieką i nadzorem Kościoła katolickiego, wchodzą niezwłocznie w dawne swoje prawa, obejmują zarząd majątku i kontynuują dotychczasową swoją pracę. O ile organy zarządzające są zdekompletowane, poczynią niezwłocznie odpowiednie kroki, aby uzupełnić zarząd, którego przewodniczący, jak i wszyscy członkowie koniecznie muszą być narodowości polskiej. Jeżeli potrzeba – wniosą do administracji apostolskiej prośbę o wystawienie zaświadczenia, że są fundacją kościelną, której przysługuje prawo korzystania z uprawnień rozporządzenia o zwrocie majątku kościelnego.

3. Gdyby gdziekolwiek władze, na razie zawiadujące własnością kościelną czyniły trudności lub żądały specjalnych legitymacji – należy zwrócić się do administracji apostolskiej.

---

<sup>7</sup> Dz. U. RP nr 17, poz. 97.



4. Jeżeli domy itd. są na razie zajęte przez władze wojskowe lub cywilne, polecamy porozumienie się w sposób polubowny w sprawie opróżnienia budynków, względnie, gdyby urzędy w żaden sposób nie mogły ulokować się gdzie indziej, ułatwienie im dalszego urzędowania, proponując kontrakt dzierżawy. Projekt jednak samego kontraktu przed jego zawarciem należy przedłożyć administracji apostolskiej do zatwierdzenia”.

Porównanie obu stanowisk w sprawie kościelnych majątków ponemieckich dowodzi trafności stanowiska zajętego przez biskupa Jopa, który we wspomnianym wyżej liście do biskupa Choromańskiego zauważył, że treść okólnika UdSW z dnia 3 czerwca 1957 r. pozostawała w jaskrawej sprzeczności z wcześniejszym stanowiskiem rządu w sprawie własności kościelnej.

Dnia 24 czerwca 1957 r. biskup Jop przesłał do wiadomości wszystkich proboszczów Opolszczyzny odpisy swej wcześniejszej korespondencji z władzami w sprawie zwrotu ziem kościelnych i beneficyjalnych<sup>8</sup>. W piśmie skierowanym do Ministerstwa Rolnictwa, datowanym na 27 maja 1957 r., biskup sygnalizował wniesienie zażalenia na decyzję Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu z dnia 14 maja tegoż roku, ustalającą, iż nieruchomości parafialne położone na terenie Ziem Odzyskanych przeszły na własność państwa na mocy dekretu o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych<sup>9</sup>, przy czym nie wzięto pod uwagę ustawy z 20 marca 1950 r. poręczającej proboszczom posiadanie gospodarstw rolnych<sup>10</sup>. Uzasadniając swe zażalenie, pasterz opolski zwracał uwagę, że zastosowanie art. 1 dekretu z 6 września 1946 r. do probostw, seminariów i kurii biskupich na Ziemiach Zachodnich stwarza paradoksalną sytuację, ponieważ parafie w innych częściach kraju nie zostały pozbawione ziemi, natomiast majątki utraciły jednostki kościelne na terenach odzyskanych. Uniemożliwiało to Kościołowi odbudowę bardzo wielu zniszczonych świątyń zabytkowych, ich utrzy-

<sup>8</sup> Pismo biskupa Jopa do proboszczów, ADO, sygn. V.H.III-3/57.

<sup>9</sup> Dz. U. nr 49, poz. 279.

<sup>10</sup> Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, Dz. U. nr 9, poz. 87.

manie w należytym stanie, a przede wszystkim otoczenie opieką duszpasterską przesiedlonej tu ludności, która znajdowała się bardzo często w niezwykle ciężkich warunkach bytowych. Biskup Jop podkreślał nadto, że większość duchowieństwa przybyłego na Opolszczyznę zmuszona była pozostawić swe gospodarstwa na wschodzie. Nacjonalizacja majątku kościelnego na Ziemiach Zachodnich postawiła więc wielu księży wobec niesprawiedliwych i wyjątkowych warunków życiowych i prawnych, stworzonych tylko dla nich. Konkludując, biskup zauważał, że stosowanie przywołanego wyżej dekretu do ziemi kościelnej stawiałoby znak równości pomiędzy państwem niemieckim a polskim duchowieństwem i księżmi pochodzenia polskiego pracującymi od wielu lat na tych terenach. Duchowni ci opowiedzieli się za Polską i dlatego – zdaniem biskupa Jopa – mieli prawo do sprawiedliwego traktowania<sup>11</sup>.

Z kolei w zażaleniu z 28 maja 1957 r., skierowanym przez Prezydium WRN w Opolu do Ministerstwa Rolnictwa, biskup Jop wykazywał niespójności w interpretowaniu prawa przez urzędników WRN, dzięki którym rozpoczęto bezprawną sprzedaż gruntów należących do parafii katolickich<sup>12</sup>. Natomiast w piśmie adresowanym w styczniu 1958 r. do Sekretarza Episkopatu Polski biskupa Zygmunta Choromańskiego opolski biskup – ciągle w kontekście okólnika UdSW w sprawie stanu majątków kościelnych na Ziemiach Odzyskanych – postulował, aby przy okazji nowelizacji prawa, „podciągnąć pod pojęcie instytucji wyższej użyteczności publicznej także i Kościół, jeżeli do tej kategorii zaliczony jest na przykład Polski Czerwony Krzyż”<sup>13</sup>.

Dnia 14 kwietnia 1958 r. biskup Jop przesłał ks. wizytatorowi Antoniemu Adamiukowi wyciąg z ustawy z dnia 25 lutego 1958 r. o uregulowaniu stanu prawnego mienia pod zarządem państwowym<sup>14</sup>. Cytowany akt normatywny w art. 17 i 18 wprowadzał zasady, które pozbawiały Kościół (jego instytucje i zgromadzenia zakonne)

<sup>11</sup> Pismo do Ministerstwa Rolnictwa z 27 maja 1957 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>12</sup> Zażalenie z dnia 28 maja 1957 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>13</sup> Pismo biskupa Jopa do biskupa Choromańskiego, ADO, sygn. V.H.III-18/57.

<sup>14</sup> Dz. U. nr 11, poz. 37.

własności mienia znajdującego się we władaniu państwa. W szczególności chodziło o mienie, którego władanie Kościół utracił w okresie wcześniejszym, a które w dniu wejścia w życie ustawy (tj. 8 marca 1958 r.) znajdowało się w faktycznym władaniu instytucji państwowych. Państwo nie nabywało prawa własności tylko w przypadku, gdy jego władanie opierało się na „tytule prawnym wynikającym z przepisów szczególnych”, jak np. budynki szpitalne przejęte w bezpłatne użytkowanie czy budynki „Caritas”.

Ustawa przewidywała jednakże możliwość wystąpienia o zwrot mienia podlegającego przejściu, o ile wniosek zostałby złożony w terminie do 31 maja 1958 r. do prezydium WRN i do właściwego ministra. W zasadzie nie podlegały jednak zwrotowi maszyny i urządzenia produkcyjne, inne mienie według uznania ministra, a także nieruchomości lub ich części, o ile zostały trwale włączone do czynnych przedsiębiorstw lub uznane za niezbędne dla zaspokojenia społecznych potrzeb o charakterze socjalnym i kulturalnym.

W związku z powyższym wszystkie kościelne osoby prawne (kurie, parafie, seminaria) i stowarzyszenia religijne winny były niezwłocznie zbadać swój stan majątkowy, sporządzić wnioski o zwrot mienia i złożyć je przed upływem określonego w ustawie terminu u właściwych władz. Odpisy wniosków należało przesać do Sekretariatu Episkopatu.

W dniu 21 maja 1958 r. Kuria Biskupia w Opolu przesała do wszystkich parafii i klasztorów Śląska Opolskiego notatkę związaną z wcześniejszym pismem z 9 maja, polecającym wstrzymać się od składania wniosków o zwrot nieruchomości<sup>15</sup>. Notatka zawierała dodatkowe informacje i omawiała kwestie zwrotu mienia rolniczego, nieruchomości rolnych i innych nieruchomości. Biskup Jop uważał, że polityka władz – zmierzająca do wyzucia Kościoła z legalnie przezeń posiadanej własności – nie służyła dobrze interesom Polski, na Opolszczyźnie zaś pogłębiała nastroje tymczasowości<sup>16</sup>.

Dnia 25 lipca 1958 r. biskup skierował do Sekretarza Episkopatu biskupa Z. Choromańskiego pismo z prośbą o instrukcję, jak należa-

<sup>15</sup> Pismo Kurii Biskupiej w Opolu, ADO, sygn. V.H.III-24/58.

<sup>16</sup> List do dra Jesse, adwokata w Poznaniu, ADO, sygn. V.H.III-27/59.

łoby dalej prowadzić sprawy zwrotu gruntów parafialnych<sup>17</sup>. Do tego dokumentu załączył odpis odpowiedzi, jaką otrzymał z Departamentu Urządzeń Rolnych Ministerstwa Rolnictwa na swe wcześniejsze pismo w przedmiotowej sprawie.

Ministerstwo po rozpatrzeniu zażalenia na decyzję Prezydium WRN w Opolu w sprawie zwrotu gruntów parafialnych poinformowało biskupa Franciszka Jopa, iż nie znalazło podstaw prawnych do zmiany lub uchylecia niekorzystnej dla Kościoła opolskiego decyzji. Wobec objęcia gruntów parafialnych we władanie państwa i oddania ich w użytkowanie innej osobie ministerstwo przejęło te nieruchomości na własność państwa bez prawa do odszkodowania, opierając się na art. 9 ust. 1 ustawy z dnia 12 marca 1958 r. o sprzedaży państwowych nieruchomości rolnych<sup>18</sup>.

Sprawę poniemieckich majątków kościelnych podejmowali biskupi Ziemi Zachodnich (w ich liczbie biskup opolski) również w liście z dnia 15 maja 1959 r., skierowanym do Ministerstwa Gospodarki Komunalnej<sup>19</sup>. Odpowiedzią na głosy protestu był list ministra Jerzego Sztachelskiego, Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem, z 30 lipca tego roku, w którym stwierdza, iż przytaczanych przez biskupów „racji i argumentów prawnych i politycznych nie można przyjąć, gdyż stoją one w sprzeczności z obowiązującym stanem prawnym i służyć mają nie tyle «obronie» kultu religijnego, który nie napotyka na przeszkody i nie potrzebuje obrony, lecz obronie korzyści materialnych”<sup>20</sup>.

W końcu kwietnia 1959 r. Minister Gospodarki Komunalnej zarządził przejście na Ziemiach Zachodnich budynków mieszkalnych i użytkowych będących w posiadaniu Kościoła katolickiego, a uznanych przez rząd za mienie poniemieckie<sup>21</sup>. Biskup Jop, pisząc w tej

<sup>17</sup> Pismo biskupa Jopa do biskupa Choromańskiego, ADO, sygn. V.H.III-3/57/58.

<sup>18</sup> Pismo Ministerstwa Rolnictwa z dnia 21 lipca 1958 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>19</sup> P. R a i n a, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, Poznań 1994, s. 704-705. Zob. też: *Memoriał Episkopatu Polski do Rządu PRL z dnia 15 kwietnia 1959 r.*, w: P. R a i n a, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, Poznań 1994, s. 691-701 (jednym z autorów był biskup Jop).

<sup>20</sup> Tamże, s. 737.

<sup>21</sup> Okólnik nr 20 z dnia 23 kwietnia 1959 r., ADO, bez nru i sygn.

sprawie do I sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki, przedstawił mu szczególne okoliczności zachodzące na terenie Śląska Opolskiego, przemawiające przeciwko pozbawianiu Kościoła praw własności. Biskup wykazywał nieprzerwaną ciągłość trwania Kościoła na tych ziemiach. Twierdził, iż nie można traktować świątyń, klasztorów i plebanii wystawionych sumptem miejscowej ludności, nigdy nieutożsamiającej się z niemiecką i ideologią III Rzeszy, jako mienia poniemieckiego tylko dlatego, że w przeszłości Śląsk należał do państwa niemieckiego. Biskup wskazywał także, iż pewna część kościołów została wybudowana jeszcze za czasów piastowskich, na długo przed rządami niemieckimi. Inne powstały w czasach, gdy Śląsk znajdował się w monarchii austriackiej. Takie budowle szczególnie trudno było podciągnąć pod pojęcie mienia poniemieckiego<sup>22</sup>.

W lipcu 1959 r. władze administracyjne wezwały jednak parafie i klasztory na Ziemiach Zachodnich, aby uiściły czynsz najmu za zajmowane w budynkach kościelnych lokale, w których mieściły się plebanie, salki katechetyczne, cele klasztorne itp. W związku z tą akcją 23 lipca tegoż roku biskup Jop wydał krótką instrukcję podległym dziekanom, w której określał podobne żądania zapłaty jako nieuprawnione w stosunku do dawnych budynków katolickich i poewangelickich przekazanych w zarząd i użytkowanie, gdyż nieruchomości te przeszły na własność Kościoła katolickiego<sup>23</sup>. W razie otrzymania wezwania do zapłaty czynszu z pouczeniem o prawie do wniesienia skargi sądowej przeciwko niesłuszności tego żądania biskup nakazywał wnieść taką skargę do sądu powiatowego właściwego dla danej miejscowości w terminie 1 miesiąca od daty otrzymania wezwania do zapłaty. Do pisma tego biskup Jop dodał szczegółowo opracowany wzór stosownego pozwu sądowego.

Decyzją z dnia 18 listopada 1959 r. Administracja Budynków Mieszkalnych Nr 5 w Opolu, powołując się na okólnik nr 20 Ministerstwa Gospodarki Komunalnej z dnia 23 kwietnia 1959 r., nałożyła

<sup>22</sup> Pismo biskupa Jopa do dziekanów, ADO, sygn. V.H.III-5/59.

<sup>23</sup> Instrukcja w sprawie czynszów od budynków kościelnych z 23 lipca 1959 r., ADO, bez nru i sygn.

na budynki Kurii Biskupiej czynsz i podatek lokalowy, uważając je za budynki poniemieckie<sup>24</sup>. Strona pokrzywdzona twierdziła, iż nie może być zobowiązana do płacenia czynszu za budynki poniemieckie, ponieważ takowych nie posiada. W uzasadnieniu zwracano uwagę, że przywołany powyżej okólnik nr 20 dotyczy jedynie budynków poniemieckich, nie zaś obiektów wybudowanych po 1945 r. Powoływano się ponadto na fakt, że Administracja Apostolska Śląska Opolskiego za zgodą władz państwowych w miejscu zburzonych zabudowań wzniosła 3 nowe domy (ul. Książąt Opolskich 19, 44; pl. Katedralny 1) z własnych funduszy już w okresie powojennym. Podkreślano również, że kuria zawsze płaciła podatek od nieruchomości jako prawny właściciel tych budynków, a także podatek lokalowy. Biorąc pod uwagę powyższe, Kuria Biskupia Śląska Opolskiego oświadczyła, iż nie może – jako właściciel – płacić czynszu najmu, bezpodstawnie wymierzonego przez Administrację Budynków Mieszkalnych Nr 5, i zwróciła się z prośbą o uchylenie niesprawiedliwej decyzji<sup>25</sup>. Na ponowne próby przejęcia w zarząd nieruchomości kurialnych w centrum Opola wikariusz generalny ks. Henryk Grzondziel odpowiadał zdecydowanie, przytaczając odnośne postanowienia Sądu Grodzkiego i przedstawiając wyciągi z ksiąg wieczystych<sup>26</sup>.

W dniu 28 listopada 1959 r. ukazało się pismo okólnie nr 60 Ministerstwa Gospodarki Komunalnej, nakazujące w sposób bezwzględny stosowanie w odniesieniu do „jednostek kościelnych, zakonnych, związków wyznaniowych itp.” przepisów o administracyjnej egzekucji należności z tytułu najmu lokali przez nie zajmowanych, co oznaczało faktyczne przejęcie tych nieruchomości przez państwo. W piśmie znajdował się następujący *passus*: „9. Do czasu otrzymania dalszych wytycznych Ministerstwa nie należy wszczynać egzekucji czynszu najmu w przypadkach, gdy bezspornym i oczywistym jest fakt odbudowania, gruntownej naprawy lub wybudowania użytkowanego budynku po 1945 r. przez kościół, związki wyznaniowe i ich

<sup>24</sup> Pismo Zarządu Budynków Mieszkalnych z dnia 18 listopada 1959 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>25</sup> Pismo Kurii Biskupiej w Opolu, ADO, sygn. V.A.II-28/59.

<sup>26</sup> Pismo z 12 grudnia 1959 r. do Miejskiego Zarządu Budynków Mieszkalnych i do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Opolu, ADO, bez nru i sygn.

jednostki”. Świadczyć to może o tym, że prawo w tych czasach tworzone w zależności od bieżącego zapotrzebowania politycznego.

## 2. KONTROLA GOSPODARKI FINANSOWEJ INSTYTUCJI KOŚCIELNYCH

Zaangażowanie biskupa Jopa w zapewnienie właściwego funkcjonowania instytucji kościelnych wyraźnie widoczne jest również w jego trosce o należyte prowadzenie przez nie gospodarki finansowej. W dniu 14 listopada 1959 r. biskup Jop zakomunikował Sekretarzowi Episkopatu biskupowi Zygmuntowi Choromańskiemu, iż dzień wcześniej, 13 listopada, urzędnicy Wydziału Finansowego przeprowadzili całodzienną i bardzo wnikliwą kontrolę ksiąg kasowych „i rachunków wszelkich” w kurii, w Wydawnictwie Świętego Krzyża (utworzenie tutaj osobnych, niezależnych od kurii, ksiąg kasowych zalecił biskup Jop pismem z dnia 21 lipca 1958 r.<sup>27</sup>), Wyższym Seminarium Duchownym w Opolu, domu sióstr zakonnych, w parafiach Opola (każda parafia jako osoba prawna musiała od 1 maja 1959 r. prowadzić własną księgę rachunkową), a także u oo. franciszkanów. Biskup Jop nadmienił także, że cała rachunkowość i wszystkie księgi kasowe prowadzone są bardzo skrupulatnie, przy czym wszystkie wpływy są bardzo skromne „i ledwie wystarczają na pokrycie najkorniejszych wydatków”<sup>28</sup>.

Sprawy związane z rachunkowością i księgowością miały charakter ciągły. W dniu 21 listopada 1960 r. biskup Jop skierował radcę ks. Karola Tokarza do zbadania gospodarki i kasowości kurii opolskiej i Wydawnictwa Świętego Krzyża. Prosił także, aby – o ile to możliwe – czynności tej zbytnio nie odkładać ze względu na zbliżający się adwent<sup>29</sup>. Zgodnie z poleceniem biskupa Jopa z dnia 2 sierpnia 1960 r.<sup>30</sup> komisja złożona z ks. ks. Tokarza, Skorupy i Jokiela skontrolowała w dniu 8 lutego 1961 r. „kasowość i księgowość oraz całą

<sup>27</sup> Pismo biskupa Jopa do biskupa Choromańskiego, ADO, sygn. V.Q.II-37/58.

<sup>28</sup> Pismo biskupa Jopa do biskupa Choromańskiego, ADO, sygn. V.Q.II-65/59.

<sup>29</sup> Pismo biskupa Jopa, ADO, sygn. V.C.II-66/60.

<sup>30</sup> Pismo biskupa Jopa, ADO, sygn. V.C.II-46/60.

gospodarkę kurialną pod względem jej właściwego prowadzenia, celowości i racjonalności wydawanych i inwestowanych funduszków<sup>31</sup>. Na dzień 31 grudnia 1960 r. dochody kasy kurialnej wyniosły 1 126 959,84 zł, rozchody zaś 1 127 960,30 zł. Deficyt wyniósł więc 1 000,46 zł. Dochody kasy Funduszu Emerytalnego wyniosły 302 702,70 zł, rozchody 303 202,60 zł. Tutaj więc także wykazano deficyt wynoszący 499,90 zł. Kasa Funduszu Zapomogowego kształtowała się na poziomie 120 573,29 zł, rozchody wyniosły 70 916,91 zł. Osiągnięta superata wynosiła 49 656,38 zł; ogólne saldo wszystkich trzech kas – 48 156,08 zł. Innych funduszków nie było. Komisja stwierdziła, że kasowość była prowadzona zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego i innymi aktualnymi wymogami.

Księgowość szczegółowo zbadano na podstawie księgi kasowej, dowodów przychodów i rozchodów, list płac, ubezpieczeń społecznych i podatków od wynagrodzeń. Stwierdzono, że prowadzona była wzorowo, w sposób odpowiadający wymogom prawa kanonicznego i państwowego. Fachowo prowadzono listy płac, potrącenia prawne obliczano prawidłowo i odprowadzano w terminach.

Zbadano także gospodarkę finansową w ogóle. Stwierdzono, że prowadzona była oszczędnie, nie wykazano żadnych nieuzasadnionych wydatków.

We wnioskach pokontrolnych rewidenci stwierdzili, że „położenie gospodarcze kurii jest naprężone. Przychody prawie że nie wystarczają na pokrycie bieżących wydatków i koniecznych napraw”. Brak było także możliwości uiszczenia wymierzonych podatków.

Fundusz Emerytalny wypłacał świadczenia dla 28 księży emerytów. Na pełnej stawce, wynoszącej 1500,00 zł było pięciu, czternastu otrzymywało po 1000,00 zł, jeden pobierał 750,00 zł, jeden – 700 zł, dwóch – 540,00 zł, czterech – po 500,00 zł, a jeden kapłan senior – tylko 300,00 zł. Składki wpływające nie wystarczały na pokrycie wypłat. Jako przyczynę tego stanu wskazano podwyższenie emerytur, zwiększenie liczby księży emerytów oraz nieopłacanie składek przez niektórych księży. Wobec powyższych trudności Funduszu Emery-

<sup>31</sup> Protokół rewizji funduszków i gospodarki centralnych instytucji kościelnych terytorium kościelnego Śląska Opolskiego, ADO, sygn.V.C.II-46/61.



talnego komisja zaproponowała reorganizację zarządu, podwyższenie składek oraz zrewidowanie niektórych emerytur.

W dniu 20 października 1965 r. wyznaczona przez biskupa Jopa 4-osobowa komisja – złożona z księży dziekanów: Alfonsa Rolnika z Bytomia, Antoniego Kaleja z Wysokiej, Bernarda Gerlica z Jaryszowa i Michała Rysia z Włodar – przeprowadziła kontrolę ksiąg kasowych Wydawnictwa Świętego Krzyża i Kurii Biskupiej w Opolu. Po kontroli stwierdzili, co następuje: „1) Rozchody Wydawnictwa Św. Krzyża za rok 1964 opiewają na sumę 4 411 837,50 zł, dochody również na sumę 4 411 837,50 zł. Saldo 0. Opierając się na raportach dziennych i miesięcznych Wydawnictwa i na przedłożonych kwitach, stwierdzono zupełną zgodność w obliczeniach. Błędów żadnych nie zauważono. 2) Księża delegaci z uznaniem podkreślają staranne, solidne i sumienne prowadzenie buchalterii przez Siostry”<sup>32</sup>.

Po skontrolowaniu kasowości kurialnej księży kontrolerzy napisali: „1) Dochody kurii biskupiej za rok 1964 opiewają na sumę 3 525 150,07 zł. Rozchody na sumę 3 525 150,07 zł. Saldo 0. Stwierdza się, że praca i gospodarka kurii jest bardzo wydajna i również bardzo oszczędna, mimo że ilość personelu kurii biskupiej jest proporcjonalnie do ilości zajęć – szczupła. 2) Księgi i buchalteria kasy są prowadzone bardzo wzorowo i nowoczesnie, bardzo gruntownie i oszczędnie, przy czym stwierdzają wielką ofiarność w pracy i oddanie 2 Sióstr inkasentek. 3) Należy podkreślić z wielkim uznaniem, że Siostry inkasentki wypracowały sobie swój własny i bardzo racjonalny sposób prowadzenia kalkulacji i buchalterii, i uwzględniwszy, że codziennie trzeba w kasie przeprowadzać zestawienia i [sporządzać] codzienne raporty – wydaje się, że na 2 Siostry jest nieco za dużo pracy. Księża delegaci przekalkulowali wydajność pracy i doszli do wniosku, iż opracowanie tylko samych rocznych kwitów i rachunków kasy pochłania ponad 200 dni roboczych na jedną osobę, pomijając już inne rodzaje zestawień, raportów, prowadzenie kartotek i inne prace kasowe. 4) Księża delegaci pozwalają sobie zaznaczyć i sugerować, by pobory J.E. Księdza Biskupa Ordynariusza przynajmniej zrównać

<sup>32</sup> Protokół z prowadzenia kasy Wydawnictwa Świętego Krzyża z dnia 20 października 1965 r., ADO, bez nru i sygn.

z poborami Ich Ekscelencji Księży Biskupów Sufraganów”<sup>33</sup>. Dnia 29 października 1965 r. komisja w tym samym składzie dokonała rewizji kasy Wyższego Seminarium Duchownego w Opolu za rok 1964. Dochody WSD w tym okresie wyniosły 604 931,43 zł, tyleż samo wydatki. Księża kontrolerzy wyrazili swoje uznanie dla troskliwej i oszczędnej gospodarki prowadzonej przez ks. prokuratora Złotosa<sup>34</sup>.

### 3. LIKWIDACJA NIŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W GLIWICACH

W dniu 17 sierpnia 1963 r. kuria polska otrzymała pismo z kuratorium Okręgu Szkolnego Katowickiego informujące, iż instytucja ta „zamierza wystąpić do Obywatela Ministra Oświaty z wnioskiem o nieudzielenie zezwolenia na dalsze istnienie Niższego Seminarium Duchownego w Gliwicach”. W piśmie znajdowało się następujące uzasadnienie: „w Seminarium panują niewłaściwe stosunki wychowawcze, które wywierają specyficzny wpływ na charakter i psychikę młodzieży, co jest szczególnie szkodliwe dla licznych uczniów opuszczających Seminarium i kontynuujących naukę w państwowych szkołach różnych typów, gdyż napotykać oni bardzo poważne trudności w przystosowaniu się do atmosfery wychowawczej panującej w szkolnictwie państwowym oraz do stosunków społecznych w zakładzie pracy i instytucjach państwowych”. Kuratorium stwierdziło także, iż „Seminarium nie odpowiada warunkom i wymaganiom szkoły średniej względnie zakładu wychowawczego (brak pracowni naukowych oraz podstawowego wyposażenia w pomoce naukowe i odpowiedni, niezbędny księgozbiór). Warunki higieniczno-sanitarne w Seminarium i pomieszczeniach internatu są niezadowolające”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Protokół z kontroli ksiąg kasowych Kurii Biskupiej z dnia 20 października 1965 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>34</sup> Protokół z rewizji ksiąg rachunkowych Wyższego Seminarium Duchownego w Opolu z dnia 29 października 1965 r., ADO, bez nru i sygn.

W dniu 24 lipca kuria opolska zwróciła się w tej sprawie do kuratorium i Ministerstwa Oświaty<sup>36</sup>, które jednak nie przyjęło do wiadomości jej wyjaśnień i na podstawie art. 39 ust. 1 ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania nie zezwoliło na dalsze prowadzenie Niższego Seminarium Duchownego w Gliwicach. Termin likwidacji miało ustalić kuratorium katowickie<sup>37</sup>. Uczyniło to skwapliwie, zapowiadając przystąpienie do fizycznej likwidacji placówki w dniu 21 sierpnia 1963 r. i nakazując jednocześnie, aby „akta i pieczęcie Seminarium [...] złożyć w kuratorium Okręgu Szkolnego Katowickiego w terminie do dnia 22 sierpnia”<sup>38</sup>.

Akcja likwidacji gliwickiego Niższego Seminarium rozpoczęła się punktualnie o godzinie 8.00 rano, a zakończyła około 22.30. Przedstawiciele kuratorium i Skarbowego Urzędu Komorniczego po przedstawieniu stosownych dokumentów i upoważnień przystąpili do opróżniania budynku, który przejmowała Politechnika Śląska. Rektor NSD i siostry boromeuszki otrzymały w zamian od Politechniki mieszkanie złożone z trzech pokoi, kuchni, służbówki i łazienki. Obiecano także dodatkowe dwa pokoje z przeznaczeniem na kancelarię. Urzędnicy nalegali na księdza rektora, aby dokonał przeniesienia Najświętszego Sakramentu z seminaryjnej kaplicy. Gdy ten odpowiedział, że może to zrobić tylko ksiądz biskup, obiecywali: „Ksiądz pójdzie nam na rękę, a my damy księdzu dobrą parafię”. Proponowali również, aby ksiądz wraz z siostrami zakonnymi pozdejmowali ze ścian krzyże i święte obrazy, jednak tutaj także spotkali się z kategorię odmową.

Podczas likwidacji seminarium okoliczne ulice były zablokowane przez milicję, a pobliskie budynki obsadzone przez tajnych funkcjonariuszy wyposażonych w środki łączności. W pobliskich zakładach pracy ogłoszono pogotowie. W takich warunkach, przy braku możliwości

<sup>35</sup> Pismo kuratorium Okręgu Szkolnego Katowickiego z dnia 17 lipca 1963 r., ADO, nr O.I.LO-1/32/63.

<sup>36</sup> Pismo kurii opolskiej do kuratorium i Ministerstwa Oświaty, ADO, sygn. V.T.III-6/63.

<sup>37</sup> Pismo Ministerstwa Oświaty z dnia 1 sierpnia 1963 r., ADO, nr SO 2-2946/63.

<sup>38</sup> Pismo kuratorium Okręgu Szkolnego Katowickiego z dnia 20 sierpnia 1963 r., ADO, nr O.I.LO-1/35/63.

skontaktowania się z biskupem Jopem w Opolu, rektor seminarium i zatrudnione tu siostry boromeuszki spakowali się i przeprowadzili do mieszkania zamiennego. Rektor wystosował protest przeciwko bezprawnemu zagarnięciu mienia do Ministerstwa Oświaty, kuratorium w Katowicach i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gliwicach<sup>39</sup>.

#### 4. SPRAWA PROWADZENIA KSIĄG INWENTARZOWYCH I SKŁADANIA SPRAWOZDAŃ Z DZIAŁALNOŚCI KATECHETYCZNEJ

W 1967 r. antykościelna akcja władz państwowych osiągnęła swój punkt kulminacyjny<sup>40</sup>. Zaostrzone po opublikowaniu *Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich* (1965) i po kościelnych uroczystościach milenijnych w 1966 r. stosunki między państwem a Kościołem nie zostały znormalizowane, co więcej, czynniki partyjno-państwowe podjęły próbę zdominowania życia religijnego w Polsce. Dążono m.in. do kontrolowania przedmiotów kultu religijnego poprzez wprowadzenie obowiązku prowadzenia ksiąg inwentarzowych<sup>41</sup>. Za nieprowadzenie księgi inwentarzowej, podobnie jak i za nieskładanie sprawozdań z działalności katechetycznej księża karani byli wysokimi karami pieniężnymi.

Takie posunięcia władz Episkopat zinterpretował jednoznacznie jako łamanie podstawowych norm dotyczących wolności sumienia i wyznania. W kwietniu 1967 r. biskupi polscy wydali dokument *Pro memoria*<sup>42</sup>, zawierający dokładne wskazówki dla duchowieństwa, które zostało zobowiązane do ignorowania jaskrawie niesprawiedliwych zarządzeń władz państwowych.

Ta właśnie sprawa była treścią rozmowy, jaką w dniu 18 sierpnia 1967 r. przeprowadził z biskupem Jopem Józef Budziński, przewod-

---

<sup>39</sup> Protokół przejęcia Niższego Seminarium Duchownego w Gliwicach w dniu 21 sierpnia 1963 r. przez Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gliwicach, ADO, bez nru i sygn.

<sup>40</sup> P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 2, Poznań 1994, s. 409.

<sup>41</sup> P. Raina, *Kościół – Państwo w świetle akt Wydziałów do Spraw Wyznań 1967-1968*, Warszawa 1994, s. 7.

<sup>42</sup> Tamże, s. 8.

niczący Prezydium WRN w Opolu. Budziński ocenił rozmowę jako wyjątkowo trudną, „ponieważ biskup Jop zajmował sztywne stanowisko co do omawianych spraw, zaznaczając niejednokrotnie, że reprezentuje jedność episkopatu”. W czasie rozmowy biskup Jop podkreślił w szczególności, że stanowisko Episkopatu jest również jego stanowiskiem. Wyraził przekonanie, że jeśli Episkopat pójdzie na ustępstwa w sprawie ksiąg inwentarzowych i punktów katechetycznych, to państwo podejmie nowe kroki celem dalszego podporządkowania i ograniczenia działalności Kościoła. Zwrócił uwagę, że cały szereg spraw należałoby omówić na szczeblu centralnym na forum Komisji Wspólnej, a wówczas nie byłoby tyle spornych problemów w terenie. Stwierdził ponadto, iż widzi możliwości uniknięcia zaostrożenia sytuacji na terenie województwa opolskiego<sup>43</sup>.

Obradująca w Gnieźnie 28 czerwca 1968 r. 109. Konferencja Episkopatu nakazała jednak, aby we wszystkich diecezjach wypełniono kwestionariusze dotyczące ksiąg inwentarzowych i punktów katechetycznych. Zarządzenie wykonawcze dla Opolszczyzny wydał biskup Jop w dniu 7 sierpnia 1968 r. Poleciał w nim, aby do 15 września tegoż roku wszyscy dziekani złożyli w kurii po 2 egzemplarze wypełnionych kwestionariuszy z podległych parafii<sup>44</sup>.

W kwestionariuszu pytano najpierw, czy księża proboszczowie zaprowadzili księgę inwentarza dla władz państwowych i czy dali ją ostemplować państwowym służbom finansowym. Na to pytanie 19 parafii odpowiedziało twierdząco. Dwie z nich miały księgę nieostemplowaną, 8 innym wydział finansowy przesłał puste nieostemplowane zeszyty, których nie zapisywano. W 21 parafiach proboszczowie przejęli księgę inwentarzową po swoich poprzednikach. Z powodu nieprowadzenia księgi 144 duchownych zostało ukaranych raz bądź kilkakrotnie. Zwykle władze wybierały kilku księży z powiatu do wymierzenia kary. Pewną liczbę kar umorzono na

---

<sup>43</sup> Sprawozdanie z rozmowy przewodniczącego Prezydium WRN w Opolu Józefa Budzińskiego z ordynariuszem diecezji opolskiej ks. biskupem Franciszkiem Jopem, odbytej w dniu 18 sierpnia 1967 r. na temat uchwał i *Pro memoria* Konferencji Episkopatu z dnia 15 i 16 VI 1967 r. Zob. P. R a i n a, *Kościół – Państwo*, s. 94.

<sup>44</sup> Pismo z dnia 7 sierpnia 1968 r. do dziekanów diecezji opolskiej, ADO, bez nru i sygn.

podstawie amnestii, w 18 przypadkach wyegzekwowano kary poprzez egzekucję majątkową. Wobec niemożności ściągnięcia sumy kary 2 proboszczów otrzymało wezwanie do odbycia aresztu zastępczego. Nie stawili się oni jednak dobrowolnie, siłą ich także nie zabrano.

W kwestionariuszu pytano następnie, czy księża proboszczowie zarejestrowali punkty katechetyczne i składali sprawozdanie z ich działalności lub podpisali umowę na nauczanie w tychże punktach. Z nadesłanych odpowiedzi wynikało, że 2 proboszczów zawarło umowę, 7 złożyło pisemne lub ustne sprawozdania z nauki religii, a 2 kapłanów pobierało wynagrodzenie z tytułu nauczania religii. Za niedopełnienie rejestracji lub niezłożenie sprawozdania 90 proboszczom i 2 katechetom świeckim wymierzono karę. Jedna z katechetek za nieuiszczenie kary finansowej dostała wezwanie do odbycia aresztu zastępczego, jednak po interwencji biskupa Jopa sprawa została zawieszona.

Ostatnie pytanie dotyczyło wymiarów podatku dochodowego. Z nadesłanych odpowiedzi wynikało, że 203 parafie otrzymały wymiar podatku dochodowego, ale tylko nieliczne zapłaciły podatek, niektórym sumę podatkową ściągnięto przez egzekucję. Większość parafii zalegała z zapłatą<sup>45</sup>.

## 5. REGULACJA SYTUACJI PRAWNEJ NIERUCHOMOŚCI KOŚCIELNYCH W LATACH 70.

Wypadki na Wybrzeżu w grudniu 1970 r. spowodowały duże zmiany personalne w kierownictwie partii. Wygłoszone 20 grudnia 1970 r. przemówienie nowego I sekretarza KC PZPR Edwarda Gierka zapowiadało również zmianę polityki wobec Kościoła. Dnia 23 czerwca 1971 r. Sejm PRL uchwalił ustawę o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości na Ziemiach Zachodnich i Północnych<sup>46</sup>, która pozwoliła Kościołowi na ubieganie

<sup>45</sup> Kwestionariusz diecezji opolskiej, ADO, bez nru i sygn.

się o przyznanie prawa własności mienia oraz nieruchomości dotychczas bezprawnie przejmowanych przez państwo. Uregulowano także sprawę wydawania zezwoleń na budownictwo sakralne<sup>47</sup>.

W dniu 23 lipca 1971 r. w gmachu Wojewódzkiej Rady Narodowej w Opolu odbyło się spotkanie przedstawicieli Kurii Biskupiej z przedstawicielami Wydziału do Spraw Wyznań. Ze strony kurii w rozmowach udział wzięli ks. kanclerz Alojzy Sitek i ks. notariusz Paweł Kałuża. Wydział reprezentowali kierownik Urbanowicz i jego zastępca Kowalczyk. Podczas rozmów poruszono m.in. sprawę erekcji nowych parafii, problemy budownictwa sakralnego oraz kwestie związane z kościołami zrujnowanymi i poewangelickimi<sup>48</sup>.

W związku ze spodziewanym zwrotem mienia kościelnego zgromadzenia zakonne opracowywały i przesyłały do kurii w Opolu kwestionariusze ze szczegółowymi danymi odnośnie do ich nieruchomości znajdujących się pod zarządem państwowym. Ojcowie bonifratrzy np. pragnęli odzyskać aptekę, budynek szpitalny i plac w Prudniku<sup>49</sup>, natomiast Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP – szereg nieruchomości w Kuźni Raciborskiej, Porębie, Opolu-Nowej Wsi, Długomiłowicach, Laskach, Pilchowicach, Kędzierzynie, Wrocławiu-Karłowicach, Strzelcach Opolskich, Bodzanowicach i Zimnicach Wielkich<sup>50</sup>.

W dniu 23 września 1972 r. Kuria Biskupia w Opolu zwróciła się do Wydziału ds. Wyznań przy Prezydium WRN w Katowicach z prośbą o przekazanie prawa własności na mocy art. 2 ustawy z dnia 23 czerwca 1971 r. nieruchomości współużytkowanych przez parafie m.in. w Bytomiu, Gliwicach, Zabrze, Dobrodzieniu, Toszku, Wieszoważy, Sierakowie, Pławniowicach i Tworogu<sup>51</sup>. Podobne

<sup>46</sup> Dz. U. nr 16, poz. 156.

<sup>47</sup> P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 2, s. 563.

<sup>48</sup> Sprawozdanie z rozmów przedstawicieli Kurii Biskupiej w Opolu z przedstawicielami Wydziału do Spraw Wyznań w Opolu, odbytych dnia 23 lipca 1971 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>49</sup> Kwestionariusz nr 1, dotyczący mienia zakonu oo. bonifratrów, ADO, bez nru i sygn.

<sup>50</sup> Domy własne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP (Śląskich) Prowincji Opolskiej, ADO, bez nru i sygn.

w treści pismo wystosowano 12 października 1972 r. do Prezydium WRN w Opolu. Proszono w nim o zwrot nieruchomości położonych na terenie województwa opolskiego: w Nysie, Gierałcicach, Gościcach, Kałkowie, Paczkowie, Podlesiu, Wierzbicicach, Frydrychowie, Białej Nyskiej, Biskupowie, Jędrychowie, Węży, Zwierzyni, Dąbrowie, Łambinowicach, Prądach, Przechodzie, Hunowie, Strzelcach Opolskich, Izbicku, Jaryszowie, Ujeździe Śląskim, Wysokiej, Piotrówce, Kielczy, Leśnicy, Kamieniu Śląskim i Poznowicach<sup>52</sup>.

Dnia 26 października 1971 r. biskup Jop otrzymał pismo od przewodniczącego WRN w Opolu z zaproszeniem do Strzelec Opolskich na uroczyste przekazanie „kościelnym jednostkom prawnym powiatu strzeleckiego decyzji stwierdzających przejście na rzecz tych jednostek użytkowanego mienia”<sup>53</sup>. Termin uroczystości, wyznaczony na 8 listopada 1981 r., został przesunięty na prośbę Sekretarza Episkopatu Polski biskupa Bronisława Dąbrowskiego skierowaną do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie<sup>54</sup>. Ostatecznie wręczenie decyzji o przekazaniu mienia kościelnego odbyło się w dniu 9 marca 1972 r.<sup>55</sup> Podobna uroczystość w Grodkowie miała miejsce 12 maja tego roku<sup>56</sup>.

Sprawa uwłaszczenia Kościoła rzymskokatolickiego przez ustawę z dnia 23 czerwca 1971 r. była motywem przewodnim Konferencji Biskupów Ziemi Zachodnich, która odbyła się we Wrocławiu 18 marca 1972 r.<sup>57</sup>

Do 29 listopada 1973 r. w części diecezji opolskiej należącej do województwa katowickiego złożono 30 wniosków o zwrot nierucho-

<sup>51</sup> Pismo z dnia 23 września 1972 r., ADO, nr 3500/72/L.

<sup>52</sup> Pismo z dnia 12 października 1972 r., ADO, nr 3739/72.

<sup>53</sup> Pismo z dnia 26 października 1971 r., ADO, nr Wz. 9-90/8/71.

<sup>54</sup> Pismo przewodniczącego WRN w Opolu do biskupa Jopa z dnia 30 października 1971 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>55</sup> Pismo przewodniczącego WRN w Opolu do biskupa Jopa z dnia 1 marca 1971 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>56</sup> Pismo Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Grodkowie z dnia 28 kwietnia 1972 r., ADO, nr Wz.601/299/Gr/64.71.

<sup>57</sup> Program posiedzenia Księży Biskupów Ziemi Zachodnich, Wrocław 18 marca 1972 r., ADO, bez nru i sygn.



mości współużytkowanych oraz 11 wniosków o zwrot nieruchomości z budynkami sakralnymi i niesakralnymi. Nie złożono żadnych wniosków o zwrot działek rolnych. W 16 przypadkach wnioski dotyczące nieruchomości współużytkowanych zostały przez Wydział ds. Wyznań zaopiniowane pozytywnie (12 – w całości, 4 – w części), 14 zaś negatywnie. Spośród wniosków o zwrot nieruchomości z budynkami sakralnymi i niesakralnymi pozytywnie zaopiniowano tylko 3, a w stosunku do pozostałych 8 negatywnie. Na szczelbu wojewódzkim kuria opolska wycofała 13 wniosków poprzez wyrażenie zgody na negatywną opinię Wydziału ds. Wyznań. Na posiedzeniu w Urzędzie do Spraw Wyznań w Warszawie rozpatrzono pozostałych 9 wniosków. Dwa spośród nich załatwiono pozytywnie, 1 w części pozytywnie, a w części przekazano do dalszego rozpatrzenia, 5 przekazano do dalszego rozpatrzenia w całości, a 1 wycofano.

W części diecezji opolskiej należącej do województwa częstochowskiego złożono jedynie 4 wnioski dotyczące nieruchomości z budynkami sakralnymi i niesakralnymi. W stosunku do 2 z nich Wydział ds. Wyznań wydał opinię pozytywną, a 2 pozostałe zaopiniował negatywnie. Wnioski zaopiniowane negatywnie zostały wycofane na szczelbu wojewódzkim przez kurię opolską. W części diecezji obejmującej teren Opolszczyzny złożono 75 wniosków dotyczących nieruchomości współużytkowanych, 107 odnoszących się do nieruchomości z budynkami sakralnymi i niesakralnymi oraz 92 mających za przedmiot działki rolne. Wnioski o nieruchomości współużytkowane zostały przez Wydział ds. Wyznań w większości zaopiniowane pozytywnie (44 – w całości, 12 – w części). Natomiast negatywnie zaopiniowano większość (tj. 76) wniosków mających za przedmiot nieruchomości z budynkami sakralnymi i niesakralnymi. Jedynie 31 z nich zostało zaopiniowanych pozytywnie. Natomiast w odniesieniu do wniosków o działki rolne Wydział ds. Wyznań wydał 23 opinie w całości pozytywne oraz 5 pozytywnych częściowo. Warunkowo pozytywnie (o ile będzie wolna ziemia) zaopiniowano 25 wniosków. Negatywnie zaopiniowano 39 wniosków. Na szczelbu wojewódzkim kuria wycofała 94 wnioski o przekazanie nieruchomości oraz 39 wniosków o działki rolne, wyrażając zgodę na negatywną opinię Wydziału ds. Wyznań. Na szczelbu krajowym w Urzędzie do Spraw Wyznań

nie wycofano już żadnego wniosku. Jeden natomiast wniosek odesłano do ponownego rozpatrzenia na szczeblu wojewódzkim. Dotyczył on kościoła parafialnego pw. Świętej Rodziny w Branicach w powiecie głubczyckim<sup>58</sup>.

Mimo częściowego rozwiązania palącego problemu zwrotu nieruchomości koegzystencja Kościoła katolickiego i władz partyjno-państwowych na Śląsku Opolskim nie była wolna od trudności. Pismo wikariusza generalnego kurii opolskiej biskupa Wacława Wyciska do Sekretarza Episkopatu Polski biskupa Bronisława Dąbrowskiego z dnia 2 czerwca 1975 r.<sup>59</sup> zawiera informację o zburzeniu przez władze prywatnej kapliczki we wsi Brzezinka (parafia Kozłów) w powiecie gliwickim. Mimo iż kapliczka postawiona była w pasie drogowym i odpowiednie organy mogły mieć podstawę prawną do żądania jej usunięcia, ich sposób postępowania w tej sprawie był całkowicie sprzeczny z obowiązującymi przepisami (nie wydano pisemnej decyzji, nie umożliwiono zainteresowanemu wniesienia odwołania, stosowano groźby).

Do parafii św. Michała w Gliwicach Okręgowa Dyrekcja Inwestycji Miejskich zwróciła się z prośbą o umożliwienie budowy na niewielkim placu przykościelnym kolektora sanitarnego. Zgoda rządcy parafii wiązałyby się z rezygnacją z planowanej rozbudowy świątyni, a także poważnie ograniczyłyby dostęp wiernych do samego kościoła. Wobec prośby proboszcza o przeniesienia kolektora kilka metrów poza teren kościelny ODIM zakomunikowała parafii, iż w razie niewyrażenia zgody na zajęcie placu kościelnego złożony zostanie wniosek do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej o wydanie decyzji na przymusowe wywłaszczenie<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Sumaryczny wykaz sposobu załatwienia wniosków o zwrot nieruchomości kościelnych w diecezji opolskiej z dnia 29 listopada 1973 r., ADO, bez nru i sygn.

<sup>59</sup> Pismo z 2 czerwca 1975 r., ADO, nr 1978/75.

<sup>60</sup> Tamże.

6. PROBLEMY ZWIĄZANE Z PRZEJMOWANIEM  
ŚWIĄTYŃ EWANGELICKICH NA OPOLSZCZYŹNIE

Na Śląsku Opolskim wyznaniem dominującym był zawsze katolicyzm. Według spisu z 1933 r. katolików było 88,9%, protestantów zaś nie więcej niż 10,2%<sup>61</sup>. Najwięcej protestantów mieszkało w archidiecezji kluczborskiej, położonej w północno-wschodniej części Opolszczyzny. W 1929 r. liczył on 28 544 katolików i 31 971 protestantów, głównie członków ewangelickiego Kościoła unijnego oraz niezależnych luteran, staroluteran, adwentystów i baptystów. Poza okręgiem kluczborskim najwięcej protestantów miały dekanaty graniczące ze sprostestantyzowanym powiatem brzeskim, czyli dekanat niemodliński (około 29%) i dekanat grodkowski (około 26%). Przynajmniej 10% ludności protestanckiej liczyły dekanaty: prudnicki (17,2%), opolski (11,3%), gliwicki (10%), kietrzański (10%), głubczycki (10,2%) i nyski (10,3%). Poniżej 10% protestantów liczyły dekanaty: Olesno (9,6%), Dobrodzień (8,8%), Bytom (8,2%), Siołkowice (8%), Zabrze (6,9%), Paczków (6,9%), Otmuchów (6,2%), Głogówek (6%), Racibórz (5,8%), Strzelce Opolskie (5,7%), Koźle (4,8%), Branice (4,1%), Pyskowice (3,6%), Głuchołazy (3,6%), Skoroszyce (3,1%), Prószków (2,9%), Toszek (2,4%), Ujazd Śląski (2,2%), Krapkowice – dawny dekanat strzelecki (2,2%), Tworków (1,4%), Biała (1,2%), Gościęcín (1,2%) i Łany (0,9%). Na terenie archidiecezji kluczborskiej w 1927 r. było 28 kościołów protestanckich i 6 kaplic. Działało tam 14 parafii ewangelickich i duszpasterzowało 16 pastorów. W samym Kluczborku mieszkał superintendent (zwierzchnik protestanckiej diecezji kluczborskiej), a przy miejscowym szpitalu był dom diakonis, zwany „Betanią”. Na pozostałym terytorium Śląska Opolskiego były 52 świątynie ewangelickie, przy których istniały siedziby pastorów, 17 kościołów obsługiwanych *ex currendo* oraz 17 kaplic i 4 oratoria. W Miechowicach znajdował się

<sup>61</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich na Śląsku Opolskim*, Opole 1985, s. 10.

dom diakonis, które zajmowały się wychowywaniem sierot, a także opieką nad chorymi<sup>62</sup>.

Po 1945 r. na Opolszczyźnie nastąpiła radykalna zmiana proporcji dominujących wyznań. Na skutek działań wojennych oraz późniejszych wysiedleń ludności niemieckiej ziemię śląską opuściło około 90% protestantów. Dwa lata po zakończeniu wojny na terenie Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego liczbę ich oceniano na około 15 tys.<sup>63</sup>, czyli dziesięciokrotnie mniej niż w 1939 r.<sup>64</sup> Po wojnie protestanci żyli w diasporze, wyjeżdżali do RFN w ramach akcji tzw. łączenia rodzin, często przechodzili do innych wspólnot religijnych, zwłaszcza do Świadków Jehowy i Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego.

Do zmienionej sytuacji musiano dostosować struktury organizacyjne Kościoła ewangelickiego na Opolszczyźnie. W 1952 r. terytorium Śląska Opolskiego zostało włączone do ewangelickiej diecezji katowickiej. W miejsce 5 przedwojennych superintendentur ewangelickiego Kościoła unijnego nie powstała żadna niezależna diecezja<sup>65</sup>.

Gdy na mocy postanowień międzynarodowych Polska otrzymała w 1945 r. nowe tereny na zachodzie i północy, cały majątek znajdujący się na tym terenie przeszedł na własność państwa. Dotyczyło to także własności kościelnej. Ustawa o mieniu porzuconym i opuszczonym z dnia 6 maja 1945 r., regulująca całokształt spraw majątkowych na Ziemiach Odzyskanych<sup>66</sup>, dopuszczała jednakże możliwość przenoszenia własności niemieckiego Kościoła rzymskokatolickiego na Kościół w Polsce<sup>67</sup>. Sprawę mienia gmin wyznaniowych ewangelickiego Kościoła unijnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych regulował natomiast okólnik nr 55 Ministerstwa Administracji Publicznej z dnia 19 października 1945 r. Dokument ten stwierdzał, iż majątek kościołów prawnie uznanych przed dniem 1 września 1939 r.

<sup>62</sup> Tamże, s. 11-17.

<sup>63</sup> Tamże, s. 18.

<sup>64</sup> A. Sitek, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945-1965*, „Nasza Przeszłość”, 22(1965), s. 99.

<sup>65</sup> Tamże, s. 20.

<sup>66</sup> Dz. U. nr 17, poz. 97.

<sup>67</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 22.

nie może być uważany za mienie opuszczone i stanowi nadal własność tych kościołów. Majątki innych wspólnot ewangelickich, nieuznanych prawnie w momencie wybuchu II wojny światowej i niefunkcjonujących w momencie wydania okólnika jako odrębne organizacje wyznaniowe, stanowiły mienie poniemieckie i podlegały zarządowi państwowemu<sup>68</sup>. Zgodnie z tym zarządzeniem świątynie ewangelickie na Opolszczyźnie stały się mieniem poniemieckim, będącym pod zarządem państwowym. Polski Kościół ewangelicko-augsburski nie mógł więc liczyć na uzyskanie prawa własności do świątyń protestanckich, mimo iż z pewnością miał do tego moralne prawo.

Polacy przybywający ze wschodu oprócz gospodarstw i domów przejmowali także opuszczone i często bardzo zdewastowane kościoły poprotestanckie, jednak w większości przypadków nie odbywało się to samowolnie. Terenowe organy władzy państwowej z własnej inicjatywy lub w odpowiedzi na prośbę zainteresowanych wiernych zalecały obejmować opuszczone ewangelickie kościoły i kaplice, pragnąc w ten sposób pozbyć się często zabytkowych obiektów sakralnych wymagających kosztownej i pracochłonnej konserwacji. Czasem w imieniu repatriantów same interweniowały u swych zwierzchników, starając się uzyskać decyzję przekazania kościoła (np. w Kotlarni, Mikulczycach, Zawadzkiem)<sup>69</sup>.

Po ustanowieniu w Opolu władzy kościelnej zezwalała ona na przejmowanie przez katolików tylko tych świątyń poprotestanckich, które do jej dyspozycji stawały władze państwowe lub gdy wyrażały one zgodę na przejęcie obiektu. Podkreślano także, iż świątynie takie obejmowano nie na stałe, lecz tylko „na używanie” – kwestie własnościowe miały być ostatecznie uregulowane w przyszłości<sup>70</sup>. Kościoły przejmowano nie bezpośrednio od ewangelików – zgodnie bowiem z prawem nie należały do nich – lecz od polskich władz państwowych.

---

<sup>68</sup> Okólnik podawał, że dotyczyło to następujących kościołów: „b. Kościoła ewangelickiego augsburskiego i helweckiego wyznania, b. Kościoła staroluterskiego, b. Kościoła unijnego i b. Kościoła unijnego na Górnym Śląsku”.

<sup>69</sup> A. Sitek, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie*, s. 99-100.

<sup>70</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 28-29.

W dniu 29 października 1945 r. ks. Karol Klus, duszpasterz ewangelicko-augsburskiej parafii w Kluczborku, później konsenior diecezji katowickiej, wniósł do administratora apostolskiego Opolszczyzny ks. Bolesława Kominka prośbę, by katolicy objęli w czasowe użytkowanie kościoły protestanckie powiatu kluczborskiego i tym samym uchronili od całkowitego zniszczenia<sup>71</sup>. W ten sposób w ręce katolickie przeszło około 40 kościołów protestanckich<sup>72</sup>.

Sprawę przejmowania kościelnych majątków poewangelickich w nowy sposób uregulował dekret Prezydenta z dnia 19 września 1946 r. o zmianie dekretu Prezydenta RP z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Mocą tego dekretu parafie różnych odłamów protestanckich na tzw. Ziemiach Zachodnich i Północnych zostały automatycznie włączone do Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Ponadto Kościół ten stawał się spadkobiercą wszystkich kościołów protestanckich w przeszłości istniejących i działających na Ziemiach Odzyskanych<sup>73</sup>. Nie stawał się jednak prawnym użytkownikiem tej części majątku poprotestanckiego, która przed wydaniem dekretu znajdowała się w faktycznym posiadaniu katolików lub nie została przez ewangelików przejęta i zagospodarowana<sup>74</sup>.

Dekret z 19 września 1946 r. wszedł w życie 1 grudnia tegoż roku. Od tego dnia władze kościelne w Opolu nie zezwalały na przejmowanie opuszczonego mienia poewangelickiego bez określenia, w czyjej gestii znajdował się dany obiekt. W przypadku świątyń opuszczonych i niezagospodarowanych przez protestantów zwracano się do władz państwowych. Tak przejęto bardzo już zdewastowane kościoły w Głuchołazach (1947), Grotowicach (1947), Jankowicach Wielkich (1952), Jeszkotłach (1953), Miechowej (1958), Młodoszowicach (1959), Olszynie (1947), Przylesiu Brzeskim (1959), Wawrzyszowie (1947), Wojnowicach koło Głubczyc (1948), Rożnowie (1971)

---

<sup>71</sup> Pisma ks. Klusa do biskupa Bolesława Kominka, ADO, nr 29/45 i 14/46, sygn. V.H.III-11.

<sup>72</sup> A. Sitek, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie*, s. 99.

<sup>73</sup> Dz. U. nr 54, poz. 17.

<sup>74</sup> Takich kościołów było dużo, około 1/3 stanu sprzed wojny. W większości uległy dewastacji i zostały rozebrane.

i w Mokrem (1982)<sup>75</sup>. W sprawach tych zasięgnięto także opinii Kościoła ewangelickiego.

Stan taki przetrwał aż do uchwalenia przez Sejm PRL w dniu 23 czerwca 1971 r. ustawy, która w sposób ostateczny regulowała kościelne sprawy majątkowe na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Zgodnie z tą ustawą Kościół rzymskokatolicki nabył prawa do wszystkich świątyń będących w jego posiadaniu, wliczając w to także obiekty poewangelickie przejęte czasowo tylko w używanie. Podobne prawa nabyły także wszystkie inne wyznania niekatolickie uznane przez państwo na Ziemiach Zachodnich i Północnych<sup>76</sup>.

Procesowi przejmowania przez katolików kościołów protestanckich towarzyszyły napięcia i konflikty międzywyznaniowe. Szczególnie obfitował w nie okres od końca lat 40. i początku 50. do 1972 r. Kościół ewangelicko-augsburski wchłonął na mocy dekretu z dnia 19 września 1946 r. wspólnoty ewangelicko-unijne i przystąpił do organizowania własnych struktur na Ziemiach Zachodnich<sup>77</sup>. Ośrodki ewangelickie wzmożyły działalność duszpasterską dotąd bardzo zaniedbaną, a także rozpoczęły starania o przejęcie wolnych kościołów protestanckich i odzyskanie świątyń zajętych już i użytkowanych przez katolików<sup>78</sup>.

Przedmiotem najdłuższego sporu był kościół pw. św. Teresy w Wołczynie, samowolnie zajęty przez osiadłych w mieście repatriantów, których duszpasterzem był ks. Karol Folt, kapłan diecezji łuckiej. Wprawdzie świątynia nie była objęta przez protestantów, ale przez jej zajęcie naruszono niepisaną ugodę pomiędzy pastorem Klusem, reprezentującym na Opolszczyźnie duchowieństwo protestanckie, a katolikami rejonu kluczborskiego, w której szczegółowo uzgodniono tryb przejmowania świątyń ewangelickich<sup>79</sup>. Administrator apostolski Śląska Opolskiego ks. Bolesław Kominek podjął starania, aby kościół ten zwrócono jak najszybciej ewangelikom, jednak z powodu zdecydowanego oporu grupy wołczyńskich repatriantów

<sup>75</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 33-34.

<sup>76</sup> A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1971, s. 55.

<sup>77</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 57.

<sup>78</sup> Tamże, s. 62.

<sup>79</sup> Tamże, s. 70-71.

skupionej wokół ks. Folta okazało się to niewykonalne. Wobec faktycznego posiadania świątyni przez katolików i braku możliwości przekazania jej protestantom katolickie władze kościelne zwróciły się do Ministerstwa Administracji Publicznej o jej definitywny przydział<sup>80</sup>. Ewangelicy, pragnąc odzyskać kościół, wielokrotnie interweniowali u władz państwowych i w kurii opolskiej, jednak bez powodzenia. Sąd Powiatowy w Kluczborku, rozpoznający tę sprawę w dniu 18 sierpnia 1955 r., oddalił roszczenia strony ewangelickiej. Dnia 22 lutego 1963 r. parafia ewangelicka w Wołczynie wniosła skargę do Stolicy Apostolskiej, domagając się zwrotu „mienia ewangelickiego zabranego przez rzymsko-katolików”<sup>81</sup>. Biskup opolski Franciszek Jop w dniu 2 sierpnia 1963 r. skierował do Ojca Świętego pismo wyjaśniające<sup>82</sup>. Sprawę wołczyńską ostatecznie zakończyło wejście w życie ustawy o majątkach kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych z 23 czerwca 1971 r., na mocy której sporna świątynia przeszła na własność parafii rzymskokatolickiej. Konflikty o mniejszym natężeniu miały miejsce także w Bytomiu<sup>83</sup> i w Gliwicach, gdzie katolicy przekazali ewangelikom kościół pw. św. Jacka<sup>84</sup>.

Po Soborze Watykańskim II dało się odczuć na Opolszczyźnie wyciszenie niesnasek międzywyznaniowych. Podejmowano także próby ułożenia wzajemnych stosunków w duchu chrześcijańskim. W szczególny sposób daje się to zauważyć od momentu objęcia posługiwania pasterskiego przez następcę biskupa Jopa biskupa Alfonsa Nossola<sup>85</sup>.

Nie wszystkie opuszczone kościoły protestanckie zostały przejęte przez katolików w latach powojennych. Przeciwnie, ogromna ich większość pozostała nadal w rękach protestantów. Podanie ścisłej liczby świątyń przejętych przez katolików jest obecnie niezwykle trudne, ponieważ niektóre kościoły tylko przez pewien czas pozostawały w dyspozycji katolików, potem zaś zostały zwrócone. O prze-

<sup>80</sup> Pisma władz kościelnych do MAP, ADO, sygn. V.H.III-90/46, III-V.H.-166/48.

<sup>81</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 75.

<sup>82</sup> Pismo biskupa Jopa do Stolicy Świętej, ADO, sygn. V.H.III-3/63.

<sup>83</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 76-79.

<sup>84</sup> Tamże, s. 79-85.

<sup>85</sup> Biskup A. Nossol został mianowany ordynariuszem diecezji opolskiej w 1977 r.



jęcie innych czyniono starania, które nie zawsze zostały uwieńczone sukcesem. Jeszcze inne zostały przekazane ewangelikom bądź – z czasem – opuszczone. W sumie polscy protestanci objęli około 40 z ponad 120 istniejących przed ostatnią wojną na Opolszczyźnie świątyń i kaplic ewangelickich, natomiast w rękach rzymskich katolików ostatecznie pozostało 29 kościołów i kaplic, czyli mniej niż 1/4 ogólnego stanu<sup>86</sup>.

Wiele nieprzejętych kościołów poprotestanckich zostało całkowicie zniszczonych i w konsekwencji rozebranych. W ten sposób przestało istnieć wiele pięknych i stosunkowo nowych świątyń, m.in. w Branicach, Głogówku, Głubczycach, Goświnowicach, Graczach, Kietru, Kobieli, Koźlu, Mieszkowicach, Molnie, Moszczance, Nysie, Osieku, Osowcu, Pomorzowicach, Prudniku, Raciborzu, Rudzińcu, Skorogoszczy, Szybowicach, Tłustorębach, Zabrze i Zagwiździu. Niektóre ze świątyń zostały przekazane na cele publiczne; np. w kościele w Tułowicach urządzono halę sportową, w Białej zaś warsztaty i magazyn. Niszczyły opuszczone świątynie w Rozumicach, Sławięcicach, Bodzanowicach, Ligocie Dolnej i Rozwadzy. Kościoły w Miechowej, Kostowie, Przylesiu Brzeskim i Rożnowie uratowano od rozbiórki, przekazując je ich parafiom katolickim pod warunkiem dokonania kapitalnego remontu. Świątynie w Walidrogach i Strzelcach Opolskich zostały przez protestantów sprzedane katolikom i przez tych ostatnich odbudowane<sup>87</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W stosunkach z przedstawicielami władzy państwowej biskup Franciszek Jop kierował się realizmem, mądrością życiową i doświadczeniem zdobytym podczas wieloletniej służby Kościołowi. Starał się nie narażać niepotrzebnie Kościoła na szykany władz. Wykazywał

<sup>86</sup> A. Sitek, *Przejmowanie kościołów ewangelickich*, s. 6-7.

<sup>87</sup> Tamże, s. 32.

jednocześnie stanowczość i konsekwencję w obronie prawdy i słuszności. Osobiście wolny od przywiązania do spraw materialnych, dostrzegając konieczność zabezpieczenia Kościołowi opolskiemu doczesnych środków do realizacji jego misji. Na konferencji dziekanów, która odbyła się w końcu 1965 r., powiedział: „Kościół nie chce być państwem w państwie. Kościół będzie zawsze istniał w różnych ustrojach, bo jest wieczny i od nich niezależny. W każdym ustroju ma prawo do istnienia i działania. Nigdy nie chce stwarzać państwu trudności, ale musi się bronić, gdy jest zagrożony”<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> J. Mikołajec, *Pasterz*, s. 65.

TADEUSZ STANISŁAWSKI

## NOWE REGULACJE DOTYCZĄCE DAROWIZN NA CELE KOŚCIELNE

Darowizny są podstawowym środkiem wspierania przez wiernych działalności kościołów i związków wyznaniowych. Jednak tylko część z nich ma korzystny dla podatnika wymiar finansowy w postaci możliwości skorzystania z ulg i zwolnień podatkowych. Takie tylko darowizny będą przedmiotem niniejszego opracowania. Dotyczy to zarówno darowizn przekazywanych na mocy ustaw podatkowych, jak i ustaw o stosunku państwa do kościołów i związków wyznaniowych oraz pomniejszenia podatku o kwoty przekazane organizacjom pożytku publicznego. Regulacje prawne dotyczące tej części prawa podatkowego ulegają ostatnio zmianom, a przyjmowane rozwiązania trudno uznać za stabilne i jednoznaczne. Nie służy to ani budowaniu pewności prawa po stronie podatników, ani tym bardziej stabilizacji w tym zakresie dobrych stosunków między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi. W sytuacji prawnej wyznaczonej obecnie przez znowelizowane ustawy o podatkach dochodowych od osób fizycznych<sup>1</sup> i prawnych<sup>2</sup> oraz przez zupełnie nową ustawę o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie<sup>3</sup> widoczne są istotne

---

<sup>1</sup> Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, Dz. U. z 2000 r., nr 14, poz. 176 – tj. z późn. zm. (dalej: updf).

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych, Dz. U. z 2000 r., nr 54, poz. 654 – tj. z późn. zm. (dalej: updp).

<sup>3</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, Dz. U. nr 96, poz. 873 (dalej: ustawa o wolontariacie).

zmiany, część jednak przepisów – pomimo zawirowań na etapie parlamentarnych projektów nowelizacji – wykazała się trwałością.

### 1. DARZYŃCY

Dokonującymi darowizn wspierających działalność Kościoła mogą być zarówno podatnicy podatku dochodowego od osób fizycznych, jak i od osób prawnych, opłacający te podatki na zasadach ogólnych. O zaliczeniu konkretnego podmiotu do tej grupy decydują odpowiednio podatek dochodowy od osób prawnych (upd) i podatek dochodowy od osób fizycznych (updf). W razie wspólnego opodatkowania małżonków podatkiem dochodowym od osób fizycznych każde z nich odlicza kwoty dokonanych darowizn od swojego dochodu (art. 6 ust. 2 updf).

### 2. CELE DOKONYWANYCH DAROWIZN

Spośród obszernego katalogu celów darowizn preferowanych przez ustawodawcę do końca 2003 r. i wymienianych w ustawach o podatkach dochodowych od osób fizycznych i prawnych obecnie pozostały tylko dwa. Wśród nich jest cel kultu religijnego (art. 18 ust. 1 pkt 7 upd<sup>4</sup> oraz art. 26 ust. 1 pkt 9 lit. b). Przepis ten stanowi, że podstawę opodatkowania podatkiem dochodowym od osób odpowiednio prawnych lub fizycznych stanowi dochód po odliczeniu darowizn na cele kultu religijnego. W tym przypadku nie zmieniła się również szeroko pojęta definicja celów kultu religijnego. Jako darowizny na ten cel rozumie się „środki przeznaczone dla kościołów, związków religijnych i kościelnych osób prawnych”<sup>5</sup>. Drugi cel (a właściwie ich grupę) stanowi sfera zadań publicznych określonych w art. 4 ustawy o wolontariacie (art. 18 ust. 1 upd oraz art. 26 ust.

<sup>4</sup> Zmiana wprowadzona nowelizacją upd. Dz. U. z 2003 r., nr 202, poz. 1957.

<sup>5</sup> Wykładnia Ministerstwa Finansów zawarta w piśmie okólnym z dnia 31 października 1995 r., PO 2/11-01573/95, Biuletyn Skarbowy 1995/4/14.

1 pkt 9 lit. a updf)<sup>6</sup>. Obszerny ich katalog zawiera 24 pozycje<sup>7</sup>. Wydaje się być bardzo istotne, iż na mocy art. 4 ust. 2 ustawy o wolonta-

<sup>6</sup> Zmiana wprowadzona nowelizacją updf. Dz. U. z 2003 r., nr 202, poz. 1956.

<sup>7</sup> Art. 4 ust. 1: „Sfera zadań publicznych, o której mowa w ustawie, obejmuje zadania w zakresie:

- 1) pomocy społecznej, w tym pomocy rodzinom i osobom w trudnej sytuacji życiowej oraz wyrównywania szans tych rodzin i osób;
- 2) działalności charytatywnej;
- 3) podtrzymywania tradycji narodowej, pielęgnowania polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej;
- 4) działalności na rzecz mniejszości narodowych;
- 5) ochrony i promocji zdrowia;
- 6) działania na rzecz osób niepełnosprawnych;
- 7) promocji zatrudnienia i aktywizacji zawodowej osób pozostających bez pracy i zagrożonych zwolnieniem z pracy;
- 8) upowszechniania i ochrony praw kobiet oraz działalność na rzecz równych praw kobiet i mężczyzn;
- 9) działalności wspomagającej rozwój gospodarczy, w tym rozwój przedsiębiorczości;
- 10) działalności wspomagającej rozwój wspólnot i społeczności lokalnych;
- 11) nauki, edukacji, oświaty i wychowania;
- 12) krajoznawstwa oraz wypoczynku dzieci i młodzieży;
- 13) kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i tradycji;
- 14) upowszechniania kultury fizycznej i sportu;
- 15) ekologii i ochrony zwierząt oraz ochrony dziedzictwa przyrodniczego;
- 16) porządku i bezpieczeństwa publicznego oraz przeciwdziałania patologiom społecznym;
- 17) upowszechniania wiedzy i umiejętności na rzecz obronności państwa;
- 18) upowszechniania i ochrony wolności i praw człowieka oraz swobód obywatelskich, a także działań wspomagających rozwój demokracji;
- 19) ratownictwa i ochrony ludności;
- 20) pomocy ofiarom katastrof, klęsk żywiołowych, konfliktów zbrojnych i wojen w kraju i za granicą;
- 21) upowszechniania i ochrony praw konsumentów;
- 22) działań na rzecz integracji europejskiej oraz rozwijania kontaktów i współpracy między społeczeństwami;
- 23) promocji i organizacji wolontariatu;
- 24) działalności wspomagającej technicznie, szkoleniowo, informacyjnie lub finansowo organizacje pozarządowe oraz podmioty, o których mowa w art. 3 ust. 3, w zakresie określonym w pkt 1-23”.

riacie istnieje możliwość rozszerzenia tego ustawowego katalogu w drodze rozporządzenia Rady Ministrów.

### 3. ADRESACI DAROWIZN (OBDAROWANI)

Adresatami darowizn na cele kultu religijnego mogą zatem być kościelne osoby prawne oraz jednostki nieposiadające takiej osobowości. Ograniczeniem w przypadku darowizn pieniężnych może być w takim wypadku wymóg posiadania rachunku bankowego. Obdarowanymi nie mogą też być – przede wszystkim – żadne osoby fizyczne, jak też osoby prawne oraz jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej, a prowadzące działalność gospodarczą, polegającą na wytwarzaniu wyrobów przemysłu elektronicznego, paliwowego, tytoniowego, spirytusowego, winiarskiego, piwowarskiego, a także pozostałych wyrobów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej 1,5%, oraz wyrobów z metali szlachetnych albo z udziałem tych metali, albo handlu tymi wyrobami<sup>8</sup>.

Darowizna na cele pożytku publicznego musi być przekazana organizacjom, o których mowa w art. 3 ust. 2 i 3 tej ustawy, prowadzącym działalność pożytku publicznego w sferze zadań publicznych określonych w tej ustawie. Art. 3 ust. 3 pkt 1 umożliwia prowadzenie działalności pożytku publicznego również osobom prawnym i jednostkom organizacyjnym działającym na podstawie przepisów o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, o stosunku Państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych oraz o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jeżeli ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego.

Taka regulacja stwarza możliwość wystąpienia kościelnych osób prawnych i innych jednostek organizacyjnych jako adresatów darowizn z obu obowiązujących tytułów.

---

<sup>8</sup> Art. 26 ust. 5 updf.

#### 4. PRZEDMIOT DAROWIZNY

W praktyce najpowszechniejszym przedmiotem dokonywanych darowizn są środki pieniężne. Jak wynika jednak pośrednio z art. 26 ust. 7 updf i art. 18 ust. 1c updp, przedmiotem darowizny mogą być też inne rzeczy lub prawa rzeczowe. Wtedy jednak zachodzi konieczność podania ich wartości uwzględniającej należny podatek od towarów i usług (VAT), jeśli są nim objęte. Wartość taka może być zakwestionowana przez organa podatkowe i ostatecznie ustalona przez powołanego w tym celu biegłego. Procedura taka wydaje się jednak niecelowa w przypadku osób fizycznych i ich limitu kwotowego darowizn – 350 zł. Koszty całej operacji łatwo mogą przekroczyć wartość przedmiotu sporu.

#### 5. KWOTY DAROWIZN

Od 2004 r. zmianie uległy zarówno limity darowizn podlegających odliczeniom od podstawy opodatkowania, jak i zróżnicowany został mechanizm ich obliczania. Podatnicy podatku dochodowego od osób prawnych mogą odliczyć darowizny w wysokości do 10% dochodu. Limit ten jest jednakowy w odniesieniu do darowizn na cele kultu religijnego, jak i na rzecz organizacji pożytku publicznego. Jak już wspomniano, podatnik chcący wesprzeć działalność Kościoła, może skorzystać z jednej lub z obydwóch możliwości. W takim jednak wypadku ma zastosowanie ogólny limit zawarty w dodanym ust. 1a art. 18 updp, ustalający całkowitą łączną kwotę możliwych odliczeń również na 10% dochodu.

Zdecydowanie bardziej radykalne zmiany ustawodawca wprowadził do ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych. W miejsce dotychczasowego limitu procentowego (10%) wprowadzono limit kwotowy – 350 zł. Limit ten ma również podwójny charakter – odnosi się do każdego z dwóch możliwych celów darowizn, jak i do łącznej kwoty podlegającej z tego tytułu odliczeniu od podstawy opodatkowania<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Art. 26 ust. 1 pkt 9 i ust. 5 updf.

Od 2005 r. planowany jest powrót do limitu procentowego w wysokości 6% dochodu<sup>10</sup>.

## 6. DOKUMENTACJA PONIESIONYCH WYDATKÓW

Sposób dokumentowania poniesionych wydatków jest zależny od przedmiotu darowizny i analogiczny w przypadku podatników podatku dochodowego od osób prawnych i fizycznych.

Jeśli przedmiotem darowizny są pieniądze, to poniesione wydatki podlegają odliczeniu wyłącznie, jeśli są udokumentowane dowodem wpłaty na konto obdarowanego<sup>11</sup>. Niemożliwe jest zatem uwzględnienie pokwitowania obdarowanego lub dowodu wpłaty w kasie właściwej instytucji. Dodatkowo trzeba będzie w zeznaniu podatkowym wykazać kwotę darowizny, kwotę dokonanego odliczenia i dane obdarowanego (nazwę i adres)<sup>12</sup>.

Kiedy zaś przekazuje się darowiznę innego rodzaju niż pieniężną (towary, usługi itp.), wtedy wymagany jest dokument, z którego wynika wartość tej darowizny oraz oświadczenie obdarowanego o jej przyjęciu<sup>13</sup>. Oświadczenie takie (pokwitowanie) może być złożone na pisemnym oświadczeniu stron o wartości darowizny<sup>14</sup>.

## 7. DAROWIZNY NA KOŚCIELNĄ DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNO-OPIEKUŃCZĄ

Konstrukcja, warunki i podstawy prawne tego rodzaju darowizn nie uległy zmianie. Podstawą prawną nie są w tym wypadku ustawy podatkowe, ale ustawy regulujące stosunki między państwem a po-

<sup>10</sup> Druk senacki nr 812.

<sup>11</sup> Art. 18, ust. 1c updp i art. 26 ust. 7 updf.

<sup>12</sup> Druk senacki nr 812.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Ustawa o podatku dochodowym od osób fizycznych. Komentarz*, Warszawa 2004, s. 974.



szczególными kościołami i związkami wyznaniowymi, zawierające odnośne przepisy.

Warunkiem takiego odliczenia jest:

- przeznaczenie darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą prowadzoną przez kościelną osobę prawną;
- potwierdzenie tego faktu poprzez pokwitowanie odbioru;
- sprawozdanie o jej przeznaczeniu na taki cel w ciągu dwóch lat od dnia przekazania darowizny<sup>15</sup>.

Mimo stosunkowo długiej już tradycji funkcjonowania tej formy wspierania działalności kościelnej w naszym systemie prawnym (od 1989 r. w przypadku Kościoła katolickiego) wciąż pojawiają się kontrowersje i sprzeczne interpretacje. Spowodowane są one głównie tendencją ustawodawcy do regulowania wszelkich ulg i zwolnień podatkowych wyłącznie w ustawach podatkowych. Systematycznie eliminowane są z polskiego systemu prawnego istniejące wcześniej na mocy innych aktów prawnych ulgi i zwolnienia. Nie oznacza to zawsze, a właściwie wręcz prawie nigdy automatycznego inkorporowania derogowanych przepisów do ustaw podatkowych i często kończy się ostateczną ich likwidacją.

W przypadku darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą dodatkowym problemem staje się wymagany negocyjny sposób interpretacji i wykonania ustaw kościelnych<sup>16</sup>. Mimo kontrowersyjnych i nieraz sprzecznych nie tylko interpretacji, ale również wyroków Naczelnego Sądu Administracyjnego wydaje się ustalać linia poglądów w doktrynie aprobująca charakter *legis specialis* ustaw kościelnych wobec – w tym przypadku – przepisów podatkowych, a „jednostkowo poglądy odmienne [...] nie zasługują na aprobatę”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Szerzej na ten temat zob.: T. Staniłowski, *Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2001, t. 2, s. 81-91.

<sup>16</sup> Art. 4 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. nr 29, poz. 154, z późn. zm.

<sup>17</sup> A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Ustawa o podatku dochodowym*, s. 975.

## 8. POMNIEJSZENIE PODATKU O KWOTĘ WPLĄTY NA RZECZ ORGANIZACJI POŻYTKU PUBLICZNEGO

Jest to nowa instytucja w polskim prawie podatkowym, funkcjonująca od 1 stycznia 2004 r. Jej konstrukcja wychodzi naprzeciw postulatowi możliwości wspierania działalności organizacji pozarządowych częścią podatków. W niektórych krajach w ten sposób wspierana jest też działalność kościołów i związków wyznaniowych (np. Włochy, Węgry).

Instytucja ta dotyczy podatników podatku dochodowego od osób fizycznych i jest uregulowana w art. 27d updf i art. 27 ustawy o wolontariacie. W polskim porządku prawnym przybrała formę klasycznej ulgi podatkowej – można ją porównać do darowizny w całości odliczanej od podatku. Oznacza to konieczność uprzedniego poniesienia odpowiedniego wydatku, a następnie możliwość pomniejszenia o tę kwotę należnego podatku. We wspomnianych rozwiązaniach zagranicznych na ogół wystarczy wskazanie przez podatnika w rocznym rozliczeniu podatkowym wybranego beneficjenta, a obliczenie należnej kwoty i dokonanie samej wpłaty (przelewu) pomniejszającej podatek spoczywa już na organach podatkowych.

Wpłaty pomniejszającej podatek mogą dokonać podatnicy składający roczne zeznanie zgodnie z art. 45 ust. 1 updf. Wyłączono więc tym samym z takiej możliwości podatników uzyskujących dochody z pozarolniczej działalności gospodarczej i z kapitałów, a opodatkowanych jednolitą stawką 19% (oni składają roczne zeznania zgodnie z art. 45 ust. 1a updf).

Wpłata powinna być dokonana na rzecz organizacji pożytku publicznego. Warunki, jakie muszą spełniać te organizacje, są w tym wypadku identyczne jak w przypadku darowizn. Musi być ona jednak faktycznie dokonana i dopiero następnie podatnik o odpowiednią sumę pomniejsza kwotę należnego podatku lub powiększa kwotę oczekiwanego zwrotu nadpłaty. Może to być szczególnie uciążliwe, zwłaszcza w odniesieniu do podatników niekorzystających z innych ulg i odliczeń, a dotychczas rozliczanych np. przez pracodawcę lub Zakład Ubezpieczeń Społecznych.

Terminem dokonania wpłaty jest okres między 1 maja roku podatkowego a dniem złożenia zeznania podatkowego, ale nie później niż 30 kwietnia roku następnego po podatkowym<sup>18</sup>. Tak szeroko zakreślony przedział czasowy pozwala zaliczyć do sum wydatkowanych na ten cel zarówno wydatki poniesione w czasie roku podatkowego, jak i wówczas, gdy podatnikowi znana już będzie wysokość podatku należnego za dany rok. Termin zakończeniu roku podatkowego umożliwia zatem precyzyjne poznanie limitu 1% należnego podatku, ale w żadnym razie nie jest pierwszym możliwym dniem dokonywania takich wpłat. Wyjątkiem jest tutaj 1 stycznia 2004 r., kiedy to regulacje wprowadzające tę instytucję dopiero weszły w życie i w ten sposób możliwe było zakwalifikowanie wyłącznie wpłat dokonanych od 1 stycznia do 30 kwietnia 2004 r. Oczywiście nie mogą to być te same środki – raz odliczone jako darowizna, a drugi raz jako pomniejszenie podatku. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby np. kwotę darowizny przekraczającą limit 350 zł potraktować jako wpłatę tego rodzaju.

Wpłata na rzecz organizacji pożytku publicznego może pomniejszyć podatek o kwotę równą 1% tegoż. Wspomniany 1% podatku może być kwotą jednej wpłaty, sumą wpłat na rzecz jednej lub wielu organizacji. Oczywiście możliwe są wpłaty w kwotach wyższych, ale nie przynoszą one żadnych korzystnych skutków podatkowych. Przy obliczaniu wysokości 1% limitu odliczenia pomijało się grosze, a nie (jak w innych podobnych przypadkach) zaokrągliło w górę lub w dół<sup>19</sup>. Planowana jest zmiana od 2005 r., polegająca na zaokrągleniu do pełnych dziesiątek groszy w dół<sup>20</sup>.

Dokonane odliczenie należy udokumentować dowodem wpłaty na rachunek bankowy organizacji pożytku publicznego, zawierającym imię, nazwisko oraz adres wpłacającego, kwotę wpłaty i nazwę obdarowanej organizacji.

<sup>18</sup> Druk senacki nr 812.

<sup>19</sup> Art. 27d ust. 5 updf.

<sup>20</sup> Druk senacki nr 812.

\*

Podsumowując, można zauważyć kilka kierunków dokonanych ostatnio zmian:

- ograniczono limity darowizn – 350 zł, a potem 6% dochodu w przypadku podatników podatku dochodowego od osób fizycznych (w miejsce 10%, 15% lub łącznie 15% dochodu), 10% w przypadku podatników podatku dochodowego od osób prawnych (w miejsce analogicznych limitów jak w updf);

- całą grupę celów preferowanych dawniej przez ustawodawcę zastąpiono organizacjami pożytku publicznego – z koniecznością ubiegania się zainteresowanych o taki status;

- wprowadzono instytucję pomniejszania podatku o 1% dochodu, przekazany na rzecz organizacji pożytku publicznego, jednak z procedurą znacznie utrudniającą tę operację i wyraźnie dbającą bardziej o interes budżetu państwa niż wspomnianych organizacji;

- nie uregulowano *expressis verbis* statusu darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą<sup>21</sup>.

Szansą wydaje się wprowadzenie pomniejszenia podatku o 1%, choć na razie niemożliwa jest ocena skuteczności tego rozwiązania. Pozwoli ono jednak w dłuższej perspektywie zbadać wrażliwość podatników, ich umiejętność stosowania nowej procedury, a także umiejętność organizacji pożytku publicznego w docieraniu ze swoją ofertą do potencjalnych darczyńców. Być może nie jest to kres stosowania tej instytucji, czego przykładem są wspomniane kraje – np. Włochy i Węgry.

---

<sup>21</sup> Tak stało się w odniesieniu do podatków i opłat lokalnych: „Ulgi i zwolnienia podatkowe w zakresie podatków i opłat lokalnych przyznane kościołom i związkom wyznaniowym regulują odrębne ustawy” – art. 1b ust. 1 ustawy z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych, Dz. U. z 2002 r., nr 9, poz. 84 – tj. z późn. zm.

WIESŁAW BAR

## POCHODZENIE DZIECKA I WŁADZA RODZICIELSKA W PRAWIE RODZINNYM PAŃSTW ISLAMSKICH

W ostatnich miesiącach środki przekazu donosiły o przypadkach „wydobywania” Polek, żon muzułmanów, które nie tylko same znalazły się w trudnym położeniu po wyjeździe do krajów mężów, ale często pozbawione zostały dzieci. Sytuacje te wykazały brak podstawowej wiedzy kobiet na temat funkcjonowania rodziny w islamskim porządku prawa, w tym miejsca kobiety w wykonywaniu władzy rodzicielskiej nad zrodzonym dzieckiem. Ujawnione okoliczności wyjazdu i późniejsze wydarzenia wskazują, że większość kobiet jest przekonana, że w sytuacji kryzysowej, zwróciwszy się do sędziego, uzyska pomoc prawną, i nie tylko, w trybie i w zakresie funkcjonującym w znanym im kontynentalnym systemie prawa europejskiego. Tymczasem w krajach islamskich kwestie małżeńskie poddane są prawu religijnemu (*szaria't*)<sup>1</sup>. Jeśli nawet istnieje stanowiony kodeks rodzinny czy statusu osobowego, to bazuje na regułach prawa religijnego w interpretacji szkoły<sup>2</sup> obowiązującej w danym kraju, modyfikowanych nowymi okolicznościami.

---

<sup>1</sup> Naczelne miejsce prawa religijnego gwarantuje się najczęściej w konstytucjach, ale także w normach szczegółowych. Zob. np. Kodeks rodzinny Algierii – Ustawa 84/1984, art. 222.

<sup>2</sup> Na temat głównych szkół prawnych w islamie sunnickim i szyickim zob. np.: W. Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 25-30; N. J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Barcelona 2000, s. 45-81; M. S. Hajdara, *Podstawowe kierunki i szkoły prawa muzułmańskiego*, w: *Prawo muzułmańskie. Struktura i podstawowe instytucje*, Warszawa 1990, s. 62-84.

W artykule przybliżone zostaną podstawowe – wspólne – reguły z zakresu tematu, z egzemplifikacją rozwiązań w niektórych krajowych porządkach prawnych. Najczęściej odnosimy się do prawa stanowionego krajów Maghrebu, gdyż emigracja z tego regionu do Europy jest najliczniejsza i stanowi 38%<sup>3</sup>; po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej może znajdować swoje miejsce – częściej niż dotychczas – również w naszym kraju. Uwzględnimy też linię orzecznictwa w państwach Europy Zachodniej w przypadkach, gdy powód lub pozwany powoływał się na reguły prawa szarijatu dla uzasadnienia własnych roszczeń lub domagając się oddalenia skargi.

### 1. POCHODZENIE DZIECKA

U podstaw islamskiego prawa rodzinnego od czasów Proroka leży m.in. zasada liczenia pochodzenia według linii męskiej, zgodnie z patriarchalną strukturą rodziny w tym systemie prawa<sup>4</sup>. Pochodzenie może być skutkiem małżeństwa ważnie zawartego, uznania ojcostwa, ustanowienia testamentowego, małżeństwa pozornego lub wadliwego, każdego skonsumowanego małżeństwa, anulowanego zgodnie z obowiązującymi zasadami<sup>5</sup>.

Konieczne jest uznanie pochodzenia z ojca. Istnieje domniemanie prawne (*iuris tantum*), że jeśli dziecko urodzi się w czasie trwania małżeństwa albo w ograniczonym czasie po jego rozwiązaniu, to jego ojcem jest mąż kobiety albo mąż w czasie poczęcia. Domniemanie prawne odnosi się tylko do tych przypadków, w których dziecko urodziło się nie wcześniej niż 6 miesięcy od zawarcia małżeństwa, albo nie później niż 10 miesięcy od definitywnego rozwiązania małżeństwa<sup>6</sup>. Podstawą dla tego domniemania jest islamska koncepcja

<sup>3</sup> *Cien preguntas sobre el islam*. Entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camille Eid, Madrid 2003, s. 185.

<sup>4</sup> Zob. S. El Hadri, *El estatuto jurídico de la mujer en el Islam. Una situación plural*, w: *La multiculturalidad. Cuadernos de Derecho Judicial*, Madrid 2001, s. 161nn.

<sup>5</sup> Zob. np. Kodeks rodzinny Algierii – Ustawa 84/1984, art. 40.

<sup>6</sup> Tamże, art. 42-43.

dozwołonych relacji seksualnych<sup>7</sup>. Dzieci takie uznawane są za legalne, podobnie z małżonk. Jednak domniemanie może być obalone, jeśli z wnioskiem do sędziego wystąpi mężczyzna, wykazując przynajmniej jedną z okoliczności:

- poczęcie nastąpiło przed zawarciem małżeństwa, a urodzenie nastąpiło przed upływem 6. miesiąca od tego zdarzenia;
- w okresie, w którym ono mogło nastąpić, nie zamieszkiwał z matką dziecka;
- kobieta dopuściła się cudzołóstwa, w czasie do którego stosuje się domniemanie.

Sędzia po rozpatrzeniu przedstawionych środków dowodowych podejmuje decyzję co do pochodzenia dziecka.

Prawo dopuszcza uznanie za dzieci legalne także poczęte poza małżeństwem, ale wyłącznie gdy taką wolę wyrazi mężczyzna oraz istnieją fakty, które ojcostwo to potwierdzają, a przynajmniej mu nie przeczą. Oświadczenie składa mężczyzna wobec dwóch świadków. Musi to być decyzja mężczyzny. Nawet sędzia nie ma prawa ustalać jego ojcostwa. Prawo szarijatu (*szaria't*) zakazuje sędziemu wszczynanie tego typu postępowania, nawet gdy żądanie zgłasza sam zainteresowany (syn, córka) bądź reprezentujący go, bądź inna osoba mająca interes prawny. Z kolei nie może być skuteczne oświadczenie, jeśli różnica wieku między dzieckiem a deklarującym przemawiałaby za niemożliwością spłodzenia z przyczyn biologicznych albo istnieje już ustalone pochodzenie dziecka, albo urodziła je niewolnica należąca do kogoś innego.

Uznanie pochodzenia wiąże dziecko z ojcem i jego rodziną, tworzy prawo do spadkobrania, ustala prawa i obowiązki między ojcem i dzieckiem<sup>8</sup>.

Jeśli dziecko zostanie poczęte albo urodzi się poza małżeństwem, a nie zostanie uznane przez ojca, to nie ma prawa do wysuwania jakichkolwiek roszczeń względem mężczyzny – ojca biologicznego,

<sup>7</sup> G. Caputo, *Introduzione al Diritto Islamico. I concetti generali, il matrimonio e la famiglia*, Torino 1990, s. 119.

<sup>8</sup> J. L. Iriarte Ángel, *Las medidas de protección de menores procedentes de países musulmanes en territorio español*, w: *La multiculturalidad: especial referencia al Islam*, red. A. Rodríguez Benot, Madrid 2002, s. 382.

a ten nie ma zobowiązań. Prawa takie i zobowiązania, łącznie z utrzymaniem, ma wtedy wyłącznie matka dziecka.

## 2. ADOPCJA A KURATELA

W Koranie wyraźnie zakazano adopcji, w znaczeniu adopcji całkowitej – instytucji powszechnie obowiązującej m.in. w europejskim systemie prawnym<sup>9</sup>. W skutkach natomiast odpowiadają jej w islamie trzy instytucje: *kfaleh*, *wisayah* i *tabanni*.

Najpierw prawni spadkobiercy są zobowiązani do sprawowania nadzoru i utrzymania niemających rodzicielskiej opieki. Zakres podmiotów ją sprawujących bywa różnie zakresłany. W szkole hanbalijskiej uważa się, że jest to obowiązek wszystkich mających prawo do spadku, tak bliskich krewnych, jak i dalekich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. W szafickiej szkole prawnej dotyczy ojca, dziadka, każdego bez wyjątku z dwóch linii bezpośredniego pokrewieństwa. Według szkoły malickiej spadkobierca nie musi wypełniać zadań wynikających z *kfaleh*, z wyjątkiem ojca lub matki i zstępnych pierwszego stopnia.

Sprawowanie nad opuszczonymi opieki materialnej oraz edukacyjnej nie rodzi skutków znanych z adopcji, włącznie ze zmianą nazwiska i nabyciem praw dzieci uznanych za prawowite, w tym spadkowych, jak też nie tworzy przeszkody do zawarcia małżeństwa<sup>10</sup>. Instytucja *kfaleh* pełni funkcję bardzo zbliżoną do adopcji<sup>11</sup>, ale przy zachowaniu właściwych kulturze islamskiej reguł. Do zajęcia się dzieckiem opuszczonym uprawniony jest tylko muzułmanin – z zasady mężczyzna, zwany *kafil*, tylko on bowiem jest zdolny do edukacji małoletniego podopiecznego (*makfoul*) w islamie, naturalnej religii człowieka<sup>12</sup>. Niekiedy matka może być ustanowiona kuratorem, jak też może mianować kogoś innego; nigdy takich praw nie może otrzy-

<sup>9</sup> Koran, sura XXXIII, 4-5. Teksty z tłumaczenia Koranu na język polski: *Koran*, z arabskiego przeł. i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

<sup>10</sup> Tamże, w. 37.

<sup>11</sup> M. Verwilghen, J. Y. Carlier [i in.], *L'adoption internationale en Droit belge*, Bruxelles 1991, s. 18-19.



macić niemuzułmanka – żydówka lub chrześcijanka – choć zachowuje prawo strzeżenia, ochrony dziecka, na podstawie prawa naturalnego (*hadana*)<sup>13</sup>.

Według Abu Hanifah i Hanbala instytucja *kfaleh* trwa do chwili osiągnięcia przez chłopca dojrzałości płciowej, o ile cieszy się dobrym zdrowiem. Jeśli jest inaczej bądź warunki życia są trudne i nie może sam utrzymać się, to obowiązek trwa aż do ustania przyczyn uzasadniających kontynuację. Natomiast obowiązek opieki nad dziewczyną trwa aż do jej zamążpójścia, przy czym – według Malika – ustaje on nie po zawarciu kontraktu, ale po skonsumowaniu małżeństwa. Z kolei reguły szkoły szafickiej zarówno dla chłopców, jak i dziewcząt ustalają osiągnięcie dojrzałości płciowej, o ile cieszą się dobrym zdrowiem, jako momentu ustania obowiązku utrzymania. Odradza się on, jeśli podopieczny jest chory; takiego stanowiska nie podzielił jedynie Malik i jego szkoła.

Drugą instytucją służącą sprawowaniu opieki jest *wisayah*. Może być testamentowa lub sądowa (prawna). Kurator ustanowiony testamentem nazywa się *wasi*. Opiekę taką może ustanowić ojciec lub dziadek niepełnoletniego, a jej wykonawcą wezwany spoza rodziny – twierdzi się w szkołach szafickiej i hanbalickiej. Szkoły hanaficka i malicka podkreślają, iż ustanowienie tego typu opieki może nastąpić nawet wtedy, kiedy jest dziadek i inni krewni w linii prostej, jeśli wydaje się, że wskazany obcy lepiej niż jego krewni wypełni zadania wobec dziecka.

Opiekun winien być osobą o nienagannej opinii. W przypadku stwierdzenia złego prowadzenia się opiekuna szkoły hanaficka i hanbalicka przewidują wyznaczenie pomocnika (zastępcy). Jeśli obyczaje kuratora są złe, jego zachowania niemoralne, albo źle administrował majątkiem pupila (podopiecznego), to może go usunąć sędzia i w jego miejsce wyznaczyć kogoś innego. Prawy opiekun nie potrzebuje aprobaty czy deklaracji o ważności swoich aktów – uważają

<sup>12</sup> A. Rodríguez Benot, *El reconocimiento de las medidas de protección del menor en un entorno multicultural. Un estudio comparado de la eficacia extraterritorial de la adopción y de la kafala*, „Revista general del derecho”, 2000, nr 667, s. 4426-4427.

<sup>13</sup> M. Milliot, F. P. Blanc, *Introduction e l'etude du Droit Musulman*, Paris 1987<sup>2</sup>, s. 445.

szkoły hanbalicka, malicka i szaficka. Tylko szkoła hanaficka domaga się aprobaty sądowej dla aktów zbywania dóbr pupila, ale zawsze obowiązek utrzymania pozostaje przy kuratorze.

Według Abu Hanifah i Malika kurator może sam przenieść swój tytuł kurateli i odpowiedzialność na kogoś innego, nawet gdyby testator nie upoważnił go do tego wprost w testamentie.

Znana jest jeszcze inna forma – *tabanni* – tworząca silną więź, zwaną *muwaleh*, czyli „spokrewnienia się”, „upodobnienia”, co w praktyce oznacza nadanie podopiecznemu statusu przynależącego członkom rodziny, na wzór stosunku ojca do syna. Według wszystkich głównych szkół sunnickich nie daje on biorcy prawa dziedziczenia po przybranym. Podstawą takiej więzi może być kontrakt lub sądowe ustanowienie.

Do podstawowych reguł szarijatu stosuje się regulacje prawa stanowionego państw islamskich, jeśli takie istnieją. Oczywiście formy wyrażenia są różne. W marokańskiej Mudawanie np. stwierdza się, że „adopcja nie ma znaczenia prawnego, ani nie wywołuje żadnych skutków związanych z pochodzeniem”<sup>14</sup>, a w kodeksie rodzinnym Algierii wprost – „Adopcja jest zakazana przez szariat i ustawę”<sup>15</sup>. Tylko Tunezja ma prawną możliwość adopcji pełnej ze wszystkimi znanymi tej instytucji skutkami; wprowadzono ją ustawą z 4 maja 1958 r., jednak jurysprudence nałożyła ograniczenia bazujące na prawie szarijatu, a których nie przewidziano w ustawie<sup>16</sup>.

### 3. WYKONYWANIE WŁADZY RODZICIELSKIEJ

Każda grupa islamska musi mieć swojego przywódcę: „Gdy troje spośród was jest w drodze, to wyznaczcie spośród siebie przywódcę” – nakazał Mahomet<sup>17</sup>. Kierowanie rodziną przynależy do mężczyzny:

<sup>14</sup> Art. 83, par. 3.

<sup>15</sup> Art. 46.

<sup>16</sup> A. Motilla, P. Lorenzo, *Derecho de Familia Islámico. Los problemas de adaptación al Derecho español*, Madrid 2002, s. 99-100.

<sup>17</sup> An-Na'ala'i, *Rijad as-salihin*, s. 297.

„Opiekunem własnej rodziny jest mężczyzna, za którą jest on odpowiedzialny”<sup>18</sup>. Podobnie jak ze strony żony, kobiety jest mu należne pełne posłuszeństwo zgodnie z prawem szarijatu, tak samo ze strony dzieci i podopiecznych. Jednym z istotnych zadań ojca, ale także ustalonego opiekuna, jest sprawowanie dozoru oraz utrzymanie: „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi, i ze względu na to, że oni rozdają ze swojego majątku” (Koran, sura IV, 34). Mężczyzna, w przeciwieństwie do żony, ma władzę nad wiarą i przekonaniami dzieci.

Można pewnie stwierdzić, że zakres kurateli nad nieletnimi ma większe znaczenie niż w prawie rzymskim czy współczesnym zachodnim. Jeśli wykonuje ją ojciec, to jej zakres jest szerszy. Ale także prawnie ustanowiony kurator (opiekun) ma wpływ na sprawy personalne, a nie tylko majątkowe; w wykonywaniu jej jest jednak poddany przepisaniem przez ustawodawstwo nadzorowi. W sprawach personalnych może nawet prowadzić negocjacje w imieniu podopiecznego i zawierać kontrakt małżeński. W sprawach majątkowych we wszystkich aktach reprezentuje pupila, zawiera kontrakty i uczestniczy w obrocie. Gdyby taki akt podejmował pupil bez udziału kuratora, jest on nieważny, chyba że ten uzna go później. Z kolei opiekun nie może podejmować czynności, które mogłyby pogorszyć stan majątkowy pupila, np. przez donacje albo przywłaszczanie pożytków. Na zbycie majątku pupila, albo obrót zagrażający mu, opiekun musi uzyskać autoryzację sędziego, w przeciwnym razie akty (czynności) byłyby nieważne.

Tego typu ograniczenia nie dotyczą ojca wykonującego władzę rodzicielską. Obowiązuje zasada, że ma zarządzać dobrami dziecka, tak jak własnymi, dlatego czynności w tym zakresie przez niego dokonywane nie podlegają wyżej wymienionym regułom, a ewentualne wyrównania mają być dokonane w końcowym rozliczeniu.

Wydzielenie w klasycznym prawie islamu kurateli, z którą związana jest władza rodzicielska przypisana do ojca lub opiekuna oraz *hadana*, jako prawa troski o małe dziecko, związane z matką i jej rodziną, znajduje odbicie w kodeksach rodzinnych i o statusie perso-

---

<sup>18</sup> *Hadis*.

nalnym, aczkolwiek z pewnymi tendencjami ku przyznaniu prawa wykonywania władzy rodzicielskiej także przez kobietę matkę, w przypadku śmierci ojca dziecka lub jego niezdolności do jej wykonywania do czasu, kiedy takiej zdolności nie odzyska. Takie rozwiązanie zapisano w marokańskiej Mudawanie, zaznaczając, że matka będzie wówczas reprezentować dzieci w zakresie spraw osobowych, jak i majątkowych, aczkolwiek nie będzie mogła sprzedawać dóbr nieletnich dzieci bez upoważnienia sędziego<sup>19</sup>. Według kodeksu rodzinnego Algierii „ojciec jest opiekunem dzieci. Po jego śmierci wykonywanie opieki przechodzi na matkę w pełnym zakresie”<sup>20</sup>. Tunezyjski kodeks statutu osobowego – po jego reformie w 1981 r. – gwarantuje matce stanie się opiekunem w przypadku braku ojca, czego nie może zmienić ani testament ojca, ani decyzja sędziego. Natomiast w sytuacji separacji i rozwodu sędzia może przenieść opiekę na matkę, jeśli ojciec w jej wykonywaniu był niedbały bądź nadużywał, bądź – zdaniem sędziego – pełnił ją ze szkodą dla dziecka. Oprócz zwykłej troski, w zakresie ustalonym przez sędziego, matka może podejmować decyzje co do podróży i przemieszczania się dzieci, nauki i studiów oraz zarządzać ich sprawami finansowymi<sup>21</sup>.

Powolne dopuszczanie matki – w regulacjach prawnych – do wykonywania władzy rodzicielskiej nie narusza tradycyjnej instytucji kuratora testamentowego, którego może ustanowić ojciec dziecka. Taką desygnację zawsze może uchylić, nawet w swej ostatniej woli, co gwarantuje marokański kodeks Mudawana<sup>22</sup>. Prawo jego ustanowienia w formie testamentu ma także dziadek ze strony ojca, co zapisano np. w kodeksie algierskim<sup>23</sup>, dodając, że każdy desygnowany musi być muzułmaninem, dojrzałym płciowo, zdatnym do wykonania zadania, prawym i dobrym administratorem<sup>24</sup>.

W nowszych kodyfikacjach wzrasta rola sędziego – od ustanawiania opiekuna, przez nadzór nad wykonywaniem opieki, po jej zno-

---

<sup>19</sup> Art. 148.

<sup>20</sup> Art. 87.

<sup>21</sup> Art. 67.

<sup>22</sup> Art. 151.1.

<sup>23</sup> Art. 92.

<sup>24</sup> Art. 93.

szenie. Poczynając od krajów Maghrebu, zwłaszcza po reformie prawa rodzinnego Tunezji w 1961 r., zwraca się większą uwagę na ustanawianie opiekunów dla dobra dziecka. W Maroku np. kurator testamentowy musi być potwierdzony przez sędziego<sup>25</sup>, podobnie w Algierii, gdzie przewidziano, że sędzia wskazuje właściwego, jeśli testator wymienił kilku<sup>26</sup>. W przypadku gdy nie został ustanowiony opiekun testamentowy i nie ma ustawowego, sam sędzia wykonuje zadania kuratora albo ustanawia właściwą osobę<sup>27</sup>; nadzoruje wykonywanie władzy rodzicielskiej, wyrażając zgodę na akty opiekunów, w tym matki, gdy takie uprawnienia jej przyznano, jeśli mogłyby obciążyć dobra pupila albo dotyczą ich zbycia<sup>28</sup>; w sytuacjach konfliktowych może mianować specjalnych administratorów dóbr<sup>29</sup>, bada bilanse kuratora<sup>30</sup>, a w przypadku niebezpieczeństwa dla dóbr pupila może usunąć opiekuna<sup>31</sup>.

#### 4. SKUTKI REGULACJI MUŻULMAŃSKICH W EUROPEJSKIM PORZĄDKU PRAWNYM

J. Carrascosa González zestawiał następujące rozwiązania prawne, czy praktyki, jako godzące w dobro dzieci i ich prawa: 1) zakaz czy brak możliwości prowadzenia postępowania celem ustalenia ojcostwa; 2) zakaz lub brak możliwości usynawiania; 3) nadmierne ograniczenie podmiotów, które mogą dokonywać adopcji, bądź wyznaczanie zbyt krótkich okresów do ich przeprowadzania; 4) dopuszczenie tylko adopcji ograniczonej, sprowadzającej się faktycznie do prawa dziecka do utrzymania (tym bardziej tylko wyżywienia); 5) kiedy u podstaw afiliacji nie leży dobro dziecko jako zasada naczelna; 6) gdy pozwala się rodzicom na stosowanie przesadnej korekcji;

<sup>25</sup> Mudawana, art. 151.2.

<sup>26</sup> Art. 92 i 93.

<sup>27</sup> Mudawana, art. 148, 151-152.

<sup>28</sup> Mudawana, art. 148; Kodeks algierski, art. 88.

<sup>29</sup> Kodeks algierski, art. 90.

<sup>30</sup> Mudawana, art. 168; Kodeks algierski, art. 97.

<sup>31</sup> Kodeks algierski, art. 96.

7) gdy w relacjach rodzice – dzieci nie szanuje się zasady równości i dopuszcza dyskryminację z motywów płci, pochodzenia czy religii;

8) gdy ustawa arbitralnie pozbawia jednego z rodziców prawa do wykonywania władzy rodzicielskiej, do kontaktu z dzieckiem albo tak samo przekazuje sprawowanie bezpośredniej opieki nad dzieckiem bez uwzględnienia jego dobra<sup>32</sup>.

Co prawda ratyfikowane przez kraje europejskie traktaty zobowiązują je do stwarzania warunków, by przybysze mieli możliwości prowadzenia życia zgodnego ze swoją tożsamością kulturową, ale ta nie może naruszać porządku publicznego praw podstawowych<sup>33</sup>.

Pierwszym zderzeniem regulacji szarijatu i państw islamskich z europejskimi regułami prawa jest podział na dzieci legalne i nielegalne, z pozbawieniem tych drugich w pierwszym z systemów praw wynikających z pochodzenia, a nawet do wysunięcia roszczenia o jego ustalenie. Reguła ta znajduje też wyraz w jurysprudencji. Francuski Trybunał Kasacyjny w rozstrzygnięciu z 10 lutego 1993 r. uznał, że zakazy usynowienia istniejące w Algierii i Tunezji nie naruszają francuskiego porządku publicznego, chyba że dotyczą dziecka francuskiego albo obcokrajowca stale przebywającego na terytorium tego państwa<sup>34</sup>. Belgijskie trybunały uznały za sprzeczne z ich porządkiem prawnym m.in. normy prawa marokańskiego, dającego prawo wniesienia postępowania o obalenie ojcostwa tylko

---

<sup>32</sup> J. Carrascosa González, *Art. 9.4, w: Legislación de Derecho Internacional Privado. Comentada y con jurisprudencia*, red. A. Calvo Caravaca, J. Carrascosa González, Madrid 2002, s. 40-42; zob. też: J. L. Iriarte Ángel, *Las medidas de protección de menores procedentes*, s. 385.

<sup>33</sup> Zob. np. art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r., jak też komentarze: E. Relaño Pastor, *La protección internacional de las minorías religiosas*, Madrid 2003, s. 179-207; E. Zabalo Escudero, *Efectos del matrimonio y sociedad multicultural*, w: A. Calvo Caravaca, J. L. Iriarte Ángel, *Estatuto personal y multiculturalidad de la familia*, Madrid 2000, s. 13.

<sup>34</sup> Zob. *Le droit musulman de la famille et des successions à l'épreuve des ordres juridiques occidentaux. Etude de droit comparé su les aspects de droit international privé liés à l'immigration des musulmans en Allemagne, en Angleterre, en France, en Espagne, en Italie et en Suisse*, red. S. Aldeeb, A. Bonomi, Zürich 1999, s. 249-251.

mężczyźnie, domniemanemu ojcu dziecka<sup>35</sup>, oraz zakazujące uznawania dzieci naturalnych<sup>36</sup>.

Natomiast instytucja *hadana* jako jedna z form opieki nad dzieckiem, analogiczna do przewidzianych w systemach prawa państw europejskich, była akceptowana bardzo wcześnie, np. w wyrokach niemieckich sądów wydanych już w połowie lat 60., a później także francuskich<sup>37</sup>, jednak nie we wszystkich elementach. Sprzeczne bowiem z prawem do wolności religijnej są regulacje, które pozbawiają matkę prawa do jej sprawowania z powodu wyznawania innej religii niż islamska albo z motywu bezwyznaniowości<sup>38</sup>. Już wcześniej, bo 15 maja 1984 r., paryski sąd wyższej instancji uznał, że matka dziecka, którego ojcem był Marokańczyk, chrzcząc je, nie naruszyła francuskiego porządku prawnego ani praw dziecka<sup>39</sup>.

W jurysprudencji nie było też zgody na automatyzm, z jakim nabywa się *hadana*. W orzecznictwie wyraźnie przyjmowano, że naczelną zasadą przy powierzaniu opieki nad dzieckiem jednemu z rodziców jest dobro dziecka. Takie rozstrzygnięcia spotykamy m.in. w sprawach przeprowadzonych w Belgii<sup>40</sup>, Francji<sup>41</sup>, Niemczech<sup>42</sup> i we Włoszech<sup>43</sup>.

---

<sup>35</sup> Wyrok trybunału I instancji – Bruksela, 22 listopada 1988 r. Zob. A. Belamry, *Étude de jurisprudence*, w: M. C. Foblets, *Femmes marocaines et conflits familiaux en immigration: quelles solutions juridiques appropriées?*, Amberes 1998, s. 125.

<sup>36</sup> Wyrok trybunału I instancji z 16 lutego 1992 r. oraz przeciw sudańskiemu z 30 czerwca 1981 r. Tamże, s. 122.

<sup>37</sup> Schwäbisch-Hall, 21 maja 1964 r.; Hamburg, 9 kwietnia 1965 r.; St.-Gilles, 27 lutego 1990 r. Zob. *Le droit musulman de la famille*, s. 292-293.

<sup>38</sup> Tak np. w wyroku sądu z Hamm, 8 lutego 1990 r. Tamże, s. 293.

<sup>39</sup> Tamże, s. 298.

<sup>40</sup> Sąd Apelacyjny, Bruksela, 9 listopada 1982 r. Zob. A. Belamry, *Étude de jurisprudence*, s. 130.

<sup>41</sup> Sąd Apelacyjny, Paryż, 1 lipca 1974 r. Zob. *Le droit musulman de la famille*, s. 297-298.

<sup>42</sup> Wyrok sądu z Frankfurtu, 10 listopada 1981 r. Tamże, s. 293.

<sup>43</sup> Trybunał Kasacyjny Włoch, 27 lutego 1985 r. Tamże, s. 298-299.

## ZAKOŃCZENIE

Od kilku lat widoczna jest mobilizacja organizujących się kobiet w niektórych krajach islamskich na rzecz zrównania praw kobiet i matek z mężczyznami ojcami w zakresie wykonywania władzy rodzicielskiej czy choćby żądania rozwodu. Wyraźnym tego znakiem była np. manifestacja 300 tys. kobiet na ulicach Rabatu, stolicy Maroka, dnia 12 marca 2000 r. Po zapowiedziach króla Muhammada VI komisja parlamentarna w styczniu 2004 r. zaakceptowała nowelizację kodeksu rodzinnego i trwa proces legislacyjny. W innym kraju Maghrebu – Algierii – 27 października 2003 r. prezydent Bouteflika utworzył komisję ds. rewizji prawa rodzinnego. Oczywiście normy stanowiące nie będą mogły być sprzeczne z szariatem, więc reforma nie będzie gruntowna; ponadto w głębi kraju długo będą pozostawać w cieniu miejscowych zwyczajów. Z kolei w Iraku Tymczasowa Rada Zarządzająca zniósła dotychczasowe prawo rodzinne, usiłując poddać instytucję małżeństwa czystemu prawu szariatu.

Z niektórymi problemami relacji norm prawa rodzinnego islamskiego i polskiego zetkną się wyraźniej także polskie sądy. Trzeba będzie korzystać z doświadczeń innych krajów, wcześniej stykających się z nimi. Dlatego w artykule wskazaliśmy na kierunki rozstrzygnięć w jureprudencji państw Europy Zachodniej.



MAREK BIELECKI

## DOBRO DZIECKA JAKO PRZESŁANKA KORZYSTANIA Z JEGO PRAWA DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

### UWAGI OGÓLNE

Analiza niemal wszystkich przepisów prawnych, które odnoszą się do dziecka i jego sytuacji prawnej, doprowadza do stwierdzenia, iż podstawową klauzulą, którą należy się kierować w relacjach prawnych z dzieckiem jest jego dobro. Dla obecnego prawodawstwa niemal na całym świecie w sprawie praw dziecka ma zastosowanie Konwencja o Prawach Dziecka (KoPD) przyjęta 20 listopada 1989 r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych<sup>1</sup>. Dobro dziecka jest tu nadrzędną zasadą, w odniesieniu do której należy interpretować niemal wszystkie unormowania zawarte w konwencji. Świadczyć o tym mogą następujące sformułowania „[...] wyrażając przekonanie, że rodzina jako podstawowa komórka społeczeństwa oraz naturalne środowisko rozwoju i *dobra jej członków, a w szczególności dzieci*, powinna być otoczona niezbędną ochroną i wsparciem [...]”<sup>2</sup>, „[...] we wszystkich działaniach dotyczących dzieci [...], sprawą nadrzędną będzie *interes dziecka* a państwa-strony działają na rzecz zapewnienia dziecku ochrony i opieki *w takim stopniu, w ja-*

---

<sup>1</sup> Zob. Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1989 r., ratyfikowana przez Polskę 7 czerwca 1991 r., Dz. U. z 1991 r., nr 120, poz. 526.

<sup>2</sup> Tamże, Preambuła.

*kim jest to niezbędne dla jego dobra*, biorąc pod uwagę prawa i obowiązki jego rodziców, opiekunów prawnych lub innych osób prawnie za nich odpowiedzialnych [...]”<sup>3</sup>.

Powyższe regulacje upoważniają do stwierdzenia, że korzystanie przez dziecko z praw wymienionych w konwencji zawsze będzie rozpatrywane w odniesieniu do owej nadrzędnej klauzuli, którą jest dobro dziecka. Owo dobro jest również wyznacznikiem realizacji prawa dziecka do wolności religijnej, które zostało proklamowane w art. 14 KoPD. Czytamy tam m.in., „iż państwa strony będą respektować prawo dziecka do swobody myśli, sumienia i wyznania, z jednoczesnym respektowaniem praw i obowiązków rodziców i opiekunów prawnych w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka”<sup>4</sup>. Korelacja praw dziecka z prawami jego rodziców i opiekunów prawnych przewija się niemal we wszystkich aktach normatywnych regulujących zagadnienia wolności i praw dziecka.

Niniejszy artykuł odwoływać się będzie do zagadnień związanych z pojmowaniem dobra dziecka zarówno w doktrynie prawa, jak i w orzecznictwie sądów polskich.

Klauzula kierowania się dobrem dziecka pojawiała się w ustawodawstwie niektórych państw na długo przed uchwaleniem KoPD. Jako pierwszy na świecie wprowadził to pojęcie kodeks prawa małżeńskiego, rodzinnego i opiekuńczego Republiki Rosyjskiej z 19 listopada 1996 r. Według unormowania tego kodeksu prawa rodzicielskie winny być wykonywane wyłącznie dla dobra dziecka<sup>5</sup>.

W Polsce wymóg kierowania się dobrem dziecka został wprowadzony dekretem z 22 stycznia 1946 r. o stosunkach rodzinnych. Stanowił on, że obowiązkiem rodziców jest wykonywanie ich władzy nad dzieckiem w sposób zgodny z dobrem dziecka i zgodnie z potrzebami społecznymi<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, art. 3, ust. 2.

<sup>4</sup> Tamże, art. 14.

<sup>5</sup> Zob. A. Łopatką, *Dziecko i jego prawa człowieka*, Warszawa 2000, s. 28.

<sup>6</sup> Tamże.

Na gruncie prawa międzynarodowego klauzula dobra dziecka została proklamowana w Deklaracji Praw Dziecka przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1959 r.

Należy przychylić się do stwierdzenia Zbigniewa Radwańskiego, że „dobre dziecko” jest klauzulą generalną, wyróżniającą się tym spośród innych zwrotów niedookreślonych, że odsyła do jakiegoś systemu ocen czy norm pozaprawnych. Mierniki zaś powołane w klauzulach generalnych nie wykazują przy tym reguł bezpośrednich, precyzujących treść normy, a jedynie określają wartości lub system preferencji, jakimi organ stosujący prawo ma się kierować. Z tego też punktu widzenia należy stwierdzić, że termin „dobre dziecko” ma charakter klauzuli generalnej, odsyła bowiem do wartości precyzowanych w systemie panującej doktryny moralnej<sup>7</sup>.

Dla bliższego sprecyzowania terminu „dobre dziecko” należy sięgnąć do prac przedstawicieli doktryny prawnej, jak i do orzecznictwa sądów polskich.

### 1. STANOWISKO DOKTRYNY

W doktrynie prawa najbardziej reprezentatywną definicję „dobre dziecko” zaprezentowała prof. Wanda Stojanowska. Według niej termin „dobre dziecko” w rozumieniu przepisów prawa rodzinnego oznacza kompleks wartości o charakterze niematerialnym i materialnym, niezbędnych do zapewnienia prawidłowego rozwoju fizycznego i duchowego dziecka oraz do należytego przygotowania go do pracy odpowiednio do jego uzdolnień, przy czym wartości te są zdeterminowane przez wiele różnorodnych czynników, których struktura zależy od treści stosowanej normy prawnej i konkretnej, aktualnie istniejącej sytuacji dziecka, zakładając zbieżność tak pojętego dobra z interesem społecznym<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Zob. Z. Radwański, *Pojęcie i funkcja „dobre dziecko” w polskim prawie rodzinnym i opiekuńczym*, SC 31(1981), s. 6.

<sup>8</sup> Zob. W. Stojanowska, *Rozwód a dobre dziecko*, Warszawa 1979, s. 27.

Zacieranie różnic między dobrem dziecka a interesem społecznym kryje w sobie istotne niebezpieczeństwo, zwłaszcza gdy dokonuje się takiej interpretacji pojęcia dobra dziecka, jak tego wymaga interes społeczny<sup>9</sup>. Można przyjąć, że zachodzi niekiedy sprzeczność między dobrem dziecka a interesem społecznym. Idąc wtedy za Konwencją o Prawach Dziecka, należy stwierdzić, że dobro dziecka w takich sytuacjach ma pierwszeństwo przed domniemanym interesem społecznym<sup>10</sup>.

Pewną krytykę definicji przyjętej przez prof. Stojanowską przeprowadził Z. Radwański. Twierdzi on, że elementy w niej zawarte odtwarzają właściwe postanowienia przepisów kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, poza tym niewłaściwe z punktu widzenia metodologicznego wydaje się utożsamianie dobra dziecka z wartościami instrumentalnie przyporządkowanym realizacji czegoś, co pozostaje dalej niewiadome (dobro dziecka)<sup>11</sup>.

Podobną definicję do cytowanej poprzednio przyjął S. Kołodziej-ski, stwierdzając, że dobro dziecka to zespół świadczeń materialnych, jak i duchowych, odnoszących się zarówno do osoby, jak i majątku dziecka, dotyczących jego rozwoju fizycznego i duchowego oraz mających za przedmiot w równej mierze intelekt dziecka, jak i jego wolę<sup>12</sup>.

Termin „świadczenie” odnosi się zawsze do objętego obowiązkiem prawnym zachowania się człowieka. Świadczenie i wymagający je obowiązek prawny mogą być oczywiście różnie oceniane – jako dobre albo jako złe dla dziecka, same nie są elementem składowym dobra dziecka, ponieważ nie dostarczają informacji, wedle jakich kryteriów należy ocen tych dokonywać<sup>13</sup>.

W pojmowaniu dobra dziecka należy mieć na względzie zarówno doraźne, jak i długofalowe interesy dziecka. Należy przy tym brać

---

<sup>9</sup> Zob. Z. Radwański, *Dobro dziecka w pracy Konwencja o Prawach Dziecka a prawo polskie*, red. A. Łopatka, Warszawa 1991, s. 61.

<sup>10</sup> Zob. A. Łopatka, *Dziecko i jego prawa*, s. 30.

<sup>11</sup> Zob. Z. Radwański, *Pojęcie i funkcja „dobra dziecka”*, s. 18.

<sup>12</sup> Zob. S. Kołodziej-ski, *Dobro wspólnych małoletnich dzieci – jako przesłanka odmowy rozvodu*, „Palestra”, 1965, z. 9, s. 19.

<sup>13</sup> Zob. Z. Radwański, *Pojęcie i funkcja „dobra dziecka”*, s. 18.

pod uwagę uczucia i dążenia samego dziecka, które ma już zdolność formułowania i wyrażania poglądów. Rzecz jasna, dobro dziecka zawsze powinno być postrzegane w kontekście innych dóbr i interesów. Tak należy postępować wówczas, gdy trzeba wybierać między poszanowaniem różnych praw człowieka a prawami dzieci, a także wtedy, kiedy występuje konflikt między dobrem dziecka a interesami rodziców<sup>14</sup>.

Dobro dziecka powinno być pojmowane przy uwzględnieniu elementu obiektywnego, jak i subiektywnego. Uwarunkowania kulturowe w pojmowaniu dobra dziecka nie mogą być lekceważone. Nie powinny jednak mieć pierwszeństwa przed zasadami zawartymi w Konwencji o Prawach Dziecka. Należy mieć również na uwadze, że wymóg kierowania się dobrem dziecka nie może być uchylony lub zawieszony w sytuacjach nadzwyczajnych, np. wojny czy kataklizmu naturalnego<sup>15</sup>.

Jak słusznie postuluje doktryna, wymóg kierowania się głównie dobrem dziecka spoczywa na wszystkich podmiotach, które podejmują obecnie decyzje w odniesieniu do dzieci czy też konkretnego dziecka. Przede wszystkim dotyczy to organów ustawodawczych, ustanawiających prawa regulujące sytuację dzieci, decydujących o priorytetach budżetowych, o podejmowaniu określonych programów inwestycyjnych, m.in. w sferze szkolnictwa, kultury, opieki społecznej itp. Obowiązek kierowania się przede wszystkim dobrem dziecka spoczywa na władzach lokalnych, rządowych i samorządowych. Dobro dziecka powinno być wytyczną przy podziale środków na różne cele, przy podejmowaniu działań ekonomicznych, organizacyjnych, słowem tych wszystkich przedsięwzięć, które są ważne dla potrzeb i interesów dziecka. Wymóg kierowania się dobrem dziecka spoczywa również na sądach, organizacjach administracji, instytucjach edukacyjnych, socjalnych, zwłaszcza działających w służbie zdrowia, sportu, turystyki itp.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Zob. A. Łopatką, *Dziecko i jego prawa*, s. 31.

<sup>15</sup> Tamże, s. 29.

<sup>16</sup> Tamże, s. 30.

Dobrem dziecka mają obowiązek kierować się rodzice i opiekunowie. Oczywiście jest, że czym innym jest dobro dziecka, a czym innym dobro rodziców czy rodziny jako całości. Zakłada się, że w zasadzie dobro rodziców i dobro rodziny wymaga, aby uwzględniane było i dobro ich dziecka. Leży w interesie rodziców, aby jak najlepiej zapewniony był interes ich dziecka. Gdy nie daje się pogodzić dobra dziecka z dobrem jego rodziców, przewagę powinno mieć dobro dziecka. O dobru dziecka należy myśleć już wtedy, kiedy przygotowuje się podjęcie różnych decyzji dotyczących dziecka i rodziny. Analiza sytuacji z punktu widzenia zapewnienia dobra dziecka powinna być przeprowadzona przed podjęciem decyzji mającej znaczenie dla realizacji interesów dziecka<sup>17</sup>.

Po przedstawieniu stanowiska doktryny na temat dobra dziecka należy jeszcze przyrzeć się Konwencji o Prawach Dziecka i odpowiedzieć na pytanie, czy podjęta została tu próba zdefiniowania tego zagadnienia. Analiza przepisów tej swoistej konstytucji praw dziecka pozwala stwierdzić, że nie występuje tu sprecyzowanie tego pojęcia. Otóż zakłada się, w myśl przepisów konwencji, że podejmujący decyzję w każdym konkretnym przypadku musi rozważyć i określić, na czym w danej sytuacji polega dobro dziecka, a także, w jakiej mierze wymóg kierowania się dobrem dziecka może być ograniczony ze względu na inne dobra, jakie w danej sytuacji powinny być brane pod uwagę<sup>18</sup>. Niewątpliwie w samej Konwencji o Prawach Dziecka są wskazane treści, które składają się na pojęcie dobra dziecka. Do takich treści należy pełny i harmonijny rozwój dziecka. Należy do nich także to, by dziecko wychowywane było w środowisku rodzinnym, w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia. Tak samo na dobro dziecka składa się wymóg tego, aby było ono w pełni przygotowane do życia w społeczeństwie jako indywidualnie ukształtowana jednostka, wychowywana w duchu ideałów zawartych w Karcie Narodów Zjednoczonych, a w szczególności w duchu pokoju, godności, tolerancji, wolności, równości i solidarności. Do wartości składają-

<sup>17</sup> Zob. Z. Radwański, *Dobro dziecka w pracy Konwencji o Prawach Dziecka*, s. 61.

<sup>18</sup> Tamże, s. 31.

cych się na pojęcie dobra dziecka należy też branie pod uwagę w należyty sposób tradycji i wartości kulturowych danego narodu<sup>19</sup>.

Dobro dziecka sprowadza się więc do tego, aby wszystkie jego prawa uznane w konwencji były należycie szanowane i realizowane, aby dziecko nie było dyskryminowane ani wyzyskiwane. Treści składające się na pojęcie dobra dziecka są zatem w zasadniczym zarysie sprecyzowane w samej Konwencji o Prawach Dziecka.

## 2. ORZECZNICTWO SĄDÓW POLSKICH

W pracach z zakresu prawa rodzinnego znajduje się stwierdzenie, że Sąd Najwyższy tchnął w suche formuły kodeksu uczucie, eksponując wartość, jaką dla dobra dziecka przedstawia miłość osób mu bliskich, szczególnie zaś rodziców, a nade wszystko matki<sup>20</sup>. Trzeba zauważyć, że pogląd ten głoszony jest przez Sąd Najwyższy od samego początku. Już w orzeczeniach z lat 1951-1953 odnośnie do przypisania i powierzenia władzy rodzicielskiej SN podkreślał doniosłość dla dziecka silnych więzów, mających swoje źródło w uczuciach wiążących dziecko z matką czy ojcem<sup>21</sup>. W orzeczeniu SN z 21 listopada 1952 r. znajdujemy negatywną ocenę postępowania ojca, który ukrywał przed małym dzieckiem istnienie matki. Sąd Najwyższy wskazał zarazem, że utrzymanie kontaktu matki z dzieckiem wymaga dobrze pojęte dobro dziecka, które wychowane inaczej miałoby, z chwilą gdy osiągnie dostateczne rozeznanie, uzasadniony żal do ojca, że pozbawił ją takiego dobra, jakim dla dziecka są odbierane przez nie objawy miłości i przywiązanie matki<sup>22</sup>.

Przyjęta w prawie rodzinnym zasada dobra dziecka oznacza, że jego interes rozstrzyga przede wszystkim o tym, jak rodzice i opiekunowie powinni wykonywać swe obowiązki względem dzieci i rodziny oraz w jakim kierunku powinny iść rozstrzygnięcia sądu w sprawach

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Zob. Z. Radwański, *Pojęcie i funkcja „dobra dziecka”*, s. 28.

<sup>21</sup> Zob. OSN z 1951 r.; OSN z 1953 r., poz. 37.

<sup>22</sup> Zob. OSN z 1953 r., poz. 92.

rodzinnych. Przykładu takiego rozumienia zasady dobra dziecka i związanej z nią zasady dobra rodziny dostarczają powołane już wyżej wytyczne Izby Cywilnej Sądu Najwyższego z dnia 30 listopada 1974 r. (III CZP 1/74)<sup>23</sup>.

Według wyżej wymienionych wytycznych dobro dziecka pozostaje z reguły w pełnej harmonii z interesem rodziców. Jeżeli wyjątkowo dojdzie do rozbieżności między tymi wartościami, to zasada dobra dziecka nie może prowadzić do zapoznawania przy podejmowaniu przez sąd określonych rozstrzygnięć interesu rodziców. Jeśli zatem w ostatecznym wyniku ochrona dziecka da się pogodzić z interesem rodziców, to sąd nie może ich interesu nie wziąć pod uwagę, nawet przy założeniu, że rozstrzygnięcie wywoła pewne przejściowe skutki, ujemne dla dziecka. Interes rodziców musi przeto zejść na dalszy plan dopiero wtedy, kiedy w żadnym razie nie da się pogodzić z uzasadnionym interesem dziecka<sup>24</sup>.

Zgodnie z uchwałą Pełnego Składu Izby Cywilnej SN z dnia 9 czerwca 1976 r. zalecono m.in. brać pod uwagę wzajemny stosunek uczuciowy między dzieckiem a rodzicami, stopień wrażliwości dzieci, zwracając uwagę, że więź rodzinna między rodzicami i dziećmi i moralne w tych stosunkach uczucie miłości z reguły stanowią dostateczną gwarancję prawidłowego wykonywania władzy rodzicielskiej. W razie natomiast konieczności ustanowienia opieki z reguły najlepszymi kandydatami na opiekunów są osoby wskazane przez ojca lub matkę. Co do tych osób można bowiem przypuszczać, że będą one darzyły uczuciem, które w jakimś stopniu wyrówna mu brak miłości rodzicielskiej<sup>25</sup>. Jak wynika z tego sformułowania, SN wysoko ceni uczucie wiążące dziecko niekoniecznie z jego biologicznymi rodzicami, ale również z innymi, bliskimi mu osobami. Warto podkreślenia jest to, że uczucie dziecka związane z życiem rodzinnym SN pojmuje nie tylko jako dobro samo przez się cenne dla dziecka, ale zgodnie z psychologią jako wartość instrumentalną odgrywającą podstawową rolę w wychowaniu dziecka w pożądanym sposób.

<sup>23</sup> OSNCP z 1975 r., poz. 37.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Zob. OSN z 1976 r., poz. 184.



Podobny tok rozumowania SN odnajdujemy w orzeczeniu z dnia 18 stycznia 1954 r. Stwierdza się tam, że miłość rodziców do dziecka – znajdująca zresztą odpowiednik we wzajemnym uczuciu dziecka do rodziców – jest wielkim dobrem dziecka, ułatwiającym m.in. w sposób szczególnie wywieranie stałego dodatniego wpływu ze strony rodziców na jego wychowanie i łatwiejsze uleganie temu wpływowi ze strony dziecka. Ten cenny stosunek uczuciowy jest w konsekwencji jednym z głównych czynników, które mogą przyczyniać się do tego, że dziecko zostanie przygotowane należycie do pracy dla dobra społeczeństwa i oczywiście jest brane pod uwagę przez ustawodawcę jako jedna z podstaw, dla których państwo tak szczególną ochroną otacza rodzinę<sup>26</sup>. Ogromną rolę wychowawczą rodziny podkreśla również uchwała Pełnego Składu Izby Karnej Sądu Najwyższego z dnia 9 czerwca 1976 r.<sup>27</sup> Rodzina jest w procesie wychowawczym pierwszym wzorcem współżycia społecznego. Od atmosfery w niej panującej, wzajemnego poszanowania i solidarności jej członków zależy przede wszystkim prawidłowe kształtowanie się charakteru i osobowości dziecka oraz – gdy dorośnie – jego postawa w stosunkach międzyludzkich decydujących w znacznym stopniu o jakości życia<sup>28</sup>. Uchwała ta zwraca uwagę również na inne elementy mieszczące się w pojęciu dobra dziecka, m.in. o zaspokajanie szeroko rozumianych potrzeb. Według SN zaspokojenie podstawowych potrzeb oznacza dostarczenie środków materialnych koniecznych nie tylko do utrzymania, ale również do uzyskania niezbędnego wykształcenia i korzystania z dóbr kulturalnych. Zakres podstawowych potrzeb życiowych nie jest pojęciem stałym i niezmiennym, lecz zależy od konkretnych warunków społeczno-ekonomicznych i stanu świadomości społecznej na danym etapie rozwoju społeczeństwa. Im wyższy jest stopień tego rozwoju oraz przeciętny poziom życia obywateli, tym większe i bardziej różnorodne są potrzeby uznawane powszechnie za podstawowe. W szczególności staje się niezbędne nie tylko zabezpieczenie każdemu człowiekowi minimum egzystencji w postaci środków prze-

<sup>26</sup> Zob. OSN z 1968 r., poz. 184.

<sup>27</sup> Zob. OSNKW 1976/7-8, poz. 86.

<sup>28</sup> Tamże.

znaczonych na jego utrzymanie (żywności, odzieży, mieszkania itp.), ale również odpowiednio do wieku zapewnienie mu niezbędnego wykształcenia i przygotowania zawodowego, a także możliwości korzystania z dóbr kulturalnych. Zaspokojenie takich potrzeb wyższego rzędu, zwłaszcza w odniesieniu do dziecka, jest w rozwiniętym społeczeństwie istotnym elementem procesu wychowawczego, rozumianego jako kształtowanie osobowości, charakteru i postawy obywatelskiej oraz przygotowanie do samodzielnego życia<sup>29</sup>. Nie można chyba mieć żadnych wątpliwości, że prawo do wolności religijnej jest potrzebą wyższego rzędu i możliwość jej zaspokajania jest integralnym prawem każdego dziecka.

Istotną rolę w kształtowaniu dobra dziecka w pojęciu SN odgrywa jego stan cywilny pojmowany w wielu płaszczyznach. Przede wszystkim dotyczy to ustalenia pochodzenia dziecka pozamałżeńskiego, co – jak podkreślają wytyczne wymiaru sprawiedliwości z 6 grudnia 1952 r. – z reguły służy dobru dziecka<sup>30</sup>.

Z kolei chroniąc ustalony już stan cywilny, SN wyraził pogląd, iż z punktu widzenia interesu dziecka i interesu społecznego ustalenie stanu cywilnego dziecka jest problemem zbyt poważnym, aby można je było poddawać fluktuacjom zależnym od stanowiska mężczyzny, który dziecko uznał, lub osoby, która wyraziła zgodę na to uznanie<sup>31</sup>.

Kolejną sferą, z którą SN związał troskę o należyty rozwój fizyczny i psychiczny dziecka, są warunki mieszkaniowe. Na tych właśnie założeniach oparte są wytyczne wymiaru sprawiedliwości z 30 listopada 1974 r., preferujące interesy małżonka i pozostających z nim dzieci i w razie podziału majątku w jego skład wchodzi spółdzielcze prawo do lokalu<sup>32</sup>.

Oprócz potrzeb mieszkaniowych, które wchodzi w zakres pojęcia dobra dziecka, SN uznał za istotne zaspokojenie także innych potrzeb biologicznych dziecka, a więc w szczególności pożywienia, odzienia itp.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. OSN z 1953 r., poz. 31.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Zob. OSN z 1975 r., poz. 37.

<sup>33</sup> Zob. OSN z 1959 r., poz. 76.

W przedstawionym powyżej orzecznictwie Sąd Najwyższy nie pokusił się o zdefiniowanie, czym jest dobro dziecka, a wskazywał jedynie na elementy, które wchodzi w jego skład. Próby zdefiniowania tego pojęcia podjął Sąd Najwyższy w 1985 r., stwierdzając, że dobro dziecka to ukształtowanie jego prawidłowej osobowości, zgodnie ze społecznymi normami postępowania, które leży w pełni w interesie społecznym i jako takie stanowią dobro nieletniego<sup>34</sup>.

Sąd Najwyższy zwrócił tu uwagę na wartości niematerialne wywierające wpływ na kształtowanie dobra dziecka, zatem – jak można wywnioskować – to właśnie dobra intelektualne i kulturalne odgrywają zasadniczą rolę w realizacji zasady kierowania się dobrem dziecka. Nie należy jednak zapominać o pierwiastku materialnym, któremu wiele uwagi poświęcił Sąd Najwyższy w swoim orzecznictwie.

---

<sup>34</sup> Zob. Wyrok SN, III KR 237/84.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

STANISŁAW NABYWANIEC

WIZYTACJE KANONICZNE W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ  
W LATACH 1949-1954  
W ŚWIETLE MATERIAŁÓW APARATU BEZPIECZEŃSTWA

Jedną z tradycyjnych form duszpasterstwa zmierzających do aktywizowania parafii były wizytacje biskupie przeprowadzane według programu i porządku ustalonego przez kurię biskupią. W diecezji przemyskiej biskupi przystąpili do przeprowadzenia wizytacji w parafiach po kilkuletniej, wojennej przerwie. Ta aktywność biskupów wzbudziła czujność bezpieki i stała się motywem kontradzykałów. Niniejszy artykuł ma ukazać motywacje, którymi kierowały się władze, i metody, jakimi usiływały zwalczać wpływy biskupów na wiernych w diecezji.

Bazę źródłową stanowią głównie materiały z archiwów Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Rzeszowie. Zachowane materiały jednoznacznie wskazują na prowadzoną przez bezpiekę inwigilację i dążenie do ograniczenia zakresu uroczystości kościelnych do zamkniętego terenu świątyni i przyległego cmentarza przykościelnego. Starano się także ograniczyć zewnętrzny splendor uroczystości. Ukazują też częściową tylko skuteczność działań policyjnych i administracyjnych decyzji władz.

\*

W dniu 5 maja 1949 r. do powiatu brzozowskiego przyjechał biskup sufragan przemyski Wojciech Tomaka w celu przeprowadzenia wizytacji w dekanatach dynowskim i brzozowskim. Funkcjona-

riusze bezpieki podjęli działania, które miały zminimalizować udział wiernych w uroczystościach wizytacyjnych. „Przed przyjazdem w parafii Domaradz wpłynęliśmy przez organizacje społeczne i młodzieżowe, gdzie na dzień przyjazdu biskupa zapowiedziano zebranie młodzieży oraz wycieczki w wyniku czego młodzież szkolna i Straż Pożarna nie brała udziału w powitaniu go”. Biskup Tomaka przeprowadził w pierwszym dniu wizytację w Domaradzu. Pochwalił wiernych za przywiązanie do Kościoła i wiary. Wspomnił, że w czasach, w których przyszło im żyć, wierni i księża mają wielu wrogów. Wezwał zatem wiernych, by nie dawali posłuchu wrogom Kościoła<sup>1</sup>. 6 maja 1949 r. podczas wizytacji w Domaradzu, jak wynika z meldunku PUBP w Brzozowie z tego samego dnia, biskup zachęcał wiernych do budowy kościoła i do walki z wrogami Kościoła, których obecnie jest wielu. „Wierni nie odstępście od Kościoła i nie słuchajcie różnych ludzi, którzy prześladują Kościół, bo w dzisiejszych czasach jest dużo takich i występują w różny sposób przeciwko Kościołowi, przeważnie rzucając oszczerstwa na naszego Ojca Świętego”<sup>2</sup>.

W parafii Humniska na przywitanie biskupa wyjechała banderia w liczbie 60 konnych i około 80 rowerzystów. Wśród nich było 19 członków PZPR i 10 młodych z ZMP. Tutaj biskup wezwał wiernych do modlitwy „za tych, którzy zostali opętani przez złego ducha”<sup>3</sup>. Dnia 7 maja 1949 r., w jednej z kolejnych parafii w powiecie brzozowskim, jak zanotowano w meldunku funkcjonariusza miejscowego PUBP, biskup Tomaka wygłosił kazanie „o treści wrogiej w stosunku do obecnej rzeczywistości”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> IPN w Rzeszowie (dalej: IPNR), Teczka ewidencji operacyjnej na biskupa Tomaka Wojciech, t. 2 (dalej: TEOB 2), Diecezja 3523/ES. IPN-Rz-053/196, t. 2, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Rzeszowie do Dyrektora Departamentu V MBP. Raport specjalny [podpisał szef WUBP w Rzeszowie], Rzeszów, 13 maja 1949 r., k. 36.

<sup>2</sup> IPNR, Arkusz kronikarski [biskupa W. Tomaki], k. 81.

<sup>3</sup> IPNR TEOB 2, Diecezja 3523/ES. IPN-Rz-053/196, t. 2, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Rzeszowie do Dyrektora Departamentu V MBP. Raport specjalny [podpisał szef WUBP w Rzeszowie], Rzeszów, 13 maja 1949 r., k. 36.

<sup>4</sup> IPNR, Arkusz kronikarski [biskupa W. Tomaki], k. 82.

W dniach 14 i 15 maja biskup miał przybyć do dekanatu rzeszowskiego. W powiecie również zmobilizowano służby bezpieczeństwa, które uaktywniły swych tajnych współpracowników i wywiadowców. „Otrzymaliśmy sygnały, że Straż Pożarna czyni przygotowania do wzięcia udziału w przywitaniu biskupa w oddziałach zwartych. W związku z tym poczyniliśmy kroki celem odizolowania młodzieży zrzeszonej w ZMP oraz Straży Pożarnej od wzięcia udziału w uroczystościach”<sup>5</sup>. Komunistom zależało na tym, aby uniemożliwić młodzieży udział w uroczystościach kościelnych podczas pobytu biskupa w parafiach. Starali się zwłaszcza, aby zerwać związek z Kościołem aktywu młodzieżowego. Wśród starszego pokolenia starali się wykorzenić tradycję religijną najpierw z szeregow ludzi prowadzących w lokalnych społecznościach aktywny styl życia i mających wpływ na pozostałych współmieszkańców. W Zgłobniu 19 maja 1949 r. – jak wynika z meldunku PUBP w Rzeszowie z 19 maja 1949 r. – biskup Wojciech Tomaka mówił o ciężkich czasach dla Kościoła, o materializmie, pogaństwie i bezbożnictwie, które wypowiedają walkę Kościołowi. Podkreślał, że atakującym Kościół należy okazać przebaczenie w niektórych wypadkach i uświadamiać ich, że są ociemniali i nie wiedzą, co czynią<sup>6</sup>.

Kolejnym powiatem, na terenie którego biskup Tomaka przeprowadzał wizytację kanoniczną, był powiat niski. 20 maja 1949 r. biskup przybył do Rudnika i Kopek. Bezpieka odpowiednio przygotowała się i wzmogła czujność. Funkcjonariusze UB „celem uniemożliwienia wykorzystania tej okazji przez elementy reakcyjne do manifestacyjnych wystąpień, charakteru politycznego” podjęli szereg działań. Wobec osób, które miały witać biskupa, i aktywnych „działaczy klerikalnych” zastosowano areszty prewencyjne i wezwania na przesłuchania do MO i starostwa powiatowego w upozorowanych sprawach. Kierownictwo szkół znajdujących się na terenie parafii wizytowanej przez biskupa zostało zobowiązane do zorganizowania na ten dzień

<sup>5</sup> IPNR TEOB 2, Diecezja 3523/ES. IPN-Rz-053/196, t. 2, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Rzeszowie do Dyrektora Departamentu V MBP. Raport specjalny [podpisał szef WUBP w Rzeszowie], Rzeszów, 13 maja 1949 r., k. 36.

<sup>6</sup> IPNR, Arkusz kronikarski [biskupa W. Tomaki], k. 81.

wycieczki w celu odizolowania dzieci i młodzieży od biskupa. Komendanci straży pożarnych zarządzili na dzień wizytacji próbne ćwiczenia przeciwpożarowe<sup>7</sup>.

W związku z działaniami podjętymi przez lokalną bezpiekę w Rudniku biskupa witało tylko około 500 osób, przeważnie kobiety i dzieci do lat 15. Nie inaczej było w Kopkach, gdzie na spotkanie z arcybiskupem przybyło zaledwie 400 osób. Biskup Tomaka – zapewne ze względu na niską frekwencję wiernych – podczas swych wystąpień krytycznie odniósł się do sytuacji w Polsce: „[...] dzisiaj tak dalece ludzie w Polsce zapomnieli o Bogu [w meldunkach Bóg pisano zawsze z małej litery – uwaga S. N.] i religii, że miotają obelgami na papieża i biskupów, lecz oni nie zwyciężą. A gdy się nie opamiętają i nie nawrócą, to marnie zginą. W obecnym czasie znieważają Kościół różnymi książkami i prasą. Takich w domu nie przyjmujcie, a wygonicie ich precz od swego domu. Wy jesteście żołnierzami Chrystusa i musicie stać twardo na straży wiary, bo Bóg potrzebuje odważnych żołnierzy, a nie tchórzy, bo gdy zajdzie potrzeba bronić wiary Chrystusowej, to trzeba jej bronić”<sup>8</sup>. Podczas wizytacji w Kopkach 25 maja 1949 r. biskup w kazaniu mówił krytycznie o obecnym ustroju i polityce rządu wobec Watykanu<sup>9</sup>.

„Po ustaleniu aktywnych działaczy klerykalnych” w Rudniku i Kopkach wezwano ich w upozorowanym celu do MO i Powiatowej Komendy Straży Pożarnej w Nisku. W Nisku zorganizowano strzelanie próbne i ćwiczenia strażaków. Nie przeszkodziło to jednak w przeprowadzeniu wizytacji i udziale wielu wiernych w spotkaniu ze swoim arcybiskupem. Gdy biskup przybył do Raclawic, powitał go ks. Jan Bielecki. Proboszcz zapewnił biskupa o przywiązaniu wiernych do Kościoła nawet za cenę śmierci i przelania krwi. W Nisku natomiast ks. Wincenty Boczar zdał sprawozdanie biskupowi, mówiąc: „Zobaczyłeś Eksceleńco to przywiązanie parafian do Kościoła

---

<sup>7</sup> IPNR, WUBP w Rzeszowie do Dyrektora Departamentu V MBP w Warszawie. Meldunek specjalny [podpisał naczelnik Wydziału V WUBP w Rzeszowie], Rzeszów, 27 maja 1949 r., k. 38.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> IPNR, Arkusz kronikarski [biskupa W. Tomaki], k. 81.



i wiary Chrystusowej. Przyjechali Cię witać pracownicy z fabryki, nawet nie ubrani przyzwoicie, bo nie mieli na to czasu. Nie patrząc na różne przykrości, na jakie mogą się narazić, lecz na to nie zważali, bo chcieli okazać, że w ich sercach nie wygasła wiara”. Biskup Tomaka odpowiedział na to słowami: „W dzisiejszych czasach trzeba nam silnej wiary i ducha, bo toczy się straszna walka, gdzie zwalczają się dwa przeciwstronne sobie obozy, obóz jasności i obóz ciemności. Na czele obozu jasności stoi sam papież, zaś obóz ciemności walczy z wiarą i religią. Trzeba być więc silnym i bronić wiary, gdy zachodzi tego potrzeba. Niektórzy [są] słabi na duchu i nie są w mocy odeprzeć wroga, gdy ktoś przychodzi i wyśmiewa się z Kościoła, trzeba więc umieć przeciwstawić się tym wrogom i umiejętnie walczyć, chociażby nawet przyszło ponieść śmierć. Śmierć ta będzie chwalebna dla takiego, który za nią umiera”<sup>10</sup>.

W związku z wizytacją biskupa Tomaka w Rudniku i Nisku z polecenia szefa WUBP przybył do Niska starszy referent Wydziału V Edward Grzejek oraz delegat Wydziału Śledczego WKMO w Rzeszowie. Po uzgodnieniu z szefem PUBP w Nisku strategii działania wezwali aktywnych – jak to określili – działaczy klerykalnych do PKMO w Nisku w celu przesłuchania ich w związku z kradzieżą w spółdzielni w Kopkach. Aby odizolować strażaków od udziału w uroczystościach wizytacyjnych, komendant powiatowy OSP po uzgodnieniu z szefem PUBP zarządził próbne ćwiczenia przeciwpożarowe w dniu 20 maja 1949 r. W porozumieniu z inspektorem szkolnym uzgodniono, że kierownictwo kilku szkół w powiecie – m.in. w Kopkach – urządzi tego dnia wycieczki dla młodzieży szkolnej. Młodzież została wywieziona nad San, gdzie zorganizowano pogadanki oświatowe i ćwiczenia sportowe<sup>11</sup>.

W czasie wizytacji w Jeżowie 27 maja 1949 r. i w innych parafiach powiatu niskiego biskup Tomaka – zdaniem pracowników bezpieczeństwa – wypowiadał się przeciwko ustrojowi w Polsce Ludowej oraz

<sup>10</sup> IPNR, WUBP w Rzeszowie do Naczelnika Wydziału V Departamentu V MBP w Warszawie. Meldunek specjalny, Rzeszów, 2 czerwca 1949 r., k. 41.

<sup>11</sup> WUBP w Rzeszowie do Naczelnika Wydziału V Departamentu V MBP, Rzeszów, 10 czerwca 1949 r. Meldunek specjalny, k. 42.

pouczał, że „z każdym wrogiem występującym przeciwko religii należy postępować czynnie”. Na kazaniu wygłoszonym w jednej z parafii w powiecie Nisko mówił krytycznie o kierownictwie państwa polskiego i twierdził, że „ze strony rządu istnieje walka z religią”<sup>12</sup>.

Przebiegiem wizytacji w powiecie niskim i podjętym przeciwdziałaniem ze strony bezpieki interesowały się warszawskie władze resortu. 6 czerwca 1949 r. naczelnik Wydziału V Departamentu V mjr Dziemidok zażądał od naczelnika Wydziału V w Rzeszowie przedstawienia szczegółów planów operacyjnych i profilaktycznych dotyczących wizytacji biskupa Tomaka w Rudniku i Kopkach<sup>13</sup>.

Planem wizytacji kanonicznych w 1949 r. objęty został również dekanat rymanowski. Wizytację przeprowadzał biskup W. Tomaka. 24 czerwca 1949 r. biskup przybył do Miejsca Piastowego, gdzie powitała go orkiestra zakładowa. Przemawiając do zebranych tam wiernych, stwierdził, że przyjechał nie dla rozrywki, ale „aby Was umocnić w wiarę chrześcijańską, abyście się modlili za tych, co nie wierzą w Boga, a zwłaszcza w obecnym czasie”. Po bierzmowaniu pojechał do Iwonicza. Odprowadziła go banderia z Miejsca Piastowego. W Iwoniczu przed kościołem ustawiona została brama triumfalna. W kościele biskup dziękował za liczny udział wiernych. Mówił wiernym, „że świat dzisiejszy jest bardzo popsuty, że świadczy o tym szkalowanie religii i kapłanów, wyszydzenie wiary”. Stwierdził, że tych wrogów jest niewiele i wierni powinni stać na straży i odierać ich ataki, a odwagi wiernym winni dodawać kapłani. W Rogach, dokąd biskup Tomaka udał się po bierzmowaniu w Iwoniczu, przywitała go banderia konna i rowerowa. Wznoszono okrzyki „niech żyje arcybiskup”. Kazanie w treści podobne było do poprzednich<sup>14</sup>.

28 czerwca biskup Tomaka przybył do Głębokiego, jak odnotowano w meldunku UB, „taksówką” Oberca, właściciela jajczarni w Rymanowie. Powitał go ks. Stanisław Nosal. Powiedział on m.in., „że w Głębokiem jest kilkunastu mieszkańców, nazywając ich szata-

<sup>12</sup> IPNR, Meldunek PUBP w Nisku z 28 maja 1949 r., k. 83.

<sup>13</sup> IPNR, Naczelnik Wydziału V Departamentu V mjr Dziemidok do Naczelnika Wydziału V w Rzeszowie, Warszawa, 6 czerwca 1949 r., k. 39.

<sup>14</sup> IPNR, WUBP w Rzeszowie do Naczelnika Wydziału V Departamentu V MBP w Warszawie, 6 lipca 1949 r. Meldunek specjalny, k. 43-43.

nami, którzy podburzają ludzi przeciw Kościołowi”. Nawiązując do słów proboszcza, biskup już w kościele stwierdził, że ludzie siejący wrogą propagandę przeciwko Kościołowi są szatanami, których trzeba potępić. Następnego dnia, 29 czerwca 1949 r., biskup pojechał do Królika, w powiecie Sanok, w otoczeniu banderii konnej i rowerowej. W Króliku została przygotowana „brama triumfalna”. Organizatorem uroczystości powitania biskupa był „ob[ywate]l Rajchel b[yły] czł[onek] AK kułak wiejski”. Treść kazania biskupa była podobna do tego, co powiedział w Głębokiem. Tego samego dnia biskup udał się do Jaślik. Mieszkańcy Jaślik przygotowali bramę powitalną na drodze publicznej. Komendant miejscowego MO wezwał jednego z organizatorów i polecił przenieść bramę obok kościoła, twierdząc, że ustawiona na drodze publicznej tamować może ruch uliczny. „Osobnik ten oświadczył to księdzu Rąpale, gdzie po kilku godzinach dowódca placówki WOP stacjonujący na terenie tamtejszym polecił kilku żołnierzom zbudowanie bramy na drodze publicznej”. Na kilka dni przed wizytacją w Króliku i Jaślikach zorganizowano koncentrację młodzieży zrzeszonej w Służbie Polsce i ZMP z kilku przyległych miejscowości. Ponieważ uczestniczyło w niej około 300 młodych osób, nie mogli więc wziąć udziału w uroczystościach z biskupem<sup>15</sup>.

30 czerwca biskup Tomaka przybył do Haczowa. Towarzyszyła mu banderia. W Haczowie powitał go ks. Roman Hejnosz. Powiedział on, że w jego parafii jest kilku ludzi, którzy nie chodzą do kościoła i chcą innych odciągnąć od Boga. Biskup, przemawiając do wiernych, wspominał, że objechał już 30 parafii i wszędzie spotykał się z tymi problemami<sup>16</sup>.

W tym samym czasie wizytację kanoniczną przeprowadzał w dekanacie jasielskim ordynariusz przemyski biskup Franciszek Barda. Biskup Barda 25 czerwca 1949 r. wizytował Jasło. W przemówieniu do zgromadzonych wiernych nawiązał do czwartego przykazania Bożego. Zachęcał do czci rodziców, którzy wiodą młodzież do szczęścia i umacniają wiarę. Mówiąc o małżeństwie, pouczał, że „żaden ślub

<sup>15</sup> Tamże. W podanym cytacie autor notatki zapewne pomylił się. Dowódca placówki WOP raczej polecił zburzyć bramę powitalną na drodze publicznej.

<sup>16</sup> Tamże, k. 43.

nie jest ważny, jedynie tylko kościelny”. Udzielił młodzieży bierzmowania i przypomniał jej, że przez ten sakrament stali się żołnierzami Chrystusa i winni „stać twardo w obronie wiary katolickiej”. W uroczystości brało udział około 1000 osób. 25 czerwca biskup Barda przybył do parafii Niegłowice. Na bramie przed kościołem widniał napis „Witaj nam arcybiskupowi”. Przybyłego biskupa ordynariusza powitał Józef Dybaś, prosząc o błogosławieństwo dla całej parafii. W organizowaniu uroczystości wizytacyjnych aktywny udział brał kierownik miejscowej szkoły Marcin Mastej, członek PZPR. Następnego dnia, 26 czerwca, biskup Barda wrócił do Jasła i udzielał młodzieży bierzmowania. Po południu udał się do Trzcinicy. Tu go powitał ks. Jan Głód. Przemawiając do parafian w Trzcinicy, biskup Barda podkreślał ważność sakramentu małżeństwa. W uroczystości brało udział około 1500 ludzi. Z Jasła biskup ordynariusz udał się do kolejnych parafii. 27 czerwca był już w Sławęcynie, gdzie powitał go ks. Jan Keller. W kazaniu mówił biskup o zagrożeniach wiary. W Bączalu Dolnym, kolejnej parafii w dekanacie jasielskim, biskup Barda zachęcał wiernych do zbiórki pieniężnej na nowy kościół. Zaapelowwał do rodziców o wychowanie dzieci w duchu religijnym, ponieważ są za to odpowiedzialni przed Bogiem. W Święcanach biskupa powitał Piotr Kozioł z PSL. Barda, przemawiając do wiernych, akcentował sprawę wychowania chrześcijańskiego. Odjeżdżającego biskupa orkiestra pożegnała hymnem państwowym a straż wystrzeliła trzy razy z moździerza. Incydentów, którymi mogłaby zainteresować się bezpieka, podczas dalszej wizytacji nie było<sup>17</sup>.

Wizytacja biskupa Tomaki w dniach od 7 do 10 maja 1952 r. w Gniewczynie, Tryńczy i Gorzycach w powiecie przeworskim przyćmiła obchody 1 maja. Wóz biskupa jechał w asyście 50 koni, rowerzystów i rowerzystek. Rowery były udekorowane kolorowo. Biskup wyraził wielkie zadowolenie z takiego przyjęcia i upomniał zebranych, aby strzegli się wrogów Kościoła. Obserwatorzy UB i MO obserwowali pilnie cały przebieg uroczystości, nawet z dachów<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> IPNR, Płk Andrzejewski, dyrektor Departamentu III do Dyrektora Departamentu V MBP w/m, Warszawa, 9 czerwca 1952 r., k. 47.

Biskupi diecezji przemyskiej i tarnowskiej przeprowadzili wizytacje kanoniczne w parafiach. 12 czerwca 1954 r. biskup Tomaka przybył do Rudnika. Przywitano go na terenie kościoła bez banderii, dzieci przedszkolne sypały kwiaty. W kościele były wywieszone flagi z papieru, dwie watykańskie i cztery narodowe. Następnego dnia, 13 czerwca, był w parafii Wrzawy. Biskupa powitano bardzo uroczysto z procesją z udziałem banderii konnej i rowerowej. W procesji uczestniczyła miejscowa orkiestra wiejska. Do Gorzyc biskup przybył 14 czerwca. W powitaniu uczestniczyła banderia przygotowana przez komendanta miejscowej Straży Pożarnej. Było bardzo uroczysto. Zaleszany biskup Tomaka wizytował 15 czerwca. Tu również na powitanie przybyła banderia. Banderia ta towarzyszyła biskupowi przy wyjeździe z Zaleszan w drodze do Turbi. Tu też byli konni i roweryści. W odległości 500 m od kościoła wzniesiono bramę powitalną. 16 czerwca w asyście banderii biskup wjechał do Rozwadowa, gdzie pozostał do 17 czerwca. Przy wejściu do kościoła była powitalna brama. Z Rozwadowa wyjechał w towarzystwie 200 konnych. Na terenie powiatu tarnobrzeskiego nie zanotowano wrogich, w odczuciu bezpieczeństwa, wystąpień biskupa ani miejscowego kleru<sup>19</sup>.

Biskup Barda 20 czerwca 1954 r. zwizytował parafię Łańcut. Powitano go w bramie ustawionej 10 m od kościoła przy udziale 2000 wiernych. W tym samym czasie wizytacje przeprowadzano w sąsiedniej diecezji tarnowskiej. 19 i 20 czerwca 1954 r. biskup tarnowski dokonał wizytacji w parafii Góra Ropczycka. Poświęcił nowo wybudowany kościół. Na powitanie wyjechała banderia konna. Przy bramie obok kościoła powitał go ks. Święs oraz Jan Marc z gromady Gnojnice. Witając biskupa, złożył przyrzeczenie: „My żołnierze Chrystusa Pana [słowa Chrystusa Pana napisano w notatce małymi literami!] będziemy walczyć i przestrzegać zasad religijnych do ostatniej kropli krwi”. W dalszej części przemówienia powiedział: „przyrzekamy Ci Arcypasterzu, że Cię nie zawiedziemy, jesteśmy dla Ciebie i dla Boga i z nim będziemy żyć”. W uroczystości wzięło udział około 5000 ludzi. Innych wrogich sytuacji – w ocenie bezpieczeństwa – nie

<sup>19</sup> IPNR, Do Naczelnika Wydziału I Departamentu XI MBP w Warszawie. Mel-dunek specjalny, Rzeszów, 23 czerwca 1954 r., k. 54.

odnotowano. Wobec konnych uczestników uroczystości polecono funkcjonariuszom PUBP wystąpić z wnioskami o ukaranie administracyjne<sup>20</sup>.

\*

Dążenia do pomniejszenia zakresu i rozmiaru uroczystości związanych z prowadzonymi wizytacjami kościelnymi miały na celu ograniczenie wpływu biskupów na wiernych. Mimo terroru czasów stalinowskich komunistyczne władze państwowe i ich agendy policyjne skazane były na przegraną w konfrontacji z Kościołem. Nie były w stanie nawet ostrymi represjami stłumić potrzeby religijne społeczeństwa, które w swej zasadniczej masie gromadziło się wokół Kościoła i biskupów. Wierni dawali mandat i legitymizowali działanie swych pasterzy w rzeczywistości ateistycznego państwa i dzięki temu poparciu biskupi i kapłani mogli wypełniać misję ewangelizacyjną.

---

<sup>20</sup> Tamże, k. 55.

MARTA ORDON

„ROZPRACOWANIE  
KATOLICKICH ORGANIZACJI MASOWYCH”

NOWELIZACJA PRAWA O STOWARZYSZENIACH W ŚWIETLE TAJNEJ  
INSTRUKCJI MBP Z 1 WRZEŚNIA 1949 R.

Ustrój komunistyczny wprowadzony w Polsce po II wojnie światowej, oparty na ateistycznej w swej istocie ideologii marksistowskiej, był wrogi religii i związkom wyznaniowym, a w szczególności Kościołowi katolickiemu. Aparat państwowy konsekwentnie ingerował w wewnętrzne sprawy Kościoła, dążąc do zepchnięcia go na margines życia publicznego, co miało być jedynie wstępem do całkowitego ubezwłasnowolnienia. Zgodnie z wzorcami radzieckimi „Kościół, tak jak wszystkie inne podmioty systemu społecznego, miał się docelowo stać atrapą na scenie publicznej zdominowanej przez partię komunistyczną”<sup>1</sup>.

Eliminacja z życia publicznego wszelkich przejawów działalności duszpasterskiej Kościoła miała następować etapami, zgodnie z przyjętą tzw. taktyką salami – odcinania po plasterku, polegającą na stopniowym opanowywaniu i przekształcaniu systemu społecznego według ideologicznych założeń<sup>2</sup>. W połowie 1949 r. przyszedł czas na „odcięcie” Kościołowi możliwości prowadzenia stowarzyszeń i organizacji religijnych. W tym celu w dniu 5 sierpnia został wydany dekret o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach<sup>3</sup>, stawiający przed organizacjami kościelnymi alternatywę: albo poddanie się

---

<sup>1</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 6.

<sup>2</sup> A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 7.

<sup>3</sup> Dz. U. nr 45, poz. 335.

wpływom władz, albo delegalizacja. Instrukcja nr 30 Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (MBP) z dnia 1 września 1949 r.<sup>4</sup> – oznaczona jako „ściśle tajna”, podpisana przez dyrektora Departamentu V MBP Julię Brystiger<sup>5</sup> – przeznaczona była dla pracowników operacyjnych, którzy zajmowali się sprawą legalizacji stowarzyszeń. Odsłania ona faktyczny cel dokonanej nowelizacji prawa o stowarzyszeniach oraz tryb rejestracji objętych nią zrzeszeń.

#### 1. STAN PRAWNY POPRZEDZAJĄCY WYDANIE DEKRETU Z DNIA 5 SIERPNIA 1949 R.

Po II wojnie światowej władze komunistyczne utrzymały w mocy międzywojenne rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 27 października 1932 r. – Prawo o stowarzyszeniach<sup>6</sup>. W ocenie współczesnych prawników była to regulacja o charakterze restrykcyjnym, ponieważ uzależniała legalizację stowarzyszenia od swobodnego uznania organów administracji państwowej oraz umożliwiała znaczną ingerencję organów nadzorczych w działalność stowarzyszeń<sup>7</sup>. Jednak spod prawa o stowarzyszeniach na podstawie jego art. 9 lit. a wyłączone były zakony i kongregacje duchowne oraz inne zrzeszenia, mające wyłącznie i bezpośrednio na celu wykonywanie kultu religijnego prawnie uzna-

<sup>4</sup> Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Lublinie, Zarządzenia, rozkazy, instrukcje wydane przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego w 1949 r., sygn. IPNLu-055/40, k. 160-161v (dalej cyt.: Instrukcja).

<sup>5</sup> Płk Julia Brystiger w latach 1945-1952 stała na czele Departamentu V MBP, którego silnie rozbudowany Wydział V i jego odpowiedniki terenowe zajmowały się wówczas sprawami Kościoła katolickiego. Więcej na ten temat zob.: H. D o m i n i c z a k, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990 w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 22n.

<sup>6</sup> Dz. U. nr 94, poz. 808.

<sup>7</sup> Zob. E. S m o k t u n o w i c z, *Wolność zrzeszania się i jej wpływ na obowiązujące prawo w Polsce*, „Annales UMCS. Ius”, 1993, nr 40, s. 192; J. S z r e n i a w s k i, *Problemy prawne stowarzyszeń*, „Annales UMCS. Ius”, 1993, nr 40, s. 214; P. S u s k i, *Stowarzyszenia w prawie polskim*, Warszawa 2002, s. 24. Restrykcyjna regulacja odpowiadała przyjętej przez władze komunistyczne koncepcji państwa. Kilkakrotnie po wojenne nowelizacje zmierzały jedynie do jeszcze większego uzależnienia stowarzyszeń od organów administracji.



nych kościołów i związków religijnych<sup>8</sup>. Obowiązujący stan prawny w ocenie Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego „stwarzał szerokie możliwości elementom reakcyjnym i szpiegowskim działającym pod przykrywką organizacji, stowarzyszeń klerykalnych i sekt religijnych. [...] W wielu wypadkach elementy wrogie, wykorzystując ten przywilej, tworzyły pod płaszczykiem stowarzyszeń religijnych wrogie organizacje o charakterze politycznym. Zakony [...] wykorzystywały instytucje religijne dla szpiegowskiej i dywersyjnej roboty przeciw Państwu”<sup>9</sup>. Kres temu miała położyć sierpniowa nowelizacja.

## 2. „LIKWIDACJA UPRZYWILEJOWANEJ SYTUACJI STOWARZYSZEŃ KLERYKALNYCH”

W instrukcji MBP stwierdzono: „Nowy Dekret gwarantując ludziom wierzącym pełną swobodę zrzeszania się w związkach mających na celu wykonywanie kultu religijnego, likwiduje wyjątkową i uprzywilejowaną sytuację stowarzyszeń klerykalnych, podporządkowując je tym samym przepisom prawnym, jakie obowiązują inne

<sup>8</sup> W odniesieniu do Kościoła katolickiego szczególna pozycja stowarzyszeń kościelnych miała swe źródło w art. 113 i 114 Konstytucji marcowej z 1921 r. (Dz. U. nr 44, poz. 267) i art. I, X, XVI, XXIV konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 10 lutego 1925 r. (Dz. U. nr 72, poz. 501). Sytuację zrzeszeń nie objętych art. 9 lit. a określiło – wydane na podstawie art. 10 prawa o stowarzyszeniach – rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 28 stycznia 1934 r. o stowarzyszeniach służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym (Dz. U. nr 9, poz. 72). W szczególności dotyczyło ono Akcji Katolickiej, ograniczając w stosunku do niej nadzór organów administracji (zob. W. P a d a c z, *Podstawy prawne istnienia i działalności zrzeszeń katolików świeckich*, Warszawa 1936, s. 28-32). Po wojnie TRJN uchwałą z 12 września 1945 r. uznał konkordat za nieobowiązujący (tekst w: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 26-27). Następnie rozporządzeniem z dnia 2 października 1947 r. w sprawie uchylecia rozporządzenia RM z dnia 28 stycznia 1934 r. (Dz. U. nr 65, poz. 395) stowarzyszenia służące katolickim celom religijnym i wyznaniowym zostały poddane przez władze pod ogólne przepisy prawa o stowarzyszeniach. Uderzyło to przede wszystkim w Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży, będące członem Akcji Katolickiej, skutkując zawieszeniem ich działalności.

<sup>9</sup> Instrukcja, k. 160.

stowarzyszenia świeckie działające w kraju”<sup>10</sup>. Tak głosiła również oficjalna propaganda, a jakie były fakty?

Zasadniczą zmianą wprowadzoną dekretem z 5 sierpnia było uchylenie wyłączenia spod przepisów prawa o stowarzyszeniach zrzeszeń wymienionych w art. 9 lit. a<sup>11</sup>. Miały one w ciągu 90 dni od wejścia w życie dekretu „uczynić zadość przepisom prawa o stowarzyszeniach”. W przeciwnym razie ulegały rozwiązaniu, a o przeznaczeniu ich majątku miała zdecydować Rada Ministrów (art. 2 dekretu). Szczegółowo tryb rejestracji określiło rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej (MAP) z dnia 6 sierpnia 1949 r.<sup>12</sup>, odrębnie dla zakonów i kongregacji duchownych i odrębnie dla zrzeszeń mających na celu wykonywanie kultu religijnego. Te ostatnie miały złożyć pisemne podania w trybie art. 12 bądź art. 19 prawa o stowarzyszeniach (prawo przewidywało różny tryb dla stowarzyszeń zwykłych i zarejestrowanych, tj. posiadających osobowość prawną), przy czym dodatkowo obowiązane były dołączyć: wykaz oddziałów i kół terenowych z nazwiskami i adresami członków ich kierownictwa, wykaz prowadzonych instytucji, zakładów i przedsiębiorstw oraz wykaz majątku nieruchomego (§ 1 rozporządzenia). Wydaje się charakterystyczne, że władze, uchylając poprzednie wyłączenie spod prawa o stowarzyszeniach zrzeszeń mających na celu wykonywanie kultu religijnego, jako rzekomo naruszające zasadę równouprawnienia, jednocześnie przewidziały dla nich szczególne warunki rejestracji, odmienne od stawianych pozostałym stowarzyszeniom. Jeszcze bardziej rozbudowano listę załączników do podania o uregulowanie bytu prawnego przewidzianego dla zakonów i kongregacji duchownych. Te obowiązane były dostarczyć: 4 egzemplarze konstytucji, spis członków zarządu zakonu i jego prowincji z podaniem funkcji, wykaz domów zakonnych z imiennym spisem członków ich kierownictwa,

---

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Dekret poddał prawu o stowarzyszeniach także związki religijne prawnie nieuznane. Szerzej zob.: H. Misztal, *Okres 1945-1989*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 137-138; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 188-189.

<sup>12</sup> Rozporządzenie MAP w sprawie wykonania dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach, Dz. U. nr 47, poz. 358.

wykaz majątku nieruchomości oraz prowadzonych instytucji, zakładów naukowych, wychowawczych, leczniczych, gospodarczych itp. Ponadto należało podać ogólną liczbę członków zakonu z podziałem na poszczególne kategorie.

Oczywiste wydaje się w tym świetle, że „dekret precyzował wymagania pod kątem potrzeb Urzędów Bezpieczeństwa”<sup>13</sup> i gromadzenia materiałów operacyjnych przeciwko aktywnym katolikom. Wspomniana instrukcja wprost stwierdzała, że nowelizacja „umożliwia likwidację stowarzyszeń prowadzących wrogą działalność niezgodną z interesami państwa” oraz znacznie ułatwia organom bezpieczeństwa „rozpoznanie tych organizacji, zwiększając tym samym możliwości operacyjne”.

### 3. INSTRUMENTALNE WYKORZYSTYWANIE TRYBU LEGALIZACJI STOWARZYSZEŃ

Instrukcja wyjaśniała, że „Nowy Dekret umożliwi władzom państwowym roztoczenie ściślejszej i stałej kontroli nad działalnością wszystkich istniejących stowarzyszeń i związków religijnych, zarówno pod względem organizacyjnym, jak i ideologicznym”. Dlatego z chwilą jego wejścia w życie organy bezpieczeństwa zostały zobowiązane „znacznie zwiększyć swoje wysiłki i aktywność w rozpracowaniu katolickich organizacji masowych”. Szczególny wzrost aktywności dotyczyć miał przewidzianego dekretem terminu 90 dni na złożenie podań o legalizację, który upływał 3 listopada 1949 r. Przed organami bezpieczeństwa w tym okresie postawiono następujące zadania:

„a) Rozpoznać dokładnie organizacje kościelne katolickie dla uzyskania danych umożliwiających operacyjne ich rozpracowanie, tzn. ujawnienie ich działalności gospodarczej, ich źródeł finansowych, dochodów;

b) Nie dopuścić do zalegalizowania i istnienia organizacji znanych z dotychczasowej szczególnie wrogiej działalności;

c) Wyeliminować z zarządów organizacji i stowarzyszeń dopuszczonych do działalności elementy szczególnie wrogie i niebezpieczne,

<sup>13</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL*, s. 117.

które skryły się w tych organizacjach i pod pretekstem wykonywania kultu religijnego usiłują uprawiać względnie uprawiają wrogą antypaństwową działalność”<sup>14</sup>.

Dekret z 5 sierpnia przewidywał, że objęte nim stowarzyszenia składają podania o legalizację do urzędów wojewódzkich właściwych ze względu na ich siedzibę za pośrednictwem powiatowej władzy administracji ogólnej. O „uregulowaniu bytu prawnego” zakonów i kongregacji duchownych decydować miał Minister Administracji Publicznej. Podania wpływały do niego za pośrednictwem właściwej terenowo wojewódzkiej władzy administracji ogólnej. W świetle instrukcji można jednak stwierdzić, że o legalizacji w/w zrzeczeń faktycznie decydowały urzędy bezpieczeństwa. Organy administracji obowiązane były po otrzymaniu podania w ciągu 3 dni przekazać je wraz z załącznikami odpowiednio do Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego bądź do Wydziału V Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego. Organy bezpieczeństwa miały za zadanie ustalić, jakie posiadają w swoich kartotekach materiały obciążające członków zarządu lub kierownictwa zgłaszającej się organizacji oraz jakimi rozporządzają materiałami odnośnie do działalności tej organizacji, a następnie całość zebranych akt przesłać do Departamentu V MBP. Każdorazowo to Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego miało podejmować ostateczną decyzję w sprawie legalizacji stowarzyszenia (sic!)<sup>15</sup>. Podjęta w tym trybie decyzja miała następnie powrócić do zainteresowanych poprzez te same szczeble administracji. Rzecz jasna, cała korespondencja miała być oznaczona jako „ściśle poufna”, a na zewnątrz wobec stowarzyszeń występować miały jedynie władze administracji ogólnej. W celu usprawnienia pracy instrukcja nakazywała utworzenie w PUBP oraz w Wydziale V WUBP specjalnych grup składających się z trzech pracowników operacyjnych, którzy mieli zajmować się sprawą legalizacji stowarzyszeń. O legalizacji zakonów i kongregacji duchownych decydować miał Minister Administracji Publicznej, również na podstawie wiążącej opinii MBP.

<sup>14</sup> Instrukcja, k. 160v.

<sup>15</sup> Tamże, k. 161.

## 4. WNIOSKI

W świetle instrukcji wydaje się oczywiste, że w Polsce Ludowej organem decyzyjnym odnośnie do legalizacji stowarzyszeń były urzędy bezpieczeństwa, choć prawo o stowarzyszeniach kompetencje w tym względzie przyznawało organom administracji państwowej. Dokumenty archiwalne dotyczące rejestracji konkretnych stowarzyszeń potwierdzają, że taki „nielegalny” tryb rejestracji tych organizacji był normą w latach 1945-1989<sup>16</sup>. Bezsprzecznie można stwierdzić, że władza „bijącego serca partii” – jak określano MBP<sup>17</sup> – sięgała znacznie dalej niż przewidywał to oficjalny zakres uprawnień tego resortu, i to nie tylko w kwestii stowarzyszeń. Reorganizacje struktur i zmiany nazw resortu bezpieczeństwa, jakie miały miejsce na przestrzeni lat, w rzeczywistości niczego nie zmieniały w przyjętej strategii działania. Nieograniczany prawem aparat bezpieczeństwa, dysponując ogromnymi środkami, realizował w rzeczywistości politykę wyznaniową PZPR wobec Kościoła uznanego za „najbardziej zorganizowaną, wrogą siłę występującą przeciwko obozowi demokracji”<sup>18</sup>.

Na dekret z 5 sierpnia 1949 r. trzeba jeszcze spojrzeć w szerszym kontekście marksistowskiej koncepcji prawa jako instrumentu w rękę władz partyjno-państwowych w osiągnięciu określonych celów ideolo-

<sup>16</sup> Zob. sprawę likwidacji stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze pod wezwaniem św. Józefa”: M. O r d o n, *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej w okresie Polski Ludowej*, w: *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Miszala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisz, Lublin 2001, s. 159-175; M. O r d o n, *Proces likwidacji Stowarzyszeń „Opieka nad Dziewczętami” (1946-1962)*, „Prawo – Administracja – Kościół”, 2001, nr 2/3(6/7), s. 243-269.

<sup>17</sup> *Bijące serce partii. Dzienniki personalne Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego*, t. 1: 1945-1947, red. A. K. Kunert, R. Stolarski, Warszawa 2001.

<sup>18</sup> Z wypowiedzi ministra Stanisława Radkiewicza na odprawie „aktywu kierowniczego” MBP odbytej w dniu 13 listopada 1947 r. (tekst w: *Aparat bezpieczeństwa w latach 1944-1956. Taktyka, strategia, metody*, cz. I: *Lata 1945-1947*, oprac. A. Paczkowski, Warszawa 1994, s. 234). W tym samym wystąpieniu minister Radkiewicz wezwał do zaostrzenia walki z klerem, zaznaczając, że jest on „przeciwnikiem najbardziej wyrafinowanym, najlepiej umiejącym posługiwać się podstępem i tym wszystkim, co łączy się w pojęciu jezuity”.

gicznych. W założeniu prawo miało służyć interesom partii komunistycznej, w tym przypadku realizacji antykościelnej polityki wyznaniowej<sup>19</sup>. Również znowelizowane prawo o stowarzyszeniach miało stać się instrumentem eliminującym „niebezpieczne organizacje katolickie” z życia społecznego<sup>20</sup>.

Episkopat Polski, świadom zagrożeń wynikających z poddania się przepisom dekretu z 5 sierpnia, wydał polecenie, aby stowarzyszenia kościelne (zwłaszcza trzecie zakony, Sodaliczka Mariańska, Żywy Różaniec, Krucjata Eucharystyczna, Apostolstwo Modlitwy, koła ministrantów i chóry kościelne), których celem było wykonywanie kultu lub prowadzenie działalności formacyjnej, a przede wszystkim stowarzyszenia młodzieżowe, nie zwracały się do władz w sprawie rejestracji. Z dniem 3 listopada 1949 r. ich działalność została zawieszona<sup>21</sup>. Odtąd miały funkcjonować jedynie w ramach struktur parafialnych. Resort bezpieczeństwa nie przyjął tego do wiadomości, uznając, że oznacza to „zejście do konspiracji tych nielegalnych organizacji”<sup>22</sup>. W związku z tym podjął wysiłek rozpracowania i unieвозмоwienia ich działalności. Konkretnie działania operacyjne wskazywała kolejna instrukcja (nr 36) wydana przez Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego z dnia 14 listopada 1949 r.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, Lublin 2000, s. 23-45.

<sup>20</sup> H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL*, s. 116. Za najbardziej niebezpieczne uznano organizacje działające wśród młodzieży, ta bowiem wychowana w nowym duchu stać się miała w przyszłości nośnikiem komunizmu.

<sup>21</sup> Potwierdzają to raporty organów administracji terenowej: AAN MAP, sygn. 677, k. 76, 106. Zob. także: T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945-1953*, Kraków 1991, s. 25-26.

<sup>22</sup> J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 266-267.

<sup>23</sup> Instrukcja, k.8-9.

MONIKA WÓJCIK

## WYKUP JEŃCÓW W LISTACH GRZEGORZA WIELKIEGO

Konieczność działań na rzecz wykupu jeńców była akcentowana przez pisarzy chrześcijańskich na długo przed Grzegorzem Wielkim. Podkreślano, że wykup z niewoli jest aktem miłosierdzia, do którego zobowiązani są wszyscy chrześcijanie. Św. Cyprian argumentował, że każdy człowiek jest świątynią Boga, nie można więc pozwolić, „aby przez długą zwłokę i brak współczucia świątynie Boga były długo więzione”<sup>1</sup>. „Nie tylko miłość” – pisał Cyprian – „ale również religia powinny nas pobudzać do wykupu”<sup>2</sup>. Biskup zaświadczał jednocześnie, że sam był świadkiem, jak wierni składali hojne dary na ten cel<sup>3</sup>. Cyprian wysyłał pieniądze zebrane „wśród kleru i ludu w Kościele”, którym zarządzał; suma ta wynosiła 100 tys. sestercji<sup>4</sup>.

Duże zaangażowanie w ratowanie jeńców wykazywał św. Ambroży. „Wielka to również szczodroliwość” – pisał – „wykupywać jeńców i wyswobadzać ich z rąk wrogów”<sup>5</sup>. Ambroży sam koordynował działania na rzecz wykupu, przeznaczając na ten cel środki uzyskane ze sprzedaży naczyń kościelnych. Jak podaje, popadł z tego

---

<sup>1</sup> List 62, 2, w: św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 200 (dalej: List).

<sup>2</sup> List 62, 1.

<sup>3</sup> List 62, 3, s. 201.

<sup>4</sup> List 62, 3.

<sup>5</sup> Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 135-136.

powodu u niektórych – tzn. arian – „w nienawiść”<sup>6</sup>. Uważa jednak, że postąpił słusznie, stawiając wyżej ludzi niż sprzęty kościelne: „chlubą naczyń poświęconych jest to, że za ich cenę wykupuje się jeńców. To są naprawdę cenne naczynia, które dusze wykupują od śmierci”<sup>7</sup>. Należy zaznaczyć, że Grzegorz Wielki całkowicie podzielał pogląd biskupa Mediolanu. Ambroży podkreślał, że sprzedaż naczyń kościelnych usprawiedliwiona jest tylko wtedy, kiedy ma się przyczynić do pomocy ubogim lub jeńcom; w żadnym razie nie może być dokonywana z chęci zysku: „Oczywiście, jeśli ktoś obraca to na swoją korzyść, jest to zbrodnia; jeżeli natomiast wydaje na ubogich, wykupuje jeńca, jest aktem miłosierdzia”. Jednocześnie biskup polecał, aby najpierw wyprzedawać naczynia, których jeszcze nie poświęcono. Gdyby zaś takich nie było, zgadzał się na sprzedaż naczyń poświęconych, ale wcześniej rozbicie je na drobne części lub przetopienie, aby nie mogły służyć do „niegodziwych praktyk”<sup>8</sup>. Również biskup Kartaginy Deogratias sprzedał naczynia kościelne w celu wykupienia ludzi wziętych do niewoli przez Wandalów i Maurów. Wykupionych umieścił w bezpiecznym miejscu, zapewniając im wszystko, co potrzebne do życia<sup>9</sup>. Podobnie postąpił biskup Amidy Akacjusz, który wykupił jeńców perskich wziętych do niewoli przez żołnierzy rzymskich. Jeńcy zostali zaopatrzeni w pieniądze oraz żywność i wyprowadzeni do ojczyzny. Postępowanie Akacjusza miało wywrzeć duże wrażenie na królu perskim<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 157-158. Piszze Ambroży: „Bo któż mógłby być tak niemiłosierny, tak okrutny, nieczuły, żeby nie podobało mu się wykupywanie ludzi od śmierci, niewiast od gorszego niż śmierć zhańbienia przez barbarzyńców, ratowanie młodzieńców i chłopców, a nawet dzieci od zarazy bałwochwalstwa, którym kałały swe dusze z obawy przed śmiercią?” (tamże, s. 158).

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 159-160.

<sup>9</sup> Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, tłum. J. Czuj, Poznań 1930, s. 42n.

<sup>10</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 523. O innych przekazach źródłowych dotyczących działań biskupów na rzecz jeńców zob.: L. Amirante, *Prigione di guerra. Riscatto e postliminium*, t. 2, Napoli 1969, s. 314nn.; L. Amirante, *Appunti per la storia della „redemptio ab hostibus”*, „Labeo”, 3(1957), nr 2, s. 198nn.



Akcję wykupu jeńców prowadził również Cezary z Arles, sprzedając w razie konieczności także sprzęty kościelne dla uzyskania odpowiednich środków. Wykupywał nie tylko chrześcijan, czym narażał się na nieprzychylnie reakcje swoich przeciwników<sup>11</sup>.

Wykup jeńców z niewoli miał w państwie rzymskim długą historię. Prawo przewidywało surową sankcję w postaci utraty wolności, spadnięcia do kategorii niewolników osób, które dostały się do niewoli. W czasach republiki wykup jeńców leżał w kompetencji państwa. Niekiedy wykupu podejmowały się także osoby prywatne<sup>12</sup> czy też po prostu rodzina jeńca. W czasach chrześcijańskich zmieniało się podejście społeczeństwa do obowiązku wykupu jeńców. W ustawodawstwie cesarzy chrześcijańskich poparcie dla wykupu wynikało nie tyle z chęci ratowania ciała, przywracania obywatelstwa, wolności i innych praw, ile z potrzeby ratowania duszy zagrożonej przebywaniem w niewoli u ludów barbarzyńskich.

Pod wpływem religii chrześcijańskiej – zgodnie z maksymą *animae redemptio aliis omnibus rebus pretiosior est*<sup>13</sup> – cesarze wydawali rozporządzenia, które miały ułatwić wykupywanie jeńców z rąk pogan. Cesarz Leon ustalił zasadę, że zapisy ustanowione na wykup jeńców są ważne, a dziedzice powinni ściśle wypełnić wolę testatora<sup>14</sup>. Istotną kwestią pozostawało wskazanie osoby, która przejmie

<sup>11</sup> *Vita Caesaris* I 32(23), PL 67, 1012C. O działalności Cezarego z Arles pisze A. Żurek (*Działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku*, „Vox Patrum”, 16(1996), z. 30-31, s. 189-196).

<sup>12</sup> Rodziło to problemy prawne, dotyczące stopnia zależności wykupionego od wykupującego. Teksty źródłowe nie są w tej materii jednoznaczne. Obecnie często przyjmowaną koncepcją jest uznanie takich osób za tzw. półwolnych. Na ten temat zob.: L. Amirante, *Appunti*, s. 218n.; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, t. 2, Milano 1952, s. 248; L. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Paris 1958, s. 82nn.

<sup>13</sup> Nov. 65pr.

<sup>14</sup> C. 1, 3, 28 (z 468 r.). Zob. na ten temat: T. Kunderewicz, *Disposizioni testamentarie e donazioni a scopo di beneficenza nel diritto giustiniano*, „Studia et documenta historiae et iuris”, 47(1981), s. 64; J. L. Murga, *Los negocios 'pietatis causa' en las constituciones imperiales postclásicas*, „Anuario de historia de derecho español”, 37(1967), s. 295n.; A. S. Scarcella, *La legislazione di Leone I*, Milano 1997, s. 252nn.; M. Wójcik, *Fundacje dobroczynne w rzymskim prawie poklasyfikacyjnym*, Lublin 2003, s. 84nn.

zapisane dobra i zabezpieczy ich odpowiednie wykorzystanie. Cesarz dał pierwszeństwo ustaleniom testatora: jeśli wskazał osobę, która ma zająć się wykupem, osoba ta miała prawo żądać wydania zapisanego majątku i była zobowiązana wypełnić wolę spadkodawcy. Gdyby testator takiej osoby nie wyznaczył, a tylko określił sumę, którą na cel wykupu przeznacza, obowiązek wykonania jego woli przechodził na biskupa miasta, z którego pochodził zmarły. Biskup został obciążony dodatkowymi obowiązkami: oprócz wykonania powierzonego mu zadania *sine ulla cunctatione* musiał podać do publicznej wiadomości kwotę zapisu oraz datę jego otrzymania. Po upływie roku biskup zobowiązany był wyjawić liczbę wykupionych jeńców oraz wysokość zapłaconej za nich kwoty<sup>15</sup>. W obawie, aby takie zbrojne rozporządzenia testatorów nie zostawały ukryte przez nieuczciwe osoby, cesarz zachęcał wszystkich, którzy dowiedzą się o ustanowieniu zapisu na wykup jeńców, by powiadomili o tym rektora prowincji lub biskupa<sup>16</sup>.

Dopiero Justynian zezwolił na ustanawianie jeńców spadkobiercami<sup>17</sup>. Takie postanowienie testamentowe powodowało jednak problemy praktyczne: kto miał zająć się majątkiem, którego prawnym dziedzicem była nieokreślona bliżej grupa ludzi, czyli jeńcy. Konieczne było stworzenie odpowiedniej procedury. Justynian ustalił więc reguły zarządzania takim majątkiem. Gdyby testator nie wskazał zarządcy, obowiązek ten przechodził na biskupów i ekonomów, w pierwszej kolejności na biskupa i ekonoma tego miasta, w którym testator żył. Majątek musiał być przez nich przeznaczony na wykup jeńców. Do nich należała decyzja dotycząca sposobu gospodarowania majątkiem. Cesarz zarządził, że nie mogą oni liczyć na żadne wynagrodzenie z tytułu wykonania rozporządzeń testatora<sup>18</sup>.

Z ustawodawstwa cesarskiego wyraźnie wyłania się kluczowa rola biskupów w działaniach na rzecz wykupu jeńców. To właśnie biskupom powierzane były majątki przekazywane przez świeckich na

<sup>15</sup> C. 1, 3, 28, 1-2.

<sup>16</sup> C. 1, 3, 28, 5.

<sup>17</sup> C. 1, 3, 48pr.

<sup>18</sup> C. 1, 3, 48, 2-6; Nov. 131, 11.

wykup i to oni byli obciążani obowiązkiem odpowiedniego przeznaczenia tych dóbr.

Czasy pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (590-604)<sup>19</sup> były niespokojnym okresem w historii, walki trwały właściwie bez przerwy. Tereny Rzymu zostały wówczas podbite przez Longobardów. Papież wielokrotnie zabiegał o zawarcie pokoju z królem longobardzkim Agilulfem<sup>20</sup>. Korespondował nie tylko z nim, ale i z jego żoną, katoliczką królową Teodoliną. Pomimo podpisywanych co jakiś czas porozumień, zarówno wojska rzymskie, jak i longobardzkie często łamały rozejm, tocząc walki, najeżdżając nawzajem swoje terytoria. Niełatwą i tak sytuację komplikowały dodatkowo złe stosunki Grzegorza Wielkiego z władzą świecką, czyli egzarchami. Po upadku Cesarstwa Zachodniego i utracie ziem na Zachodzie – częściowo odzyskanych za Justyniana – wciąż panowało wśród mieszkańców przekonanie o przynależności do Cesarstwa Rzymskiego. Cesarz Maurycjusz (582-602) utworzył z ziem zachodnich, które były jeszcze pod panowaniem cesarstwa, dwa egzarchaty – Rawenna i Kartagina. Egzarchą Rawenny do 596 r. był Roman, z którym papież nie potrafił się porozumieć, czemu niejednokrotnie dawał wyraz w listach<sup>21</sup>. Grzegorz Wielki czynnie zaangażował się w nego-

<sup>19</sup> Literatura na temat życia i nauczania Grzegorza Wielkiego jest bardzo bogata. Tytułem przykładu można wymienić: J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warszawa 1948; P. Gwiżdża, „*Bonus ordo vivendi*” – życie doskonałe w doktrynie św. Grzegorza Wielkiego, w: *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 193-211; S. Sojka, *Kapłan – pasterz według świętego Grzegorza Wielkiego*, w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 233-251; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, Paris 1977; G. R. Evans, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986; M. B. Dunn, *The style of the letters of St. Gregory the Great*, Washington 1931.

<sup>20</sup> Zob. na ten temat: M. Chuchra, *Papież Grzegorz Wielki obrońcą pokoju (w świetle Listów)*, „Roczniki Teologiczne”, 42(1995), z. 4, s. 5nn.

<sup>21</sup> List V, 40 do Sebastiana, biskupa miasta Resinum: „Nie zdołam bowiem, Świętobliwy Bracie, w pełni wypowiedzieć, co cierpimy na tym świecie przez waszego przyjaciela, dostojnego Romana. Powiem jednak krótko, że jego złość względem nas przewyższa miecze Longobardów, tak że wrogowie, którzy nas zabijają, wydają się łagodniejszymi niż sędziowie rzeczypospolitej, bo gubią nas swą złośliwością, rabunkami i obłądą w postępowaniu”. Zob. również: List II, 45; List V, 19; I, 32 i III, 32 do

cjae z Longobardami<sup>22</sup>. Obok tej działalności o charakterze politycznym prowadził zakrojoną na szeroką skalę akcję dobroczynną<sup>23</sup>, bardzo wtedy potrzebną, w dobie częstych najazdów Longobardów i uprowadzania do niewoli mieszkańców terytoriów rzymskich. „Na własne oczy widziałem Rzymian” – pisał papież – „jak psy na postronkach ciągnionych za szyje na sprzedaż do Francji”<sup>24</sup>.

Grzegorz Wielki często przeznaczał część dochodów kościelnych na wykup jeńców<sup>25</sup>. Świadectwa tego znajdują się również w jego listach. W liście do biskupa Rawenny Jana prosi o przekazanie pieniędzy – za pośrednictwem opata Klaudiusza – na wykup wziętych do niewoli w mieście Fanum<sup>26</sup>. W pierwszej kolejności polecił wykupić dzieci, a później także innych jeńców. Nie określił przy tym sumy pieniędzy, jaką Jan powinien przeznaczyć na ten cel, pozostawiając jemu decyzję; z góry udzielił także zgody na wszystko, co postanowi w tej kwestii biskup Rawenny<sup>27</sup>. W innym liście polecał papież swo-

---

Romana (cytaty i układ listów Grzegorza Wielkiego według: Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 1-4, Warszawa 1954-1955).

<sup>22</sup> Zob. np. List V, 34, gdzie papież prosi Sewera, scholastyka egzarchy, o wstawiennictwo u egzarchy w sprawie rokowań z Longobardami, których król Agilulf – pod pewnymi warunkami – zgadzał się na zawarcie pokoju: „[...] należy zwołać sąd celem ustalenia przewinień obu stron, byle tylko za pomocą Bożą mógł dojść do skutku pokój powszechny. Wszyscy bowiem dobrze wiecie, jak nam wszystkim jest potrzebny pokój”.

<sup>23</sup> O działalności dobroczynnej Grzegorza Wielkiego zob. np.: J. Czuj, *Caritas u papieża Grzegorza Wielkiego*, „Caritas”, 3(1947), nr 21, s. 150-154; F. Tarducci, *Storia di S. Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma 1909, s. 131nn.; *Grégoire le Grand*, ed. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris 1986.

<sup>24</sup> List V, 36, adresowany do cesarza Maurycjusza. Z tonu tego listu przebija wrażenie nie najlepszych relacji cesarza z papieżem. Zob. też: G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1967, s. 81, 89.

<sup>25</sup> Takie działania były zalecane w kanonach ustalanych na synodach. Kwestię wykupu jeńców poruszano m.in. na synodzie w Rzymie w 502 r. Zob. L. A mir ante, *Appunti*, s. 206n.

<sup>26</sup> List II, 45.

<sup>27</sup> W liście tym papież wyraża opinię, że pierwszeństwo w otrzymywaniu dobroczynności od chrześcijan mają wierni, a w drugiej kolejności dopiero pozostali: „musimy uwzględnić, że należy czynić miłosierdzie najpierw wiernym, a potem wrogom Kościoła”. Podobne zdanie wyrażał kilka wieków wcześniej św. Ambroży (*Obowiązki*, s. 71): „najpierw winienes opiekować się tymi, którzy są jednej z tobą wiary”.

jego wysłannika, kapłana Waleriana, opiece biskupa miasta Baricis<sup>28</sup>. Walerian został wysłany przez papieża celem wykupu jeńców: „[...] kapłan Walerian, oddawca tego listu, przybywa w tamte strony celem dokonania wykupu jeńców. Tym usilniej we wszystkim winicie nieść mu pomoc, im bardziej rozumiecie, że podjął trud tak dalekiej podróży wiedziony pragnieniem wiecznej nagrody”<sup>29</sup>.

Niektórzy jeńcy wykupywali się z niewoli, wpłacając sami za siebie pieniądze. Ponieważ jednak były to duże kwoty, zmuszani byli często je pożyczać. Zwrot pieniędzy stanowił nierzadko spory problem, zwłaszcza dla uboższych. Stąd też wielu zwracało się o pomoc do Kościoła. Grzegorz Wielki w miarę możliwości starał się te prośby spełniać. W sprawie Ewangelusa, diakona kościoła w Sipontum, interweniował u pisarza Pantaleona<sup>30</sup>. Ewangelus zaciągnął dług na wykupienie się z niewoli i twierdził, że nie ma środków na spłacenie pożyczki. Papież nakazał Pantaleonowi, aby ustalił, czy rzeczywiście majątek Ewangelusa nie jest wystarczający na spłatę długu; jeśliby okazało się to prawdą, miał nakazać biskupowi Sipontum Feliksowi wydanie potrzebnej sumy ze środków kościelnych<sup>31</sup>. Tego samego biskupa, Feliksa, upomina w innym miejscu<sup>32</sup>, że nie przyszedł z pomocą jednemu z duchownych wziętych do niewoli. Duchowny ten – o imieniu Trybun – sam pożyczył pieniądze na wykupienie się, nie miał jednak z czego spłacić zaciągniętego długu. Papież nakazał Feliksowi, aby ze środków kościelnych oddał żadaną sumę wierzycielowi Trybuna, aby wierzyciel nie żałował, że „w potrzebie przyszedł z pomocą uciemżonemu”<sup>33</sup>. Podobną sprawą zajmuje się Grzegorz w liście do subdiakona Artemiusza<sup>34</sup>. Papież interweniował w sprawie niejakiego Stefana, który został wykupiony z niewoli przez Akcella, starszego miasta. Stefan utrzymywał, że nie ma z czego zwrócić sumy

<sup>28</sup> List III, 16.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> List III, 40.

<sup>31</sup> Papież mówi tu wyraźnie o podarowaniu pieniędzy Ewangelusowi, a nie o pożyczce.

<sup>32</sup> List IV, 17.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> List IX, 84.

wykupu. Papież polecił rozwiązać tę sprawę, tzn. najpierw sprawdzić, czy rzeczywiście Stefan nie posiada odpowiednich zasobów na spłatę długu, a gdyby tak było, wypłacić odpowiednią kwotę temu, który go wykupił. Grzegorz dodał, że po złożeniu rachunków przez adresata listu – subdiakona Artemiusza – zostanie mu zwrócone wszystko, co wydał na wykup jeńców.

Osoby wykupione z niewoli ze środków kościelnych żywiły widocznie obawę, że kiedyś mogą być zmuszone do zwrotu pieniędzy, skoro papież w liście adresowanym do duchownych Demetriana i Waleriana zapewnia ich, że nie podlegają obowiązkowi zwrotu wydanej na ich wykup sumy<sup>35</sup>. Demetrian i Walerian oraz ich rodzice zostali osiemnaście lat wcześniej wykupieni z niewoli przez biskupa Fabiusza. Papież zagwarantował, że ani oni, ani ich spadkobiercy nie będą nigdy wzywani do zwrotu wypłaconych za nich pieniędzy<sup>36</sup>.

W listach znajdują się przekazy świadczące o tym, że niektórzy przekazywali pieniądze na wykup jeńców właśnie za pośrednictwem papieża. Grzegorz przyjmował te dary, ale jednocześnie wyrażał obawę: „[...] pójdę przed straszego Sędziego zdawać rachunki nie tylko z majątku Piotra, Księcia Apostołów, ale także z waszych rzeczy”<sup>37</sup>. Przesłane przez patrycjuszkę Teoktystę i Andrzeja trzydzieści funtów złota papież przeznaczył w połowie na wykup jeńców z Krotony, miasta zajętego rok wcześniej przez Longobardów, kiedy to „wielu mężczyzn i wiele niewiast uprowadzono do niewoli, dzieci oderwano od rodziców, rodziców od dzieci, mężów od żon”<sup>38</sup>. Wielu nie zostało dotychczas wykupionych, gdyż – jak podaje Grzegorz Wielki – Lon-

<sup>35</sup> List IX, 52.

<sup>36</sup> Grzegorz uzasadnia swoją decyzję następująco: „sprawiedliwość wymaga, by to, co z miłości bliźniego wyłożono, nie stało się ciężarem lub źródłem udręki dla wykupionych” (tamże).

<sup>37</sup> List VII, 23. W podobnym tonie wypowiada się w Liście V, 46: „Kwotę zaś, którą za natchnieniem Bożym przysłaście na wykup jeńców, przyjąłem – wyznaję to – z radością i ze smutkiem: z radością, oczywiście ze względu na was, bo widzę, że myślicie o przygotowaniu sobie pobytu w ojczyźnie niebieskiej; ze smutkiem zaś ze względu na mnie, gdyż oprócz trosk o sprawę świętego Piotra Apostoła będę jeszcze musiał składać rachunki ze spraw miłego syna mego dostojnego Teodora, gdy będę badany, czy załatwiłem je należycie czy też niedbale”.

<sup>38</sup> List VII, 23.

gobardowie wyznaczili bardzo wysokie ceny. W innych listach papież dziękuje za przesłaną mu kwotę na wykup jeńców Teodorowi, lekarzowi cesarskiemu<sup>39</sup>, oraz patrycjuszce Rystycjanie<sup>40</sup>.

Najazd wodza benewentyńskiego Arichisa na Kampanię, złupienie jej i wzięcie do niewoli wielu jeńców wywołało natychmiastową reakcję papieża<sup>41</sup>. Wysłał do subdiakona Antemiusza w Neapolu swojego wysłannika Stefana oraz pewną kwotę pieniędzy, która miała być wydana na wykup jeńców. Co więcej, nakazał wykupić nie tylko tych, którzy byli wolni przed popadnięciem w niewolę, ale również niewolników, których właściciele nie było stać na ten wydatek. Poleciał również wykupić niewolników kościelnych (*servos ecclesiae*) oraz sporządzić spis osób wykupionych (ich imiona, miejsce pobytu, zatrudnienie, miejsce pochodzenia) i dostarczyć go do Rzymu. Zalecał, aby Antemiusz starał się wykupić jeńców za jak najniższą cenę<sup>42</sup>.

W czasach Grzegorza Wielkiego praktykowane było wciąż wykupywanie jeńców dla uzyskania korzyści w postaci taniej siły roboczej. Wykupieni, którzy nie mieli środków na zwrot długu wykupującego, pozostawali w pewnej zależności od niego, choć sporne jest, czy byli traktowani jak niewolnicy<sup>43</sup>. W liście z 597 r. papież interweniuje u Kandyda, kapłana w Galii, w sprawie przedstawionej mu przez Dominika, którego czterej bracia zostali wykupieni z niewoli przez Żydów i ciągle znajdowali się „w służbie tychże Żydów”. Grzegorz polecił zbadać sprawę i jeśli przedstawiona przez Dominika wersja wydarzeń okazałaby się prawdziwa, nakazał wykupić jego braci od Żydów<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> List V, 46.

<sup>40</sup> List VIII, 22: „dziesięć funtów złota, przesłanych przez Waszą Dostojność na wykupienie jeńców, odebrałem od wymienionego mego syna. A proszę, by łaska niebios, która pozwoliła dać je dla zasługi waszej duszy, i mnie pozwoliła wydać je bez żadnej skazy grzechowej [...]”.

<sup>41</sup> Grzegorz pisze: „Nie możemy wypowiedzieć, jak wielki ból i jak wielki smutek ścisnął nasze serce na wieść o tym, co zaszło w Kampanii” (List VI, 32). O wydarzeniach w Kampanii zob.: M. Ch u c h r a, *Papież Grzegorz Wielki*, s. 20n.

<sup>42</sup> List VI, 32.

<sup>43</sup> Zob. przyp. 12.

<sup>44</sup> List VII, 21.

Ustawodawstwo cesarskie zasadniczo zakazywało sprzedaży naczyń kościelnych. Zakaz taki został wyraźnie sformułowany przez cesarza Justyniana<sup>45</sup>. Ustawodawstwo dopuszczało jednak wyjątek. Przyjmując punkt widzenia św. Ambrożego, zezwalało na sprzedaż sprzętów kościelnych w celu zdobycia środków na wykup jeńców<sup>46</sup>.

Z takim rozstrzygnięciem zgadzał się Grzegorz Wielki. Podkreślał, że nie wolno bardziej cenić sprzętów kościelnych niż jeńców<sup>47</sup>. W liście do Donusa, biskupa Messany, papież polecił mu sprawę Faustyna, który wykupił swoje córki z niewoli, pożyczając na ten cel sto trzydzieści solidów, z czego udało mu się oddać trzydzieści. Grzegorz Wielki prosił o wydanie Faustynowi brakującej sumy ze środków kościelnych, w razie konieczności sprzedając nawet poświęcone naczynia<sup>48</sup>. W innym liście, skierowanym do biskupa Fortunata, papież na jego prośbę udzielił zgody na sprzedaż naczyń poświęconych. Fortunat zaciągnął bowiem pożyczkę na wykup jeńców i nie miał środków, aby oddać dług<sup>49</sup>. „Postaraliśmy się o udzielenie naszej zgody w tej sprawie” – pisze Grzegorz Wielki – „gdyż zgadza się to z postanowieniami i prawami kanonów i dajemy wam wolną rękę w spieniężeniu naczyń poświęconych”<sup>50</sup>.

Listy Grzegorza Wielkiego stanowią zapis najważniejszych wydarzeń i problemów, przed którymi stali ludzie z tamtej epoki. Papież korespondował z wieloma osobami, u których interweniował w sprawach o bardzo różnym wydźwięku. Stąd z jego listów przebija tak

<sup>45</sup> C. 1, 2, 21pr.

<sup>46</sup> C. 1, 2, 21, 2: „Nam si necessitas fuerit in redemptione captivorum, tunc et venditionem praefatarum rerum divinarum et hypothecam et pignorationem fieri concedimus [...]” (I. 2, 1, 8; Nov. 7, 8; Nov. 65pr; Nov. 120, 10). Poprzez sprzedaż naczyń, rzeczy nieożywionych, dokonuje się – podkreślał cesarz – wyzwolenia dusz od śmierci (Nov. 7, 8).

<sup>47</sup> List VII, 35.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> List VII, 13: „Podczas gdy jest rzeczą naganną i karygodną, aby ktokolwiek sprzedawał naczynia poświęcone, z wyjątkiem gdy na to pozwala prawo i gdy święte kanony to zalecają, tak nie ma powodu do stawiania zarzutów lub do karania, jeśli ze względu na miłość bliźniego zostały one sprzedane dla wykupienia jeńców”.

<sup>50</sup> List VII, 13. Papież nakazuje, aby sprzedaż naczyń odbyła się w obecności obrońcy Jana, żeby „nie ściągnąć niechęci” na biskupa Fortunata.



dobrze widoczna sytuacja ówczesnych czasów: bieda, choroby, wojny i związane z nimi uprowadzanie do niewoli wielu mieszkańców dawnego cesarstwa. Na polu działań na rzecz wykupu jeńców istniało współdziałanie między ustawodawstwem cesarskim a działaniami Kościoła. Świeckie prawodawstwo miało ułatwić od strony formalnej przekazywanie dóbr na wykup jeńców, Kościół natomiast starał się odpowiednio rozporządzać otrzymanym od wiernych majątkiem, aby był dokładnie przeznaczony na wskazany przez ofiarodawców cel. W *Listach* znajdują się przekazy świadczące o tym, że wierni, którzy chcieli przekazać majątek na wykup jeńców, powierzali go papieżowi. Również i władze kościelne starały się powiększać środki na ten cel, choćby poprzez wyprzedawanie sprzętów kościelnych; właśnie sprzedaż sprzętów wzbudziła początkowo dużo wątpliwości i oskarżeń pod adresem Kościoła. Z czasem jednak została oficjalnie zaprobowana zarówno przez władze świeckie, jak i kościelne.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

STANISŁAW DUBIEL

## DOBRA MATERIALNE W NAUCZANIU PAPIEŻY OSTATNIEGO STULECIA

W ostatnim stuleciu papieże często zabierali głos w sprawach społecznych. Nauka Leona XIII, zawarta w encyklice *Rerum novarum*, została rozwinięta przez jego następców. Kolejne etapy w procesie kształtowania się nauczania kościelnego na temat dóbr doczesnych wyznaczały kolejne dokumenty papieskie, podejmujące zagadnienia o charakterze społecznym: *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*. Współcześnie kwestie związane z dobrami materialnymi zajmują istotne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II.

### 1. ENCYKLIKA *RERUM NOVARUM* LEONA XIII

Wśród najważniejszych dokumentów dotyczących omawianego przedmiotu należy bez wątpienia encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum*. Warto wspomnieć, że została przemilczana przez całą polską prasę, nawet tzw. katolicką, czy londyński organ Partii Pracy, powołany do życia, aby realizować wskazania chrześcijańskie dotyczące życia społecznego, ponieważ uważano, iż encyklika nie jest na czasie, wywołując sprzeciw socjalistów. Mimo to sześć tysięcy egzemplarzy pierwszego wydania rozeszło się dzięki prywatnym wysiłkom. Jej treścią mało bądź wcale nie interesowali się ludzie na stanowiskach kierowniczych<sup>1</sup>.

Pomimo takiego przyjęcia encyklika odegrała i nadal odgrywa ogromną rolę w nauczaniu Kościoła. Jej ideą przewodnią jest własność prywatna, będąca najważniejszym punktem ówczesnego konfliktu społecznego. Papież w encyklice wielokrotnie do tego nawiązuje, podkreślając niesprawiedliwość ustroju, w którym posiadanie staje się udziałem tylko garści ludzi, podczas gdy olbrzymia większość społeczeństwa stanowi „proletariat”, którego jedynym bogactwem jest potomstwo (*proles*).

Całą właściwie pierwszą część encykliki papież poświęca własności prywatnej, wykazując, że prawo do posiadania własności przynosi człowiek na świat ze swoją naturą. Całe bowiem nauczanie i wychowawcza działalność Kościoła w dziedzinie społecznej powinna obracać się wokół własności prywatnej. Powinna przynieść odpowiedź na pytanie: jak jej należy używać? Działalność państwa natomiast powinna zmierzać do tego, by jak najwięcej ludzi chciało mieć i by miało własność prywatną. Można powiedzieć, że rozszerzenie własności prywatnej na największą możliwie liczbę ludzi stanowi ideę przewodnią encykliki.

Papież stwierdza, że w ustroju liberalnym szlachetna i zdrowa jest zasada, że własność prywatna stanowi jedną z podstaw ustroju gospodarczego. Niezdrowa i nieszlachetna jest natomiast zasada nieskrępowanej przez żaden autorytet wolności gospodarczej, ponieważ ubogie warstwy wydaje na łup bogatych i stanowi zarzewie walk społecznych. Z kolei w ustrojach kolektywnych szlachetna i zdrowa jest myśl o społecznym przeznaczeniu dóbr doczesnych. Niezdrowa zaś jest instytucja własności wspólnej jako podstawy ustroju gospodarczego, ponieważ pozbawia masy wolności, a życie gospodarcze tak potężnego czynnika rozwoju, jakim jest indywidualna inicjatywa gospodarcza. Katolicka nauka o własności odrzuca to, co złe i niezdrowe w tych ustrojach, zachowuje zaś to, co szlachetne i zgodne z ludzką naturą.

Wśród myśli przewodnich omawianej encykliki należy wyróżnić najpierw przekonanie, że życie gospodarcze jest kierowane świato-

---

<sup>1</sup> Por. *Przedmowa do drugiego wydania*, w: *Chrześcijański ustrój społeczny. Leon XIII: Rerum novarum, Pius XI: Quadragesimo anno. Komentarz*, Londyn 1945.

poglądem. Światopogląd odnajdujemy na dnie socjalizmu i liberalizmu. Tworzy go materializm historyczny i filozoficzny. On jednak nie wystarcza, gdyż nie tłumaczy całego życia. Tłumaczy go jedynie chrześcijańskie spojrzenie na świat i ocena całego życia w odniesieniu do wiecznego przeznaczenia człowieka i związku jego natury ze światem nadprzyrodzonym. Natura więc powinna decydować o ustroju życia społecznego, a nie ideologia.

Zgodnie z *Rerum novarum* natura życia polega na tym, że Panem wszechrzeczy jest Bóg. Człowiek zaś jest tylko czasowym włodarzem, który otrzymuje dobra materialne jako środki potrzebne do osiągnięcia wyznaczonego przez Boga celu.

Syntetyzując nauczanie zawarte w encyklice, należy zwrócić uwagę na to, że zgodnie z nim natura życia polega również na tym, że dobra materialne, oddane w posiadanie ludziom, służyć mają wszystkim, całemu rodzajowi ludzkiemu. W konsekwencji do życia konieczna jest instytucja własności prywatnej, która może być ograniczona tylko potrzebami i interesami całego społeczeństwa. Posiadanie wino być prywatne, ale używanie wspólne.

Realizacja tych zasad – według Leona XIII – przywróci zgodę w społeczeństwie, czyli królestwo miłości bliźniego, jako wynik sprawiedliwości i miłości. Kwestia robotnicza może być rozwiązana tylko na tym fundamencie. Stąd konieczność współpracy Kościoła, który uczy i wychowuje, państwa, które ma ochraniać słabych przed niesprawiedliwością mocnych i różnorodnych organizacji, które mają zapobiegać i rozwiązywać ewentualne konflikty.

Przechodząc do bardziej szczegółowej analizy treści encykliki, należy podkreślić, że Leon XIII przypomina w niej, iż własność wspólna jest szkodliwa dla robotnika, dla którego istotne jest posiadanie własności prywatnej. Każdy pracownik wypożycza komuś siły lub swoje zdolności, aby uzyskać środki potrzebne do życia i odpowiedniego utrzymania. Chce uzyskać nie tylko prawo do zapłaty, ale również prawo do jej użycia według własnego uznania. Ograniczając wydatki, czyni oszczędności i nabywa za nie własność prywatną, która powinna pozostać jego, jako zapracowana przez niego zapłata. Zmiana posiadania prywatnego na wspólne pogorszyłaby warunki życia robotnika, ponieważ odebrałaby mu swobodę używania płacy

na obrane swobodnie cele, na pomnażanie majątku rodzinnego i polepszenie losu<sup>2</sup>. Prywatna własność dóbr materialnych jest naturalnym prawem człowieka, który tym m.in. różni się od zwierząt. Na człowieka nałożony jest bowiem obowiązek starania się o przyszłość. Musi on więc wybierać to, co uważa za szczególnie ważne dla zaspokojenia potrzeb teraźniejszych i w przyszłości. W konsekwencji winien mieć również władzę nie tylko nad owocami ziemi, lecz i nad samą ziemią, która ma mu dostarczyć dóbr w przyszłości.

Ludzie, świadomi choćby częściowo swej natury, dążą do prywatnej własności. Odpowiada to ich naturze i postulatowi związanym z dążeniem do pokojowego współżycia<sup>3</sup>. Ustawy państwowe – o ile są sprawiedliwe – również czerpią siłę z prawa natury, potwierdzając i chroniąc prywatne prawo własności. Prawo to jest potwierdzone także powagą prawa Bożego, które zakazuje nawet pożądanego cudzego dobra: „Nie będziesz pożywał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego”<sup>4</sup>.

Udowodnione prawo do posiadania przysługuje jednostce na podstawie prawa natury, ale ma szczególne zastosowanie do człowieka będącego głową rodziny. Rodzina, na równi z państwem, ma prawo do nabywania i używania dóbr potrzebnych do zachowania jej trwałości i wolności. Posiada ona to prawo na równi z państwem, ponieważ prawa i obowiązki rodziny, która jest komórką bardziej pierwotną niż państwo, są także wcześniejsze niż obowiązki i prawa państwa i dużo bliższe jej naturze. Wprowadzenie własności wspólnej grozi społecznym rozstrojem.

Papież przytacza także naukę Kościoła dotyczącą problematyki dóbr doczesnych, którą można sprowadzić do następujących podstawowych zasad. Nierówność społeczna i dolegliwości związane z życiem doczesnym towarzyszyć będą człowiekowi do końca jego życia, gdyż są następstwem grzechu. Niemożliwe jest całkowite usunięcie

<sup>2</sup> Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, s. 3.

<sup>3</sup> Tamże, s. 4-5.

<sup>4</sup> Pwt 5, 21.

cierpienia z życia ludzkiego. Ci, którzy to obiecują, kłamią i zwodzą ludzi. Ludzie muszą współpracować ze sobą, a nie walczyć, bo wzajemnie siebie potrzebują i nie mogą bez siebie istnieć, podobnie jak nie może istnieć kapitał bez pracy i praca bez kapitału. Zgoda nadaje rzeczom piękno i rodzi ład, a walki prowadzą do zgubnych konfliktów.

Kościół wychowuje ludzi do zgody przez akcentowanie obowiązku zachowania sprawiedliwości w stosunkach między pracodawcami a pracownikami. Bogaci otrzymują upomnienie, że bogactwa nie uwalniają od cierpień i że będą musieli kiedyś zdać sprawę z używania dóbr doczesnych. Przypomina się im, że czym innym jest słuszne posiadanie dóbr, a czym innym jest używanie tych bogactw. Prywatne posiadanie bogactw jest prawem człowieka wynikającym z natury, ale posiadający je człowiek powinien mieć świadomość obowiązku wspierania tych, którzy są w potrzebie. Kto bowiem otrzymał od Boga większą obfitość dóbr, otrzymał je w tym celu, by ich używał ku własnemu udoskonaleniu, a także jako szafarz Opatrzności Bożej ku pożytkowi drugich.

Kościół pragnie, aby proletariatus podniósł się ze stanu nędzy i zdobył lepsze warunki materialne, dlatego głosi zdrowe zasady, wychowuje i tworzy instytucje dobroczynne już od pierwszych wieków swego istnienia. To jednak nie wystarczy. Potrzebne są również odpowiednie działania państwa, którego pierwszym obowiązkiem jest troska o dobrobyt ogółu. Trzeba, aby sam ustrój i zarząd państwem sprzyjał dobrobytowi. Dobrobyt zaś tworzą moralne obyczaje, życie rodzinne oparte na prawie i ładzie, poszanowanie religii i sprawiedliwości, umiarkowanie w ustanawianiu i sprawiedliwość w rozdzielaniu ciężarów publicznych, rozwój przemysłu i handlu, rozkwit rolnictwa i inne tego rodzaju środki.

Innym obowiązkiem państwa jest opieka nad warstwami ubogimi. Należący do niej ludzie stanowią na równi z bogatymi część składową organizmu państwowego. Oni też swoją pracą dostarczają społeczeństwu koniecznych dóbr. Jednak działalność państwa musi respektować zasadę, że państwo wkracza w życie społeczne wtedy, kiedy wymaga tego interes całego społeczeństwa albo jego składowej części. Szczególnej interwencji państwa podlegają: ochrona własności

prywatnej, ochrona pracy, walka z bezrobociem, tworzenie godnych warunków pracy, ochrona praw kobiety i dziecka, sprawiedliwa płaca, dążenie do uwłaszczenia mas. W tym trudnym dziele państwo, oprócz Kościoła, winny wspierać organizacje zawodowe, które są bardzo użyteczne i mają pełne prawo do istnienia, ponieważ wynika to z potrzeb natury i warunków życia społecznego. Papież, chwaliąc je, przypomina, że powinny się starać o rozwój religijno-moralny, który jest podstawą wszelkiego rozwoju. Powinny wypracować zdrowy i dobry program działania, przyjazny ludziom i szanujący prawo. Mają obowiązek prowadzenia działalności zapobiegawczej w razie skarg którejs ze stron lub naruszenia czyjegoś prawa. Powinny również wygospodarować fundusz na wypadek nagłych i nieprzewidzianych przesileń gospodarczych<sup>5</sup>.

## 2. NAUCZANIE PIUSA XI W *QUADRAGESIMO ANNO*

Po latach, w czterdziestą rocznicę wydania encykliki *Rerum novarum*, papież Pius XI wydaje encyklikę *Quadragesimo anno* dotyczącą odnowy ustroju społecznego i dostosowania go do prawa ewangelicznego. Papież dokonuje w niej analizy tego, co wniosła do życia społecznego encyklika jego poprzednika, co uczynił Kościół w kwestii społecznej, co zdziałało państwo, czego dokonali sami zainteresowani pracownicy i pracodawcy oraz związki robotnicze. Podkreśla, że z istoty dóbr ziemskich i istoty człowieka wywodzą się prawa gospodarcze, określające, które cele i jakimi środkami mogą – lub nie mogą – być przez człowieka osiągnięte w dziedzinie gospodarczej. Przypomina także prawo do własności prywatnej, której tak odważnie bronił jego poprzednik, zaznaczając, że jego nauki należy bronić jako nauki Kościoła<sup>6</sup>. Papież zwraca również uwagę, że w Kościele nigdy nie podawano w wątpliwość prawa do własności prywatnej danej czło-

<sup>5</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, s. 8-28; zob. A. Szymański, *Jak omawiać w kazaniach zasady encykliki w kwestii społecznej i robotniczej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 9(1931), s. 310-317.

<sup>6</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 7(1931), s. 216-217.



wiekowi przez naturę, czyli samego Stwórcę, aby służyła na pożytek jednostek i ich rodzin. Dobra materialne winny jednak służyć wszystkim ludziom.

Przypomniana została także różnica między posiadaniem a używaniem dóbr ziemskich. Określenie obowiązków wynikających z posiadania jest sprawą państwa. Naturalne prawo do posiadania własności prywatnej i do przekazywania jej w spadku winno jednak pozostać nietknięte i nienaruszone. Dlatego państwu nie wolno niszczyć majątków prywatnych nadmierną ilością świadczeń i podatków. Władza państwowa nie może niszczyć własności prywatnej, ponieważ jej źródłem jest natura, a nie ludzka wola. Możliwe jest tylko ograniczanie używania, mające na celu dostosowanie go do dobra ogółu<sup>7</sup>. Pamiętać jednak należy, że wolne dochody, czyli takie, które nie są konieczne do przyzwoitego i godnego życia, nie podlegają swobodnej dyspozycji człowieka. Przeciwnie, ludzie majątni zobowiązani są do dawania jałmużny, do dobroczynności i szczodropliwości<sup>8</sup>.

Papież przypomina również prawne sposoby nabywania dóbr na własność. Dzieje się to przez zajęcie rzeczy niczyjej i przez własną pracę, czyli wytwórczość. Przez zajęcie rzeczy niczyjej nie dzieje się nikomu krzywda, praca zaś posiada jedynie wtedy zdolność tworzenia własności, kiedy człowiek wykonuje ją na własny rachunek. Nie może istnieć kapitał bez pracy ani praca bez kapitału. Przez długi czas zapomniano o tej zasadzie i kapitał rościł sobie wszystkie prawa, zagarniając dla siebie wszelkie dochody, a robotnikowi pozostawiając tylko tyle, ile koniecznie potrzebował on do życia i odnowienia sił. Kapitał skupiał się wyłącznie w rękach nielicznych właścicieli, skutkiem czego robotnicy skazani byli na wieczny niedostatek i najniższy poziom życia<sup>9</sup>. W odpowiedzi powstała teoria, że cała produkcja i cały dochód bez wyjątku prawnie należą do robotnika, po potrąceniu jedynie kosztów na podtrzymanie i odnowienie kapitału. Również ten pogląd został oceniony przez papieża jako błędny.

<sup>7</sup> Tamże, s. 218.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 220.

Papież przypomina, że w imię sprawiedliwości społecznej nie wolno jednej warstwie wykluczać z zysku drugiej. Przeciw niej grzeszy w równej mierze i syta burżuazja, która w naiwnej bezmyślności i dobrobycie taki porządek rzeczy uważa za słuszny, jak i rozgoryczony proletariatus, który w swym poczuciu krzywdy i dochodzeniu praw żąda wszystkiego dla siebie, jakoby wszystko pracą jego rąk było wytworzone. Tymczasem każdemu należy przydzielić przypadającą na niego część dóbr materialnych i dążyć do tego, aby przywrócony został taki podział dóbr, który odpowiada dobru ogólnemu i sprawiedliwości społecznej.

Nędzę proletariatus – zgodnie z *Quadragesimo anno* – należy pokonać poprzez danie mu możliwości posiadania własnego mienia. Podstawowe znaczenie ma więc problem płacy. Wiele trzeba wziąć pod uwagę, aby ustalić słuszną płacę. Należy uwzględnić utrzymanie robotnika i jego rodziny, dobro przedsiębiorstwa i dobro ogółu. Sprawiedliwość społeczna zabrania zatem, aby dla własnej korzyści, z pominięciem dobra ogólnego, zarobki robotników zbyt obniżać lub nadmiernie podnosić, domaga się natomiast, aby zgodnym wysiłkiem umysłu i woli – na ile to możliwe – tak je ustalić, by jak największa liczba ludzi znalazła możliwość pracy i z niej mogła żyć uczciwie<sup>10</sup>.

Naruszeniem sprawiedliwości jest również nieprzestrzeganie zasady, że tego, co mniejsze i niższe społeczności potrafią wykonać, nie należy przydzielać wyższym. Papież postuluje współpracę różnych stanów dla dobra jednostek i ogółu. Nadmierne gromadzenie dóbr powoduje trzy rodzaje walk: walkę o supremację ekonomiczną, walkę o władzę polityczną i zatargi międzynarodowe. Środki zaradcze jakie proponuje papież, to sprawiedliwe i staranne uwzględnienie charakteru kapitału, czyli własności, i charakteru pracy, układanie wzajemnych stosunków na zasadzie sprawiedliwości wymiennej połączonej z chrześcijańskim miłosierdziem, wolne współzawodnictwo w określonych i słusznych granicach i pamięć o dobru ogólnym<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, s. 223-225.

<sup>11</sup> Tamże, s. 232-233.

Spustoszenie moralne to – według papieża Pius XI – główne źródło dzisiejszego zła<sup>12</sup>.

### 3. NAUCZANIE JANA XXIII

Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* najpierw powołuje się na swoich poprzedników. Przytacza nauczanie Leona XIII w odniesieniu do pracy ludzkiej, która jest jednym z podstawowych środków zdobywania dóbr materialnych. Pracy w żadnym wypadku nie można uważać za towar, gdyż jest bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej. Ponieważ jest ona dla większości ludzi jedynym źródłem zdobywania środków do utrzymania, nie można więc jej oceniać według kupieckiej miary praw rynkowych, lecz raczej według zasad sprawiedliwości i słuszności. W przeciwnym razie umowy o pracę, choćby zawarte dobrowolnie, będą w gruncie rzeczy naruszeniem zasady sprawiedliwości. Ponadto każdy człowiek ma przyrodzone prawo do posiadania na własność wszelkich dóbr, nie wyłączając dóbr produkcyjnych. Państwo nie może znieść tego prawa. Ponieważ jednak na prywatnej własności dóbr ciąży z natury rzeczy obowiązek społeczny, przeto ci, którzy je posiadają, powinni z nich korzystać nie tylko dla zaspokojenia własnych potrzeb, ale także dla pożytku innych. Państwo natomiast, którego celem jest dobro wspólne wszystkich w porządku doczesnym, nie może w żadnym wypadku zaniedbywać starań o sprawy gospodarcze swoich obywateli. Winno raczej zabiegać o rozwój odpowiedniej ilości dóbr materialnych, których używanie jest konieczne do praktykowania cnót. Ma także stać na straży poszanowania praw wszystkich obywateli, zwłaszcza tych, którzy tej opieki najbardziej potrzebują, a więc robotników, kobiet i dzieci. Nie godzi się państwu uchylać kiedykolwiek od obowiązku dążenia do poprawy warunków pracy i bytu robotników. Umowy o pracę powinny być zawierane zgodnie z zasadami sprawiedliwości i słusz-

<sup>12</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 7(1931), s. 234-245; zob. F. O s u c h, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 4(1936), s. 124-132.

ności, a warunki pracy – materialne i moralne – nie powinny uwłaczać godności ludzkiej<sup>13</sup>.

Jak zauważa Jan XXIII, pracownicy i przedsiębiorcy winni kierować się we wzajemnych stosunkach zasadami ludzkiej solidarności, zgodnie z nakazami chrześcijańskiego i braterskiego współzycia. Zarówno bowiem zasada nieograniczonej wolnej konkurencji, którą głoszą liberałowie, jak i lansowane przez marksistów tezy o walce klas społecznych są sprzeczne z nauką chrześcijańską i z samą ludzką naturą<sup>14</sup>.

Papież powołuje się również na encyklikę Piusa XI *Quadragesimo anno*. Odpowiadając na pytania o stanowisko katolików w sprawie własności prywatnej, płac robotniczych i też umiarkowanego socjalizmu, ponownie stwierdza, że prawo własności prywatnej wywodzi się z samej natury, a ponadto uzasadnia i wyjaśnia społeczny charakter i społeczną funkcję prywatnego posiadania. W dziedzinie płac – zauważa papież – stworzono warunki niejednokrotnie niehumanitarne i niesprawiedliwe. Zaleca, aby robotnicy i pracownicy umysłowi otrzymywali udział we własności lub zarządzaniu przedsiębiorstwem lub uczestniczyli w jego zyskach.

Wydajności pracy ludzkiej nie można ani właściwie ocenić, ani słusznie wynagrodzić, jeśli nie weźmie się pod uwagę tego, że ma ona równocześnie społeczny i indywidualny charakter. Dlatego gdy chodzi o wynagrodzenie za pracę, sprawiedliwość domaga się, by oprócz potrzeb samych pracowników i ich rodzin brać pod uwagę także stan przedsiębiorstw, w których robotnicy pracują, oraz racje gospodarcze wynikające z dążenia do dobra wspólnego<sup>15</sup>.

Papież zauważa także, że ustrój wolnej konkurencji doprowadził do ogromnej koncentracji bogactw i nieograniczonej władzy w rękach niewielu. Wolny handel zastąpiła przemoc gospodarcza, z żądzy zysku zrodziła się nieokiełzana żądza władzy, a całe życie gos-

---

<sup>13</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst polsko-łaciński*, Warszawa 1981, s. 13-15; zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 254-260.

<sup>14</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, s. 15.

<sup>15</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, s. 17; zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 270-275.

podarcze stało się twarde, bezlitosne i okrutne. W wyniku tego nawet władze państwowe działały w interesie bogaczy, a nagromadzone w ten sposób bogactwa zaczęły poniekąd rządzić wszystkimi narodami. Aby temu zaradzić, należy uzgodnić zasady działalności gospodarczej z nakazami prawa moralnego, a korzyści zharmonizować z dobrem powszechnym. Wymaga to odbudowy ładu społecznego przez utworzenie społeczności niższego rzędu o celach gospodarczych i zawodowych, których by państwo nie wchłonęło w siebie, lecz które by posiadały samodzielność prawną. Następnie potrzebne jest, aby władza państwowa, właściwie rozumiejąc swe zadania, troszczyła się o dobro wspólne i by poszczególne państwa podjęły ścisłą współpracę, starając się realizować dobro gospodarcze wszystkich narodów.

Podstawowe tezy nauczania omawianej encykliki można sprawdzić do następujących zasad. Pierwsza z nich to bezwzględne odrzucenie reguły uznawania za najwyższe prawo życia gospodarczego czy to korzyści poszczególnych ludzi (lub ich zrzesseń), czy to nieokiełzanej wolnej konkurencji, czy przemożnej władzy bogaczy, czy wygórowanej dumy oraz żądzy panowania poszczególnych państw, czy też wreszcie innych tego rodzaju tendencji. Przeciwnie, we wszystkich poczynaniach gospodarczych należy kierować się nakazami sprawiedliwości i miłości jako podstawowymi prawami życia społecznego. Druga zasada to wprowadzenie – zgodnie z nakazami sprawiedliwości społecznej i dzięki utworzeniu krajowych, jak i międzynarodowych instytucji publicznych lub prywatnych – takiego porządku prawnego, w którym prowadzący działalność gospodarczą mogliby odpowiednio uzgadniać swe własne korzyści z powszechnymi potrzebami ogółu<sup>16</sup>.

Duże zasługi na polu kształtowania życia gospodarczego przypisuje Jan XXIII także Piusowi XII, który 1 czerwca 1941 r. wygłosił orędzie radiowe z okazji pięćdziesiątej rocznicy opublikowania encykliki *Rerum novarum*<sup>17</sup>. Przypomniano w nim podstawowe zasady

<sup>16</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, s. 17-19.

<sup>17</sup> AAS 33(1941), s. 196; zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 281-286.

życia społecznego i gospodarczego, które wiążą się ze sobą, uzupełniają i wspierają. Jedna z nich dotyczy użytkowania dóbr materialnych. Każdy człowiek ma prawo do używania dóbr materialnych potrzebnych do swego utrzymania i rozwoju. Prawo to należy uznać za ważniejsze od wszelkich innych praw gospodarczych i dlatego za wyższe także od prawa prywatnego posiadania. Choć prawo prywatnego posiadania dóbr zawarte jest na pewno w prawie natury, to jednak, z woli Boga Stwórcy, nie może w żaden sposób przeszkadzać temu, aby dobra materialne – stworzone przez Boga dla pożytku wszystkich ludzi – mogły w równej mierze należeć do wszystkich, zgodnie z wymogami sprawiedliwości i miłości.

Inna przypomniana zasada dotyczy pracy ludzkiej. Praca jest obowiązkiem, ale i zarazem uprawnieniem każdego człowieka. Dlatego to przede wszystkim jednostki władne są podejmować decyzje co do wzajemnych stosunków pracy. Jeśli zaś nie chcą bądź nie mogą tego dokonać, to dopiero wtedy do państwa należy podział i sprawiedliwy przydział pracy w taki sposób i w takich granicach, jak tego wymaga należycie rozumiane dobro wspólne.

Wskazując na rodzinę, papież podkreśla, że prywatne posiadanie dóbr materialnych przyczynia się jak najbardziej do ochrony i rozwoju życia rodzinnego, zwłaszcza że zapewnia ojcu rodziny prawdziwą wolność, dzięki której może wypełniać powierzone mu przez Boga obowiązki odnoszące się do fizycznego, duchowego i religijnego dobra rodziny. Z tego również wywodzi się prawo rodziny do zmiany miejsca zamieszkania. Rządy państw zezwalających na emigrację i przyjmujących emigrantów winny uzgodnić szczerze zasady współpracy. Przestrzeganie tych zasad przyniesie niewątpliwie korzyści w postaci wzrostu dobrobytu i postępu kultury<sup>18</sup>.

Następnie papież przechodzi do rozwinięcia nauczania poprzedników. W dziedzinie życia gospodarczego należy uznać pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi działających bądź jednostkowo, bądź też w ramach różnego rodzaju zrzeszeń tworzonych dla osiągnięcia wspólnych korzyści. Państwo ma prawo interwencji, aby zapewnić odpowiedni wzrost produkcji dóbr material-

<sup>18</sup> Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 291-296.

nych, który by prowadził do rozwoju życia społecznego, a przez to także do pożytku wszystkich obywateli. Jednak taka interwencja powinna polegać na popieraniu, pobudzaniu, koordynacji, pomocy i uzupełnianiu podejmowanych inicjatyw. Powinna się opierać na zasadzie pomocniczości sformułowanej wyraźnie przez Piusa XI: „Obowiązuje jednak niewzruszenie ta podstawowa zasada filozofii społecznej, której nie można ani naruszyć, ani zmienić, że jak nie wolno odbierać poszczególnym ludziom i powierzać społeczności tego, co mogą oni wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, tak byłoby krzywdą, a zarazem niepowetowaną szkodą i zaburzeniem należytego ładu społecznego, jeśliby większe i nadrzędne społeczności przejmowały te zadania, które mogą skutecznie wykonać mniejsze zrzeszenia niższego rzędu. Wszelka bowiem działalność społeczna winna w swym założeniu i z samej swej natury wspomagać członków społeczności, nigdy zaś nie niszczyć ich, ani nie wchłaniać”<sup>19</sup>.

Władze mają dziś o wiele większe możliwości zmniejszania dysproporcji między różnymi sektorami czy okręgami gospodarczymi poszczególnych państw, a nawet między różnymi krajami. Mogą też w pewnym stopniu opanować zaburzenia koniunkturalne i stosować skuteczne środki, by zapobiec niebezpieczeństwu przymusowego i masowego bezrobocia. Obowiązuje jednak zasada, że interwencja gospodarcza państwa, choćby była bardzo szeroka i docierała do najmniejszych nawet komórek społecznych, nie może hamować wolności działania osób prywatnych, lecz powinna je zwiększać, jeżeli tylko są zachowane podstawowe prawa każdej osoby ludzkiej. Wśród tych praw należy wymienić prawo i obowiązek zapewnienia utrzymania siebie i rodziny, na co powinien pozwalać i co powinien ułatwiać ustroj gospodarczy. Bez współdziałania osób prywatnych i władz państwowych w dziedzinie gospodarczej nie można osiągnąć dobrobytu i ładu społecznego. Istotą zaś tego współdziałania jest obopólny i zgodny wysiłek, aby obie strony wykonały należne im zadania dla dobra wspólnego. Historia uczy, że gdzie brak takiego współdziałania, tam władza państwa przekształca się w tyranie, zamiera aktywność gospodarcza, pojawiają się braki w dziedzinie konsumpcyjnej

<sup>19</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23(1931), s. 203.

oraz w zaspokajaniu potrzeb duchowych. Tam natomiast gdzie brak interwencji państwa w dziedzinie gospodarczej – albo jest ona niedostateczna – kraj wpada w stan nieuleczalnego chaosu, a bogaci i nieuczciwi wykorzystują nędzę innych dla swego zysku<sup>20</sup>.

Kolejnym problemem, który porusza papież, jest sprawa wynagrodzenia za pracę. „Wielka gorycz przenika Nasze serca, gdy przed oczyma Naszymi staje niezmiernie smutny widok ogromnej rzeszy robotników, którzy w wielu krajach, a nawet na rozległych kontynentach, otrzymują tak niskie wynagrodzenie za pracę, że i oni sami, i ich rodziny muszą żyć w warunkach materialnych najzupełniej sprzecznych z godnością ludzką”<sup>21</sup>. Przypomina więc bardzo ważny nakaz sprawiedliwości społecznej, która domaga się wyraźnie, by z rozwojem gospodarczym szedł zawsze w parze i dostosowywał się doń postęp społeczny. Chodzi o to, aby ze wzrostu majątku społecznego w państwie korzystały w równym stopniu wszystkie bez wyjątku warstwy obywateli.

Papież przypomina również prawo do prywatnej własności, także środków produkcji. Obowiązuje ono zawsze, gdyż jest zawarte w samym prawie naturalnym. Zgodnie z nim poszczególni ludzie są ważniejsi od społeczności państwowej, a więc winna ona skierować całą swoją działalność ku człowiekowi. Bezcelowe by zresztą było uznawanie prawa poszczególnych ludzi do wolnego działania w dziedzinie gospodarczej, gdyby równocześnie odmawiało się im uprawnienia do wolnego wyboru i użycia rzeczy niezbędnych do korzystania z tego prawa. Ponadto i praktyka, i świadectwa historii dowodzą, że tam, gdzie ustrój polityczny nie uznaje prawa poszczególnych ludzi do posiadania na własność dóbr wytwórczych, tam korzystanie z ludzkiej wolności w sprawach zasadniczych albo jest utrudnione, albo nawet całkowicie uniemożliwione. Wynika więc z tego jasno, że prawo własności stanowi gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej<sup>22</sup>. Widać tu wyraźne nawiązanie do nauczania Piusa XII: „Broniąc prawa własności prywatnej, Kościół zmierza do tego, by jak najlepiej

<sup>20</sup> J a n XXIII, *Mater et magistra*, s. 23-25.

<sup>21</sup> Tamże, s. 29.

<sup>22</sup> Tamże, s. 43.



osiągnąć cele moralne w życiu społecznym. Nie usiłuje on wcale bronić istniejącego porządku rzeczy, jakoby widział w nim wyraz woli Bożej, a tym bardziej nie bierze w opiekę majątków bogaczy i uprzywilejowanych, zapominając przy tym o prawach ubogich i wydziedziczonych [...]. Prawdziwym zamiarem Kościoła jest, by instytucja własności prywatnej była tym, czym wedle zamierzeń Mądrości Bożej i wedle prawa natury być powinna”<sup>23</sup>. Papież akcentuje konieczność dążenia do upowszechnienia własności prywatnej, skoro wzrasta liczba państw, w których systemy gospodarcze osiągają z dnia na dzień lepsze wyniki. Dlatego władze państwowe, stosując roztropnie różne wypróbowane osiągnięcia postępu technicznego, mają obowiązek stosować taką politykę gospodarczą i społeczną, która by ułatwiała jak najszerzy dostęp do prywatnego posiadania takich rzeczy, jak np. trwałe dobra konsumpcyjne, dom mieszkalny, posiadłość wiejska, narzędzia pracy niezbędne w warsztatach rzemieślniczych i jednorodzinnych gospodarstwach rolnych, udziały w średnich czy wielkich przedsiębiorstwach. Nie wyklucza to wcale, by państwo oraz instytucje prawa publicznego posiadały dobra wytwórcze, zwłaszcza takie, których posiadanie daje tak wielką potęgę, iż ze względu na dobro wspólne nie powinno być dozwolone osobom prywatnym<sup>24</sup>.

W encyklice *Pacem in terris* papież zwraca uwagę m.in. na podstawowe prawa człowieka. Wszelkie współzycie ludzkie musi się opierać na pewnych zasadach. Musi uznawać, że każdy człowiek jest osobą, tzn. istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, skutkiem czego ma prawa i obowiązki wyływające bezpośrednio z jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec<sup>25</sup>. Ta godność ma również swoje umocowanie w fakcie stworzenia i odkupienia. Wśród podstawowych praw człowieka Jan XXIII wylicza prawo do życia oraz prawo do godnej człowieka stopy życiowej, prawo do korzystania z wartości moralnych

<sup>23</sup> Przemówienie radiowe z dnia 1 września 1944 r., AAS 36(1944), s. 253; Przemówienie radiowe na Boże Narodzenie 1942 r., AAS 35(1943), s. 17.

<sup>24</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23(1931), s. 214.

<sup>25</sup> Orędzie radiowe Piusa XII wygłoszone w Wigilię Bożego Narodzenia 1942 r., AAS 35(1943), s. 9-12; Kazanie Jana XXIII z dnia 4 stycznia 1963 r., AAS 55(1963), s. 89-91.

i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymogami prawnego sumienia, prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego.

Papież podkreśla, że człowiek posiada także prawa w dziedzinie gospodarczej. Każdy ma przede wszystkim prawo do tego, aby żądać odpowiedniej pracy zarobkowej i cieszyć się swobodą w jej podejmowaniu<sup>26</sup>. Posiada nadto prawo do odpowiednich warunków pracy, aby ani siły fizyczne człowieka nie słabły, ani nie została naruszona nieskazitelność jego obyczajów, ani nie poniósł szkody właściwy rozwój młodzieży. Odpowiednie warunki pracy należy zapewnić szczególnie kobietom, zgodnie z ich małżeńskimi i macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami<sup>27</sup>. Każdy człowiek ma nadto prawo do tego, aby kierując się poczuciem odpowiedzialności, zajmował się działalnością gospodarczą<sup>28</sup>. Wszystkim przysługuje również prawo do płacy ustalonej według zasad sprawiedliwości. „Z obowiązkiem pracy, płynącym z natury, wiąże się prawo naturalne: na jego mocy człowiek może się domagać, aby za wkład swej pracy mógł zapewnić utrzymanie sobie i swym dzieciom. Wynika to ze ścisłego nakazu natury utrzymania człowieka przy życiu”<sup>29</sup>.

Jak przypomina Jan XXIII, człowiek ma także prawo do posiadania na własność prywatną dóbr lub środków potrzebnych do ich wytwarzania, ponieważ przyczynia się to do ochrony godności ludzkiej osoby oraz do swobodnego wypełniania obowiązków osobistych w każdej dziedzinie życia. Utwierdza także więź i harmonię wspólnoty rodzinnej, przyczyniając się tym samym do utrwalenia w państwie pokoju i wzrostu dobrobytu<sup>30</sup>. Innymi prawami przysługującymi każdemu człowiekowi są: możliwość zrzeczania się, prawo do emigracji oraz do imigracji, prawo do udziału w życiu publicznym i prawo do ochrony swoich słusznych praw.

<sup>26</sup> *Oroędzie radiowe Piusa XII wygłoszone w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.*, AAS 33(1941), s. 201.

<sup>27</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, „Acta Leonis XIII”, 11(1891), s. 128-129.

<sup>28</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, s. 37.

<sup>29</sup> *Oroędzie radiowe Piusa XII wygłoszone w dniu Zielonych Świąt 1 czerwca 1941 r.*, s. 201.

<sup>30</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, s. 77nn.

## 4. PRZEŚLANIE PAPIEŻA PAWŁA VI

Do sprawy powszechnego przeznaczenia dóbr powraca również papież Paweł VI. Powołując się na słowa Biblii, nakazujące ludziom zaludniać ziemię i czynić ją sobie poddaną<sup>31</sup>, przypomina, że wszystkie rzeczy stworzone istnieją dla człowieka, a jego zadaniem jest rozumny wysiłek zmierzający do ich doskonalenia. Jeżeli ziemia została stworzona po to, by wszystkim dostarczała środków do życia i narzędzi dla postępu, to każdy człowiek ma prawo do znalezienia na niej wszystkiego, co jest dla niego konieczne. Przypomniał to także Sobór Watykański II: „Bóg przeznaczył ziemię wraz z wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze, w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość”<sup>32</sup>. Pamiętać jednak należy, że ziemia dana jest wszystkim, nie tylko bogatym, co oznacza, że własność prywatna nie powinna być dla nikogo najwyższym i bezwarunkowym prawem. Nikt nie jest uprawniony do zatrzymywania na wyłączny użytek tego, co przerasta jego potrzeby, kiedy innym brakuje tego, co konieczne. Prawo własności prywatnej nie powinno być więc wykonywane ze szkodą dla dobra wspólnego<sup>33</sup>.

Dążenie do wspierania potrzebujących winno być widoczne nie tylko w skali krajowej, ale i międzynarodowej<sup>34</sup>. Pomoc ta winna przede wszystkim stwarzać szanse rozwoju słabszym dzięki handlowi i współpracy (różnego rodzaju) opartej na zasadach sprawiedliwości społecznej i miłości<sup>35</sup>. Podobne postulaty znajdujemy w liście apostołskim *Octogesima adveniens* wydanym z okazji osiemdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum novarum*<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Rdz 1, 28.

<sup>32</sup> KDK 69.

<sup>33</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst polsko-laciński*, Warszawa 1981, s. 241.

<sup>34</sup> Tamże, s. 255nn.

<sup>35</sup> Tamże, s. 263nn.

<sup>36</sup> Paweł VI, *Octogesima adveniens*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst polsko-laciński*, Warszawa 1981, s. 323nn.

## 5. NAUCZANIE JANA PAWŁA II

Wiele miejsca w swoim nauczaniu Jan Paweł II poświęca sprawom dóbr materialnych. W znacznej mierze powołuje się na nauczanie swoich poprzedników. Przypomina, że dobra materialne są darem Boga i służą przede wszystkim poszczególnym ludziom, a także całemu Kościołowi, zwłaszcza w krajach ubogich<sup>37</sup>. „Kiedy w pierwszym rozdziale Biblii słyszymy, że człowiek ma ziemię czynić sobie poddaną – to słowa te mówią o wszystkich zasobach, jakie kryje w sobie widzialny świat, oddanych do dyspozycji człowieka. Zasoby te jednak nie mogą służyć człowiekowi inaczej, jak tylko poprzez pracę”<sup>38</sup>. Człowiek powołany jest do odkrywania wielkiej wartości darów Boga i w swoim twórczym działaniu do wytwarzania jak najdoskonalszych możliwości ich wykorzystywania dla Boga i dobra człowieka. „To samo odnosi się do dalszych etapów tego procesu, w którym pierwszym etapem pozostaje zawsze stosunek człowieka do zasobów i bogactw natury. Cały wysiłek poznawczy, zmierzający do odkrycia tych bogactw, do określenia różnych możliwości ich wykorzystania przez człowieka i dla człowieka, uświadamia nam, że wszystko to, co w całym dziele produkcji ekonomicznej pochodzi od człowieka, zarówno praca, jak i zespół środków produkcji oraz związana z nimi technika (czyli umiejętność stosowania tych środków w pracy), zakłada owe bogactwa i zasoby widzialnego świata, które człowiek zastaje, ale ich samych nie tworzy”<sup>39</sup>. Zadaniem człowieka jest budowanie cywilizacji miłości, a złą rzeczą byłoby zafałszowanie lub przestawienie porządku co do prymatu osoby nad rzeczą. „Rozbicie tego spójnego obrazu, w którym jest ściśle zachowana zasada prymatu osoby nad rzeczą, zostało dokonane w myśli ludzkiej czasem po długim okresie rozwijania się w życiu praktycznym”<sup>40</sup>. Zezwole-

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 81; *Pastorem dabo vobis. Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłańskiej we współczesnym świecie* z 25 marca 1992 r., n. 37.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 12, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.

<sup>39</sup> Tamże, n. 12.

<sup>40</sup> Tamże, n. 13.

nie na rozbudowanie się niewłaściwych relacji człowieka do bogactwa w praktyce prowadzi do rodzenia się wielkich nierówności w ludzkiej rodzinie. „Gdy patrzymy na rodzinę ludzką rozproszoną po całej ziemi, nie może nas nie uderzyć niepokojący fakt o ogromnych wymiarach: z jednej strony, znaczne zasoby natury pozostają niewykorzystane, z drugiej zaś, istnieją całe zastępy bezrobotnych czy też nie w pełni zatrudnionych i ogromne rzesze głodujących; fakt, który niewątpliwie dowodzi, że zarówno wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych, jak i we wzajemnych stosunkach między nimi na płaszczyźnie kontynentalnej i światowej – gdy chodzi o organizację pracy i zatrudnienia – coś nie działa prawidłowo i to właśnie w punktach najbardziej krytycznych i o wielkim znaczeniu społecznym”<sup>41</sup>. Pamiętając o powszechnym przeznaczeniu dóbr, należy się nimi dzielić w duchu poszanowania godności człowieka. Stąd zaś wynika konieczność poddawania rewizji prowadzonego stylu życia i potrzeba zachowania dystansu do gromadzenia dóbr materialnych.

Dobra materialne – jak zauważa Jan Paweł II – mogą także być przeszkodą w rozpoznaniu swego miejsca na ziemi, czego przykładem jest ewangeliczny bogaty młodzieniec<sup>42</sup>. Zamknięcie się człowieka na wartości wyższe warunkowane jest także okolicznościami społeczno-kulturowymi, dlatego papież akcentuje prymat osoby nad rzeczą oraz zasadę powszechnego użytkowania dóbr materialnych, wynikającą z prawa do życia i utrzymania. Przeszkodą w rozwoju państw, a tym samym w możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb swoich obywateli jest ogromne zadłużenie. Stąd apel papieża z okazji Jubileuszu roku 2000 o usunięcie dysproporcji ekonomicznych i socjalnych w świecie pracy oraz o konsekwentne kierowanie procesami globalizacji ekonomicznej w sposób zgodny z zasadami solidarności i szacunkiem należnym każdej osobie ludz-

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 18; Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 36, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996; zob. J. K o p e r e k, *Problematyka ubóstwa i bogactwa w świetle społecznego nauczania Kościoła*, „Roczniki Naukowe Caritas”, 2(1998); J. P a ł u c k i, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992; M. Z i ę b a, *Ewangelia, bogacenie się, przedsiębiorczość*, „W Drodze”, 9(1993), s. 241; A. Z w o l i ń s k i, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002.

<sup>42</sup> Por. Mk 10, 22.

kiej<sup>43</sup>. Dobra materialne wcześniej odebrane powinny być zwrócone. Od takiej decyzji zależy dalszy rozwój wielu krajów, decydujący o sytuacji ekonomicznej i życiowej milionów ludzi<sup>44</sup>. Dobra materialne potrzebne są każdemu człowiekowi po to, aby w sposób godny i naturalny mógł także rozwijać swoją duchową stronę życia. Jednak ich niesprawiedliwy podział lub brak z powodów naturalnych powoduje nierówności społeczne. Dlatego właściwe wykorzystanie dóbr doczesnych i zagwarantowanie ludziom pracy, która jest podstawowym środkiem do ich zdobycia<sup>45</sup>, pozwoli ludziom poczuć się godnymi w swym powołaniu do pełnego człowieczeństwa, a także osiągnąć odpowiedni poziom życia rodzin, a nawet dobrobyt.

W szczególności sposób ukazuje papież stosunek do dóbr materialnych w orędziach na wielki post. Zawarte są w nich konkretne wskazania dla wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli. Papież zachęca do dzielenia się dobrami, aby w ten sposób uczynić swoimi bliźnimi tych, których świat odrzuca, a życie boleśnie doświadczają<sup>46</sup>. Przykładem takiej postawy powinno być zachowanie pierwszych chrześcijan<sup>47</sup>.

Papież przypomina, że dzieci wspólnego Ojca powinny hojnie dzielić się dobrami materialnymi z potrzebującymi, takimi jak ludzie bez pracy, bez pożywienia i odzienia, poszkodowani, całkowicie lub częściowo zrujnowani wskutek dramatycznych i nieprzewidzianych kataklizmów, które pogrążyły ich w fizycznej i moralnej nędzy<sup>48</sup>. Do

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Novo millennio inuente*, n. 10.

<sup>44</sup> Tamże, n. 14.

<sup>45</sup> Problematyce pracy papież Jan Paweł II poświęca oddzielną encyklikę *Laborem exercens*, gdzie wszechstronnie analizuje relację praca – człowiek, konflikt pracy i kapitału, uprawnienia ludzi pracy i wartości duchowe pracy. Zob. *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 103-154.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Jesteśmy postami do naszych braci. Orędzie na Wielki Post 1981*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 529-530.

<sup>47</sup> Dz 2, 44-45.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1983*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 532-533; Jan Paweł II, *Akt Europejski* (z 9 XI 1982 r., Santiago de Compostela), w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 29-36; Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji złożenia listów uwierzytelniających*

ubogich można zbliżyć się przez okazanie miłości, przez osobistą i zbiorową ofiarę czasu, pieniędzy i różnorodnych dóbr, by zaspokoić potrzeby i zapobiegać biedom naszych braci na całym świecie. Dzielnie jest obowiązkiem, od którego nie mogą się uchylać ludzie dobrej woli, a szczególnie uczniowie Chrystusa. Formy tego dzielenia się mogą być różne, począwszy od dobrowolnej, spontanicznej służby, poprzez hojne i nie tylko jednorazowe dary, pochodzące z tego, co nam zbywa, aż do tego, co jest i nam potrzebne, aż do pracy ofiarowanej bezrobotnemu, czy temu, który jest bliski utraty wszelkiej nadziei. Człowiek nie jest w stanie zapobiec wszystkim fatalnym w skutki katastrofom naturalnym, ale może – na co zwraca uwagę Ojciec Święty – zapobiegać biedzie wynikającej z nich. Nigdy zaś nie wolno współpracować w czymkolwiek, co mogłoby stać się przyczyną głodu kogokolwiek. Jeśli natomiast już coś takiego się stało, przed każdym człowiekiem stoi obowiązek, aby temu zaradzać<sup>49</sup>. W tym kontekście za rzecz niedopuszczalną należy uznać posiadanie dóbr materialnych w nadmiarze i ciągłe gromadzenie bogactwa kosztem cierpienia innych<sup>50</sup>. Wszelka działalność ludzka, gospodarcza, polityczna czy kulturowa nie osiągnie pełni wyrazu, jeśli założenia, nawet słuszne, nie są podporządkowane porządkowi etycznemu<sup>51</sup>.

Papież apeluje ponadto, aby podjąć nowe inicjatywy na rzecz usuwania skutków wszelkich plag społecznych. Punktem odniesienia, ułatwiającym zrozumienie tego ważnego problemu, może być – według Jana Pawła II – przypowieść Chrystusa o bogaczu i Łazarzu<sup>52</sup>. Papież zwraca uwagę: „Jeżeli zapominamy o niezliczonej rzeszy ludzi, którzy nie tylko są pozbawieni tego, co niezbędnie po-

---

przez ambasadora Chorwacji przy Stolicy Apostolskiej, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 199-200.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1995*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 548-550.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, *Przestanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej* (8 V 1995 r.), w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 251-264.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w dniu 17 VIII 1991 r. w Budapeszcie*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 156-160.

<sup>52</sup> Łk 16, 21.

trzebne do życia (pożywienia, domu, opieki lekarskiej), ale nie mają nawet nadziei na lepszą przyszłość, to stajemy się podobni do owego bogacza, który udawał, że nie widzi zebrzącego Łazarza”<sup>53</sup>. Odnosząc się zaś do sytuacji na kontynencie europejskim, Ojciec Święty zwraca uwagę, że Europa może i powinna występować wszędzie w obronie godności człowieka i jego praw od chwili poczęcia i dążyć do polepszenia warunków jego życia, działając na rzecz sprawiedliwego podziału zasobów, starając się zapewnić wszystkim ludziom wykształcenie, które pomoże im stać się twórcami własnego życia społecznego, oraz pracę, dzięki której będą mogli zaspokoić potrzeby swoich najbliższych<sup>54</sup>. Nastawienie na wyłączne zdobywanie dóbr odbiera bowiem głębszy sens ludzkiemu życiu i usypia na głębsze wartości<sup>55</sup>.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że w życiu współczesnego świata widoczny jest wzrost postaw nacechowanych myśleniem konsumpcyjnym, wedle którego „mieć” znaczy więcej niż „być”<sup>56</sup>. Dlatego, spoglądając na życie człowieka w szerszej perspektywie, już nie w skali jednostki, lecz całej zbiorowości ludzkiej, dostrzec można nowe zagrożenia, a przede wszystkim szerzący się w świecie głód. Jest to sytuacja, która domaga się solidarności. Sobór Watykański II ogłosił jako zasadę, że każda grupa społeczna musi uwzględniać potrzeby i słuszne dążenia innych grup. Co więcej, nie może zapominać o wspólnym dobru całej rodziny ludzkiej<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1991*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 541-542.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów (16 X 2000 r.)*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 370-373.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *Homilia z 23 III 1980 r. w Nursji*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 21.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, n. 1; *Przemówienie do biskupów niemieckich z 17 XI 1980 r. w Fuldzie*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 26-28; *Spotkanie ze światem kultury 27 V 1990 r. w St. Julien's*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 138-142.



Jan Paweł II podkreśla, że dziś, bardziej niż w przeszłości, trzeba się uczyć pomagania sobie nawzajem. Trzeba budzić inicjatywy i przezwycięzać postawy apatii, bierności i egoizmu jednostkowego i grupowego. Szczególnie wielką cenę za dokonujące się reformy płacą bezrobotni. Wbrew własnej woli zostają oni pozbawieni pracy jako środka utrzymania własnego i rodziny. Wraz z bliskimi znajdują się nieraz w sytuacjach dramatycznych. Bardzo trudna bywa również sytuacja rodzin wielodzietnych, rencistów i emerytów<sup>58</sup>. Stąd płynie obowiązek podjęcia zdecydowanego wysiłku twórczej współpracy na rzecz umacniania pokoju i budowania wspólnoty. W perspektywie procesów integracyjnych dokonujących się w Europie oznacza to, że żadnego kraju, nawet słabszego, nie można pozostawiać poza obrębem kształtujących się wspólnot<sup>59</sup>.

Papież zwraca się z apelem do wszystkich ludzi o refleksję nad powszechnym przeznaczeniem dóbr i wszelkimi konkretnymi formami własności prywatnej. „Chociaż te jasno sformułowane prawdy były wiele razy potwierdzane, trzeba ze smutkiem stwierdzić, że ziemia oraz wszystkie jej dobra – ta swego rodzaju wielka uczta, na którą są zaproszeni wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety przeszłości i przyszłości – niestety pod wieloma względami jest uzależniona od woli mniejszości. Wszystkie dobra ziemi są wspiane: zarówno te, które pochodzą z hojnych rąk Boga, jak i te, które są dziełem człowieka, wezwanego do uczestnictwa w stworzeniu poprzez swoją pracę i wkładane w nią umiejętności. Dla każdego człowieka zresztą dostęp do tych dóbr jest warunkiem koniecznym do osiągnięcia pełni jego rozwoju. Tym większym bólem napawa konstatacja, że wiele milionów osób nie może zasiąść do stołu stworze-

<sup>57</sup> KDK 26; Jan Paweł II, *Wizyta w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej 20 V 1985 r. Bruksela*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 57-65.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do II grupy Biskupów polskich z 15 I 1993 r. w Watykanie*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 212-220.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Orędzie do prezydentów siedmiu państw europejskich z 3 VI 1997 r. w Gnieźnie*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 309-310.

nia”<sup>60</sup>. Nagromadzenie wszelkiego rodzaju bogactw niesie ze sobą bardzo nikły postęp w ich sprawiedliwym podziale<sup>61</sup>. Dochodzą do głosu partykularyzmy narodowe, historię wielkich mocarstw znaczą walki o hegemonię. Ludzie głoszą powszechną równość, a jakże często popadają w nietolerancję rasową<sup>62</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II przypomina, że sprawowanie władzy to odpowiedzialność, która nie może być oderwana od praktyki miłosierdzia. Ono stanowi bowiem samo sedno życia osobistego i władzy politycznej<sup>63</sup>.

Według Ojca Świętego sprawiedliwy podział dóbr staje się dziś szczególnym wyzwaniem dla ludzkości. Każdy bowiem jest dzieckiem Boga i dobra stworzenia przeznaczone są dla wszystkich. We współczesnym czasie nie można się już ograniczać do dawania z tego, co zbywa. Trzeba zmienić wzory postępowania i konsumpcji, aby udostępnić innym rzeczy również nam potrzebne i zachować dla siebie tylko to, co konieczne, ażeby wszystkim zapewnić niezbędne warunki do życia. Post bogatych niech stanie się pokarmem ubogich – wzywa papież<sup>64</sup>.

Temat sprawiedliwego podziału dóbr doczesnych zajmuje także dużo miejsca w papieskich katechezach. Jako przykład wskazuje papież postępowanie wiernych Kościoła pierwotnego<sup>65</sup>. Jan Paweł II kieruje swój apel również do biskupów, aby dbali o dobra materialne w stosunku do prezbiterów. Z kolei prezbiterów wzywa, aby dóbr doczesnych używali w celach godziwych, według nauki Chrystusa i postanowień Kościoła. Papież zwraca duchownym uwagę na właś-

---

<sup>60</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1983*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 532-533.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Jubileusz Parlamentarzystów i Polityków z 4 XI 2000 r.*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 382-386.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Wizyta w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej*, s. 60-61.

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *List Apostolski ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronami Europy z 1 X 1999 r.*, w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, oprac. i wybór L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 342-352.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1994*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 545-547, n. 5.

<sup>65</sup> Zob. Dz 4, 32; 5, 4; 1 Kor 12, 26; 2 Kor 8, 14; Ef 4, 16.

ciwe korzystanie z wszelkich dóbr, aby ubóstwo stało się „pewnym rysem duchowości”, polegającym na wyrzeczeniu się dóbr ziemskich, a zwłaszcza bogactwa<sup>66</sup>. Zarządzenie tym wszystkim problemom wymaga uświadomienia sobie miejsca człowieka w procesie produkcji: tylko jego czynny udział w tym procesie może uczynić z przedsiębiorstwa prawdziwą wspólnotę osób<sup>67</sup>. Dlatego papież apeluje również do przedsiębiorców, przedstawicieli sektora finansowego, związkowców i wszystkich, którzy przez współpracę i wymianę handlową służą rozwojowi godnemu człowieka, o obronę godności człowieka pracującego, która w dużej mierze zależy od funkcjonowania systemu finansowego i ekonomicznego. Systemy te powinny coraz lepiej spełniać służbę na rzecz rozwoju. Niepokojące zjawisko bezrobocia, dotykające zarówno mężczyzn, jak i kobiety oraz ludzi młodych, któremu próbuje się zaradzić na wiele sposobów, z pewnością udałoby się opanować, gdyby ekonomia, system finansowy oraz krajowa i światowa organizacja pracy nie traciły nigdy z pola widzenia dobra człowieka jako swojego ostatecznego celu<sup>68</sup>. W przeciwnym razie złożone procesy, wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów. W konsekwencji człowiek może się poczuć unicestwiony przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym i stopniowo utracić własną tożsamość

<sup>66</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 31, s. 463-530; *Familiaris consortio*, n. 67, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 67-160; *Laborem exercens*, n. 12-14, 18, s. 102-154; *Sollicitudo rei socialis*, n. 9, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 321-376; *Orędzie z okazji Światowego Dnia Misyjnego z 1992 r.*, n. 2, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 329-333; *Orędzie na Wielki Post 1981*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 529-530; *Orędzie na Wielki Post 1995*, n. 4, s. 548-550; *Orędzie na Wielki Post 1997*, n. 3, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 553-555.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 35; Jan Paweł II, *Audycja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców 2 V 2000 r.*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 361-363.

<sup>68</sup> Jan Paweł II, *Audycja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców 2 V 2000*, s. 362.

i godność osoby<sup>69</sup>. Nie powinien dojść do głosu radykalny indywidualizm, który w efekcie niszczy społeczeństwo. Jednakże harmonijne współzycie będzie możliwe tylko pod warunkiem, że zostaną zachowane wspólne wartości i aspiracje, a sprawiedliwość i solidarność, godność ludzka i miłosierdzie nie będą tylko ideałem małej grupy, lecz pozostaną celem całego społeczeństwa<sup>70</sup>.

Papież stawia także pewne postulaty pod adresem prawa. Zadanie prawa polega na tym, że ma ono oddać każdemu to, co mu się sprawiedliwie należy. Prawo ma więc bardzo wyraźny wymiar moralny. Także prawo międzynarodowe opiera się na wartościach. Godność człowieka np. czy prawa narodów to przede wszystkim zasady moralne, a dopiero potem normy prawne. Wyjaśnia to, dlaczego między XV a XVII w. pierwszymi teoretykami społeczności międzynarodowej byli filozofowie i teolodzy i dlaczego to oni jako pierwsi domagali się formalnego uznania praw narodów. Trzeba ponadto stwierdzić, że prawo międzynarodowe nie jest już wyłącznie prawem regulującym stosunki między państwami, ale w coraz większym stopniu odnosi się do jednostki ludzkiej, określa bowiem międzynarodowe prawa człowieka, stanowi przepisy dotyczące ochrony zdrowia, pomocy humanitarnej czy innych podobnych działań<sup>71</sup>. Nie można więc formalnie opiewać godności człowieka, a następnie, przez samo prawo, jawnie jej zaprzeczać<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Jan Paweł II, *Do członków Akademii Papieskich z 8 XI 2001 r.*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 396-398.

<sup>70</sup> Jan Paweł II, *Msza św. na lotnisku wojskowym (22 VI 1996 r. w Paderborn)*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 272-278.

<sup>71</sup> Tamże, s. 292.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Przeżycie z okazji 1200 rocznicy koronacji Karola Wielkiego z 14 XII 2000 r.*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 387-389; zob. S. Dubiel, *Dobra materialne w nauczaniu i prawie Kościoła katolickiego*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej”, 2(2003), s. 471-486; A. Ziółkowski, *Dobra materialne*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Polwen-Radom 2003, s. 109-115; J. Krucina, *Mysł społeczna Kościoła*, Wrocław 1993; M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998; M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1983.

## PODSUMOWANIE

Sprawy dotyczące własności prywatnej, legalnego zdobywania dóbr materialnych i swobodnego dysponowania nimi były zawsze obecne w nauczaniu Kościoła. Zabierały głos na ten temat najważniejsze autorytety kościelne. Niniejszy artykuł przypomina niektóre wypowiedzi papieży ostatnich czasów. Szczególnie doniosłym dokumentem w tej sprawie była encyklika papieża Leona XIII *Rerum novarum* i jej całościowa ocena życia gospodarczego, zawierająca katalog popełnionych błędów i wskazująca sposoby odnowy zasad gospodarczych. W podobnym duchu wypowiada się Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, podkreślając aktualność nauczania swojego poprzednika i wskazując, że wszelkie prawa gospodarcze wywodzą się z istoty dóbr ziemskich i istoty człowieka, a rolą państwa jest ich zagwarantowanie. Papież Jan XXIII akcentuje pracę ludzką jako podstawowy środek zdobywania dóbr materialnych, co rodzi potrzebę jej zagwarantowania i ochrony. Sprawę powszechnego przeznaczenia dóbr doczesnych porusza w swoim nauczaniu również papież Paweł VI. Sprawy związane z nabywaniem, posiadaniem i dysponowaniem dobrami są współcześnie bardzo często obecne w nauczaniu Jana Pawła II. Obszerne i liczne fragmenty przemówień papieskich i wydawanych przez niego dokumentów przypominają dorobek myśli Kościoła oraz są przejawem wrażliwości samego papieża. Ojciec Święty przypomina zasadę prymatu „być” nad „mieć” i stwierdza, że mimo powszechnego przeznaczenia dóbr istnieje rażąca nierówność w dostępie do nich, a powstałego problemu nie da się rozwiązać w ramach możliwości jednego państwa.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

**Krzysztof Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004, ss. 412.**

1. Temat recenzowanej rozprawy mieści się w szerokim nurcie międzynarodowej ochrony praw człowieka o zasięgu uniwersalnym i europejskim. Generalnie rzecz biorąc, problematyce tej w ostatnich latach w Polsce – w procesie transformacji ustrojowych związanych z przejściem od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji liberalnej oraz integracji Polski z Unią Europejską w płaszczyźnie politycznej i prawnej – poświęca się dość dużo uwagi. Dotychczas ochrona wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka nie była jednakże tematem tak obszernego i wyczerpującego opracowania, jakie zaprezentował K. Warchałowski. Publikacja ta zasługuje na uznanie także dlatego, że powstała w Polsce, gdzie poszanowanie wolności sumienia i religii w skali międzynarodowej sięga początków epoki nowożytnej. Wszak idea poszanowania wolności religijnej w polskiej myśli prawniczej i w praktyce politycznej została zaprezentowana na scenie międzynarodowej w skali europejskiej na soborze w Konstancji (1414-1418), gdzie wybitny kanonista Paweł Włodkowic występował w obronie wolności religijnej Litwinów przeciwko agresji ze strony Krzyżaków, którzy chcieli ich „nawracać ogniem i mieczem”.

Autor podjął temat aktualny, który w polskiej literaturze prawniczej dotychczas nie był opracowany w sposób wyczerpujący. Określając przedmiot swoich zainteresowań badawczych w tytule rozprawy, posłużył się terminem „wolność myśli, sumienia i religii”. Jest to „zbitka pojęciowa”, będąca terminem zapożyczonym przez autorów Europejskiej Konwencji z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Należy zauważyć, iż we wstępie Autor stwierdza, iż problemem, który stara się wyjaśnić, są gwarancje materialne prawa do wolności myśli, sumienia i religii zawarte w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (art. 9). Powstaje więc pytanie, jak Autor wywiązał się z postawionego sobie zadania.

2. Na całokształt recenzowanej rozprawy składa się: wstęp, osiem rozdziałów zasadniczej treści, zakończenie, wykaz skrótów, wykaz bibliografii, obejmujący źródła i literaturę przedmiotu, oraz streszczenie w trzech językach obcych: angielskim, francuskim i niemieckim. Konstrukcja rozprawy jest prawidłowa, nie budzi jakichkolwiek zastrzeżeń natury logicznej i metodologicznej.

We wstępie (s. 5-11) Autor określa przedmiot swoich zainteresowań badawczych w szerokim kontekście historycznym, politycznym i prawnym, zwłaszcza dotyczącym powstania umów międzynarodowych poświęconych ochronie praw człowieka o zasięgu globalnym i europejskim, wskazuje, iż celem opracowania jest „całościowe ujęcie materialnych gwarancji wolności religijnej zawartych w Konwencji Europejskiej oraz ich interpretacja wypływająca z orzecznictwa organów konwencyjnych” (s. 8). Określa materiał źródłowy, na podstawie którego praca została napisana, oraz bogatą literaturę przedmiotu, krajową i zagraniczną. W szczególności ustosunkowuje się do publikacji innych autorów piszących już na ten temat, jak: F. Margiotta Broglio, N. Blum, G. Gonzales, C. Evans. Porównując zawartość rozprawy K. Warchałowskiego z zawartością publikacji wymienionych autorów, należy zauważyć, iż nie poprzestał on na uwzględnieniu ich dorobku, co zostało należycie udokumentowane, ale w szerszym aspekcie potraktował genezę regulacji wpisanych do interpretowanej Konwencji, uwzględnił najnowszy materiał orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz stosunek prawa traktatowego Unii Europejskiej do tych regulacji. W opracowaniu tego materiału zasadniczo posłużył się metodą dogmatycznoprawną, a pomocniczo także teoretycznoprawną i historycznoprawną.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Geneza ochrony prawa do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności” (s. 13-64) Autor rozpatrzył problematykę w szerokim kontekście historycznym i aksjologicznym,



wyróżniając dwa główne nurty europejskiej ochrony wolności sumienia i religii. Pierwszym z nich jest tradycja chrześcijańska, a drugim – nurt laicki w wersji filozofii i ideologii liberalnej. Oryginalnym rysem rozważań K. Warchałowskiego jest zwrócenie uwagi na podstawy aksjologiczne europejskiej ochrony wolności religijnej. Podstawowe przesłanki – charakterystyczne dla chrześcijańskiej koncepcji wolności religii – dostrzega Autor w Ewangelii oraz w klasycznej filozofii prawa naturalnego ukazującej wartość człowieka jako bytu osobowego. Oryginalne jest tu także uwzględnienie polskiej tradycji postrzegania wolności religijnej. W nurcie laickim ukazane zostały powiązania idei ochrony praw człowieka, jaka wystąpiła w prawie wewnętrznym państw demokratycznych, z ideologią liberalną – w wersji amerykańskiej i francuskiej.

Analizując aksjologiczne przesłanki zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Autor wskazuje, iż *implicite* zakorzenione są w nurcie chrześcijańskim wyrażającym się w przyjęciu paradygmatu, iż źródłem praw i wolności człowieka, a wśród nich wolności sumienia i religii, jest przyrodzona godność osoby ludzkiej. Z akceptacji takiego paradygmatu w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka K. Warchałowski wnioskuje, że źródłem europejskiej ochrony wolności myśli, sumienia i religii jest prawnonaturalna koncepcja człowieka, zakładająca istnienie praw obiektywnych i ponadpozytywnych (s. 64).

W następnych rozdziałach Autor dokonał wykładni gwarancji materialnych wolności myśli, sumienia i religii wpisanych do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (zwłaszcza art. 9). Każdy z tych rozdziałów jest poświęcony logicznie wyodrębnionym wątkom problemowym.

Rozdział drugi zawiera analizę strony podmiotowej europejskiej ochrony prawa do wolności myśli, sumienia i religii (s. 65-80). Autor dokonał w nim wnikliwej analizy trzech podmiotów tej wolności: każdego człowieka, rodziców w zakresie wychowania dzieci, kościołów i innych wspólnot wyznaniowych oraz światopoglądowych.

Rozdział trzeci jest poświęcony stronie przedmiotowej tych wolności (s. 81-142). Autor wyróżnił następujące wątki problemowe: wolność myśli, wolność sumienia i religii, wolność zmiany religii

lub przekonań, wolność uzewnętrzniania swych przekonań indywidualnie lub razem z innymi poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie, czynności rytualne. W rozdziale tym Autor podejmuje analizę wszystkich elementów, które wchodzi w skład tej „zbitki pojęciowej”, która obejmuje wolność myśli, wolność sumienia i wolność religii. W analizie tej uwzględnione zostały opinie teoretyków prawa i orzecznictwo organów strasburskich.

Rozdział czwarty dotyczy granic prawa do wolności myśli, sumienia i religii (s. 143-184). Autor dokonał w nim wnikliwej wykładni wpisanej do art. 9 ust. 2 klauzuli ograniczającej wolność uzewnętrzniania przekonań religijnych, czyli określającej warunki i racje jej ograniczania. Szczegółowo została przedstawiona wykładnia norm określających wymogi, aby ograniczenia te były przewidziane przez ustawę i były konieczne w społeczeństwie demokratycznym. Autor zwraca uwagę na kwestię: czy ograniczenia wolności religii mają być określone tylko przez ustawę, czy także przez akty normatywne niższej rangi (s. 150-157). Poprzestaje on na zreferowaniu opinii, jakie wystąpiły w orzecznictwie strasburskim, jednak brak jest krytycznego ustosunkowania się do tej kwestii.

Rozdział piąty jest poświęcony ochronie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi i filozoficznymi, zagwarantowanego w art. 1 Pierwszego Protokołu Dodatkowego do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (s. 185-220). Autor zwrócił tu uwagę na charakterystyczne dla kultury europejskiej gwarancje nauczania religii w szkołach publicznych zgodnie z życzeniem rodziców (s. 212-214).

Rozdział szósty jest poświęcony zbieżności prawa do wolności myśli sumienia i religii z innymi prawami i wolnościami chronionymi Konwencją (s. 221-268). Przedmiot wnikliwych analiz w tym rozdziale stanowią problemy dotyczące zbieżności tej wolności z prawem do życia prywatnego i rodzinnego, z wolnością wypowiedzi (s. 231-249) oraz z wolnością zrzeszania się i gromadzenia się (s. 249-265).

W rozdziale siódmym został omówiony zakaz dyskryminacji z powodu przekonań religijnych (s. 269-299). Autor dokonał w nim analizy regulacji zakazu tego rodzaju dyskryminacji w prawie europejskim.

W rozdziale ósmym Autor podjął problem recepcji czy też inkorporacji do prawa traktatowego Unii Europejskiej gwarancji wolności myśli, sumienia i religii, jakie są wpisane do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (s. 301-320). Ukazał tu skomplikowaną ewolucję, jaka dokonała się w traktatach europejskich, tj. w traktatach Wspólnot Europejskich (s. 302-304), w Traktacie o Unii Europejskiej (s. 304), w Traktacie Amsterdamskim (s. 307-308), w deklaracjach (s. 311-318) oraz w projekcie Traktatu Konstytucyjnego UE (s. 309-310). Ewolucja ta dotyczy rozszerzenia gwarancji wolności religii w wymiarze indywidualnym na wymiar instytucjonalny. Uwzględnione zostały także postulaty Stolicy Apostolskiej w sprawie wprowadzenia do prawa Unii Europejskiej zasady poszanowania pluralizmu systemów relacji państwo–Kościół oraz uznania dziedzictwa chrześcijańskiego kultury europejskiej.

Pod koniec każdego rozdziału K. Warchałowski zamieścił wnioski, a pod koniec całej rozprawy – zakończenie (s. 321-328). Z analizy materiału normatywnego zawartego w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz w orzecznictwie organów strasburskich wysnuł wnioski i przedstawił je na dwóch poziomach. W zakończeniu całej rozprawy znajdujemy podsumowanie wyników, do jakich Autor doszedł w kolejnych rozdziałach. Wnioskowanie to zostało oparte na wnikliwej analizie norm zawartych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, opartej na materiale orzeczeń organów strasburskich. Uwzględniona została także wykładnia doktrynalna zawarta w komentarzach do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, jak również w publikacjach z zakresu teorii i filozofii prawa. Można więc powiedzieć, że zaletą tej rozprawy jest interdyscyplinarne ujęcie wielu kwestii.

3. Podsumowując ocenę rozprawy K. Warchałowskiego, można stwierdzić, że zawiera ona samodzielne i oryginalne opracowanie całości problematyki gwarancji materialnych wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, a jednocześnie ma charakter pierwszej w polskiej literaturze prawniczej monografii naukowej na ten temat. Sposób rozważania zagadnień świadczy o mistrzowskim opanowaniu przez Autora umiejętności posługiwania się metodą naukową, zwłaszcza dogmatycznoprawną. Autor kla-

rownie stawia problemy, jakie zaistniały w ustalaniu znaczenia norm zawartych w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i w praktyce organów strasburskich, a następnie zajmuje wobec nich własne, dobrze wyważone stanowisko. Proponowane przez niego rozwiązania problemów prawnych zostały uzasadnione i starannie udokumentowane przez odesłania do źródeł prawa i literatury przedmiotu zarówno krajowej, jak i zagranicznej. Niemalże wszystkie pozycje, jakie zostały zamieszczone w bibliografii, zostały w rozprawie wykorzystane. Język, jakim rozprawa została napisana, odznacza się odpowiednim stopniem ścisłości prawniczej. Dlatego z prawdziwą satysfakcją stwierdzam, że recenzowana rozprawa K. Warchałowskiego stanowi znaczący wkład do rozwoju nauk prawnych i zasługuje na zainteresowanie szerszego grona czytelników.

*Józef Krukowski*

**Piotr Stanisz, *Ubezpieczenie społeczne duchownych w prawie polskim*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, ss. 195.**

Rozwój ubezpieczenia społecznego jest jednym z niewątpliwych osiągnięć XX w. Dziś jest to podstawowy sposób zabezpieczenia jednostki przed skutkami zagrażających jej niebezpieczeństw, takich jak choroba czy utrata zdolności do pracy.

Tak znacząca rola ubezpieczenia społecznego wiąże się jednak z niebezpieczeństwem instrumentalnego traktowania go przez ustawodawcę. Przez odpowiednią regulację tego ubezpieczenia można bowiem wpływać na zachowania członków społeczeństwa. W szczególności pozostawianie jakiejś grupy poza zakresem ubezpieczenia społecznego może stanowić dotkliwy przejaw dyskryminacji. O praktycznym wymiarze tego problemu świadczy dostrzeżenie go w prawie międzynarodowym, czego dowodem jest konwencja nr 111 MOP z dnia 4 czerwca 1958 r. oraz uzupełniająca ją zalecenie nr 111/1958.

Dążenie do objęcia ubezpieczeniem społecznym jak najszerszego kręgu osób widoczne jest nie tylko w prawie międzynarodowym, ale również w ustawodawstwie polskim, szczególnie od połowy lat 60. Kolejność obejmowania ubezpieczeniem poszczególnych grup, a także niektóre szczegółowe regulacje wskazują jednak wyraźnie, iż przepisy ubezpieczeniowe niejednokrotnie wykorzystywane były również do realizacji celów pozasocjalnych.

Jednym z najbardziej interesujących zagadnień z tego zakresu jest niewątpliwie wpływ polityki wyznaniowej na ubezpieczenie społeczne osób duchownych. Zagadnienie to nie zostało do tej pory opracowane. Co więcej, na polskim rynku wydawniczym brakowało

– jak dotąd – monografii poświęconej sytuacji prawnej osób duchownych na gruncie ubezpieczeń społecznych. Godne zauważenia uzupełnienie tego braku stanowi recenzowana książka *Ubezpieczenie społeczne duchownych w prawie polskim* przygotowana w ramach badań prowadzonych w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Podstawowym celem omawianego opracowania było kompleksowe przedstawienie statusu ubezpieczeniowego osób duchownych w jego historycznej ewolucji. Oprócz tego jednak Autor postawił sobie za cel odpowiedź na pytania o genezę i cel rozwiązań przyjmowanych w odniesieniu do tej grupy osób.

Użyte w tytule opracowania określenie „ubezpieczenie społeczne duchownych” rozumiane jest przez Autora szeroko. Przedmiotem rozważań stało się nie tylko ubezpieczenie z tytułu pozostawania w stanie duchownym. Podjęta została również problematyka związana ze statusem ubezpieczeniowym osób duchownych podlegających ubezpieczeniu z innych tytułów (np. z racji pozostawania w stosunku pracy czy z tytułu wykonywania rzemiosła), pod warunkiem jednak, że fakt pozostawania w stanie duchownym ma znaczenie dla określenia sytuacji prawnej.

Struktura pracy została podporządkowana etapom ewolucji ubezpieczenia społecznego osób duchownych w prawodawstwie polskim. Rozdział pierwszy został poświęcony unormowaniom z okresu II Rzeczypospolitej, które uwzględniały specyfikę sytuacji życiowej osób duchownych. Przedmiotem rozważań stały się przede wszystkim dwa akty normatywne, stanowiące o obowiązku ubezpieczenia społecznego w odniesieniu do osób wykonujących pracę podporządkowaną, tj. ustawa z dnia 28 marca 1933 r. o ubezpieczeniu społecznym oraz rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 24 listopada 1927 r. o ubezpieczeniu społecznym pracowników umysłowych. Nie stanowiły one obowiązku ubezpieczenia z tytułu przynależności do stanu duchownego. Zawierały natomiast odrębne regulacje dotyczące osób duchownych spełniających warunki objęcia obowiązkiem ubezpieczenia ze względu na aktywność zawodową niezwiązaną bezpośrednio z powołaniem duchownym, przewidując w szerokim zakresie ich

zwolnienie z obowiązku ubezpieczenia pracowniczego. Jak podkreśla Autor, celem tego rozwiązania było uniknięcie wielokrotnego zabezpieczenia przed skutkami choroby czy starości. Pozostawanie w strukturze kościelnej rzeczywiście było w ówczesnych realiach społeczno-politycznych wystarczającą gwarancją odpowiedniego zabezpieczenia przed skutkami tych zdarzeń. Zgadając się z zaprezentowaną konkluzją, należy jednak zwrócić uwagę, że niedosyt pozostawia brak szerszego omówienia tego zabezpieczenia, wynikającego najpierw z art. 54 ustawy emerytalnej funkcjonariuszy państwowych z dnia 28 lipca 1921 r., a następnie z unormowań konkordatu z 10 lutego 1925 r.

Dwa kolejne rozdziały zostały poświęcone regulacjom obowiązującym w okresie tzw. Polski Ludowej. W rozdziale drugim omówiono kwestie związane z ograniczaniem praw osób duchownych. Autor podjął się najpierw oceny konsekwentnego pozostawiania osób duchownych (aż do 1989 r.) poza systemem ubezpieczenia społecznego. Rozwiązanie to zostało poddane analizie w kontekście unormowań Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r., zobowiązań międzynarodowych Polski oraz wyraźnej tendencji do rozszerzania podmiotowego zakresu ubezpieczenia społecznego. Przeprowadzone rozważania doprowadziły Autora do wniosku, że utrzymywanie stanu, w którym osoby duchowne aż do 1989 r. pozbawione były – jako grupa społeczno-zawodowa – prawa do ubezpieczenia społecznego, stało w sprzeczności z rozwojowymi tendencjami prawa ubezpieczeń społecznych, a nadto nie odpowiadało unormowaniom Konstytucji PRL (w jej brzmieniu ustalonym nowelizacją z dnia 10 lutego 1976 r.) i wymogom wynikającym z ratyfikowanego przez Polskę w dniu 3 marca 1977 r. Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych.

Osobne fragmenty drugiego rozdziału zostały poświęcone obowiązującym w okresie Polski Ludowej regułom ubezpieczenia społecznego osób duchownych pozostających jednocześnie w stosunku pracy. Istotną bazę źródłową stanowiły w tym zakresie akty instrukcyjne wydane przez Prezesa ZUS. Na podstawie okólnika z dnia 25 stycznia 1965 r. zanegowano prawo do ubezpieczenia osób duchownych ze wszystkich związków wyznaniowych, jeśli związane były

stosunkiem pracy z jednostką organizacyjną wchodzącą w skład tego samego związku wyznaniowego. Wspomniany okólnik w praktyce decydował o statusie tej grupy duchownych aż do 1980 r., kiedy to 31 marca – bez związku z jakąkolwiek zmianą przepisów ustawowych – wydany został okólnik obejmujący te osoby ubezpieczeniem pracowniczym.

Odrębne rozważania zostały poświęcone statusowi ubezpieczeniowemu osób duchownych wykonujących rzemiosło. Również w odniesieniu do tej grupy – pomimo obowiązywania ustawy z dnia 29 marca 1965 r. o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników – Prezes ZUS wydał 22 stycznia 1969 r. okólnik, w którym nakazał wyłączenie ich z ubezpieczenia społecznego. Okólnik ten kształtował praktykę do 1973 r.

Rozważania zawarte w rozdziale drugim przekonująco uzasadniają twierdzenie, że rozwiązania konsekwentnie pozostawiające osoby duchowne poza zakresem ubezpieczenia społecznego w okresie Polski Ludowej winny być ocenione jako rażąca dyskryminacja. Zgodzić się trzeba z wnioskiem, że jest ona zrozumiała jedynie w kontekście innych działań dyskryminacyjnych podejmowanych wówczas w stosunku do członków tej grupy osób, a wynikających z założeń realizowanej wtedy polityki wyznaniowej.

Szczególną wartość posiada rozdział trzeci recenzowanego opracowania. Autor podejmuje w nim bowiem problematykę, o której – do tej pory – w literaturze przedmiotu zaledwie wzmiankowano. Ta część pracy została poświęcona istniejącemu w latach 1961-1989 uprzywilejowanemu statusowi ubezpieczeniowemu niektórych wybranych grup duchownych.

Prawo do ubezpieczenia społecznego przewidziane zostało najpierw w stosunku do duchownych (ze wszystkich związków wyznaniowych), którzy prowadzili punkty katechetyczne na podstawie umów zawartych z prezydiami rad narodowych. Możliwość ta wynikała z aktów normatywnych wydanych na podstawie ustawy z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania. Zgodzić się trzeba z konkluzją, że „wynagrodzenie płacone tym duchownym oraz ich ubezpieczenie stanowiło w tym wypadku cenę, jaką władze zdecydowały się zapłacić za możliwość kontroli działalności katechetycznej” (s. 169).



Na szczególną uwagę zasługuje podrozdział poświęcony Funduszowi Emerytalnemu utworzonemu dla duchownych należących do Zrzeszenia Katolików „Caritas”. Godny podkreślenia jest źródłowy charakter tego fragmentu opracowania. Podstawę zawartych w nim rozważań stanowią bowiem materiały archiwalne odnalezione zwłaszcza podczas kwerendy w archiwach Zakładu Ubezpieczeń Społecznych oraz Zrzeszenia Katolików „Caritas”.

Analiza reguł ubezpieczenia w Funduszu nie pozostawia wątpliwości, że również w tym przypadku o utworzeniu możliwości ubezpieczenia zdecydowało dążenie do realizacji celów o charakterze politycznym, a nie socjalnym. Działalność Funduszu była stale dotowana z budżetu państwa. Składki płacone przez ubezpieczonych były niewspółmiernie małe w stosunku do wypłacanych świadczeń. Możliwość przystąpienia do Funduszu nie była otwarta dla ogółu duchownych. Mieli ją tylko ci, którzy byli ściśle związani ze Zrzeszeniem. Z kolei Zrzeszenie niejednokrotnie było wykorzystywane przez władze jako narzędzie presji na Episkopat. Nie ma więc wątpliwości, że utworzenie tej możliwości ubezpieczenia miało stanowić dodatkowy środek przyciągania księży do działalności w Zrzeszeniu. Warto zwrócić jednak uwagę, że podejmowane w tym zakresie działania władz nie przyniosły oczekiwanych efektów.

Kolejny rozdział został poświęcony uregulowaniom ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o ubezpieczeniu społecznym duchownych, na podstawie której osoby duchowne zostały włączone w podmiotowy zakres ubezpieczenia społecznego jako ostatnia z grup społeczno-zawodowych. Szczególny akcent położony został na unormowania stanowiące o specyfice systemu utworzonego ustawą z dnia 17 maja 1989 r. Osobne rozważania zostały więc poświęcone szczególnemu sposobowi ustalania wysokości składki oraz zakresowi świadczeń przysługujących ubezpieczonym mocą tej ustawy. Rozważania te zostały zwieńczone cennym zestawieniem statusu ubezpieczeniowego osób duchownych z sytuacją prawną pracowników oraz członków innych grup społeczno-zawodowych. Doprowadziły one do wniosku, że uregulowania odróżniające system ubezpieczenia społecznego duchownych od systemu pracowniczego miały z reguły swoje odpowiedniki w unormowaniach odnoszących się do członków innych

niepracowniczych grup społeczno-zawodowych. Spostrzeżenie to uzasadnia konkluzję, iż przyjęcie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o ubezpieczeniu społecznym duchownych oznaczało rezygnację z instrumentalnego traktowania ubezpieczenia społecznego tej grupy osób.

W ostatnim rozdziale pracy Autor gruntownie zanalizował prawo obowiązujące na gruncie zreformowanego systemu ubezpieczeń społecznych. Omówienie znajdującej się w ustawie z dnia 13 października 1998 r. definicji „osoba duchowna” wprowadza czytelnika w istotę problematyki. Definicja stanowi bowiem podstawę do określenia, kto podlega ubezpieczeniom z tytułu pozostawania w stanie duchownym. Zgodzić się trzeba jednak z przedstawioną przez Autora krytyczną oceną tej definicji. Jakkolwiek pozwala ona na ustalenie zakresu osób objętych ubezpieczeniem z tytułu posiadania statusu osoby duchownej, to jednak zastosowana technika legislacyjna jest daleka od doskonałości.

Kolejne podrozdziały zostały poświęcone sytuacji prawnej osób duchownych na gruncie poszczególnych rodzajów ubezpieczeń społecznych (ubezpieczenia emerytalnego, ubezpieczeń rentowych, ubezpieczenia chorobowego i ubezpieczenia wypadkowego). Oddzielnie omówione zostały również reguły ubezpieczenia zdrowotnego członków tej grupy osób. Należy jednak zwrócić uwagę, że już po wydaniu omawianego opracowania stan prawny w tym zakresie uległ zmianie. Na temat nowszych rozwiązań Autor wypowiedział się w artykule pt. *Ubezpieczenie osób duchownych w Narodowym Funduszu Zdrowia* („Praca i Zabezpieczenie Społeczne”, 2003, nr 11, s. 26-33).

Następnie została podjęta próba oceny uregulowań normujących obecną sytuację prawną osób duchownych na tle regulacji dotyczących innych grup społeczno-zawodowych. Najbardziej specyficzny dla sytuacji prawnej w zakresie ubezpieczeń społecznych osób duchownych jest niewątpliwie sposób finansowania składek ubezpieczeniowych. Ich ciężar spoczywa bowiem w dużym stopniu na Funduszu Kościelnym (a więc – *de facto* – obciąża budżet państwa). Słuszne jest jednak spostrzeżenie, że oceniając tę regulację, należy

pamiętać o okolicznościach powstania Funduszu Kościelnego i o sposobie realizacji celów tego podmiotu w okresie tzw. Polski Ludowej.

Na uwagę zasługuje także fakt, że Autor nie zatrzymał się na pozytywistycznym przedstawieniu statusu ubezpieczeniowego osób duchownych w dotychczasowym prawodawstwie polskim, ale podjął również próbę oceny przyjmowanych rozwiązań. Sytuacja prawna osób duchownych została ukazana na tle tendencji rozwojowych prawa ubezpieczeń społecznych, rozwiązań przyjmowanych wobec innych grup społeczno-zawodowych oraz polityki wyznaniowej państwa. Dzięki temu recenzowana praca jest nie tylko potrzebnym omówieniem statusu ubezpieczeniowego osób duchownych w jego historycznej ewolucji, ale także stanowi przyczynek do badań nad związkiem pomiędzy przyjmowanymi rozwiązaniami prawnymi a realizowaną przez państwo polityką wyznaniową.

Poza walorami merytorycznymi omawianej rozprawy na szczególne podkreślenie zasługuje doskonale opanowana metoda precyzyjnego i zwięzłego przedstawienia problemów za pomocą dobrego języka prawniczego. Autor jest oszczędny w słowach, a precyzyjny w ocenach. Choć w dużej części swej pracy pisze o pozaprawnych motywach regulacji okresu tzw. Polski Ludowej, traktujących prawo instrumentalnie, jako narzędzie antykościelnej polityki ówczesnych władz państwowych, posługuje się argumentacją wyłącznie prawniczą, pozbawioną nadmiernej emocji. Śledzenie przez Autora na bieżąco regulacji prawnych i wszelkich modyfikacji tychże uregulowań sprawia, iż recenzowana praca wpisuje się do literatury prawa wyznaniowego jako dobra monografia, a Autor rozprawy przez tę publikację i wiele innych cennych pozycji – nie tylko z zakresu ubezpieczenia społecznego osób duchownych – wchodzi do grona rzetelnych badaczy prawa wyznaniowego w Polsce.

*Henryk Misztal*

**Stanisław Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*,  
Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, ss. 236.**

Wydawałoby się, że na temat relacji Kościoła i państwa we wczesnym średniowieczu powiedziano w nauce już dość dużo. Dobrze znany jest także wpływ św. Augustyna na koncepcję teokracji jako formy stosunków Kościół–państwo, która zrodziła się na bazie prawa rewindykacji – po ustaniu prześladowań – w celu przeciwstawienia się cesarstwu rzymskiemu, nazwanemu przez niego „wielkim łotróstwem” (*magnum latrocinium*). Dla Augustyna państwo ziemskie (*civitas terrena*), gdy dąży tylko do szczęśliwości ziemskiej poddanych, popełnia ten sam grzech, co jednostka szukająca szczęścia tylko na tej ziemi. Tymczasem państwo winno dążyć do poddania swoich praw prawom Bożym i w ten sposób realizować państwo Boże (*civitas Dei*). W świetle myśli średniowiecznej Kościół winien dążyć do połączenia władzy w jednych rękach (*ordinatio in unum*) i zastąpić cesarstwo rzymskie panowaniem Chrystusa Króla i jego namiestnika na ziemi – papieża. Takie też poglądy – oparte głównie na fundamentalnym dziele Augustyna *De civitate Dei* – są przyjmowane na terenie współczesnego prawa wyznaniowego. Autor spojrzął na tematykę relacji Kościoła i państwa u Augustyna w szerszym kontekście, tj. w świetle wszystkich jego pism, traktatów, rozpraw, kazań, pokażnej korespondencji i świeżo odkrytych oraz opublikowanych tzw. *listów Divjaka* oraz *Sermones Dolbeau*. Ponadto rozważył wymienioną w tytule pracy problematykę w kontekście poglądów tamtej epoki. Nie ma potrzeby nikogo przekonywać, że oderwanie rozważań Augustyna od historycznego kontekstu grozi niebezpieczeństwem pomieszania pojęć

i może stanowić poważną przeszkodę, uniemożliwiającą właściwe rozumienie jego myśli w tym przedmiocie. Wiadomo powszechnie, że koncepcja roli państwa i Kościoła w porządku doczesnym wywarła ogromny wpływ na losy cywilizacji zachodniej i stała się tworzycem doktryny politycznoprawnej, zwanej augustynizmem politycznym. Wiadomo też, że zainteresowanie koncepcją roli państwa i Kościoła u Augustyna nie maleje nawet w XX w., o czym świadczą liczne publikacje J. N. Figgisa, O. Schillinga i innych (zob. bibliografia faktycznie wykorzystana w pracy, bardzo szeroka i wielojęzyczna – liczy ponad 300 pozycji). Autor sięgnął nie tylko do starej już znanej literatury, ale głównie do tej najnowszej, która rzuca nowe światło na piśmiennictwo św. Augustyna, omawia nowo odnalezione pisma oraz opiera się na najnowszych badaniach krytyczno-historycznych nad spuścizną literacką tegoż teologa i filozofa wczesnego średniowiecza. Nie pominął też literatury polskiej, zwłaszcza znawców myśli św. Augustyna, jak A. Eckmanna czy F. Drączkowskiego. W pracy zostały także wykorzystane liczne źródła, zarówno literackie, tj. poza pismami Augustyna, takich autorów: jak Cyceron, Hieronim, Orygenes, Tertulian, jak i prawnicze, takie jak *Codex Theodosianus*, *Constitutiones Sirmundianae*, *Institutiones Gai*, *Novelle Valentiniani*) i *Corpus Iuris Civilis*.

Autor, zdając sobie sprawę ze złożoności tej problematyki, jaką omawia, jej labilności i nieostrości w pismach Augustyna, ilustruje ją praktycznymi przykładami wziętymi z wypełniania przez niego misji duszpasterskiej w Afryce. W ten sposób przyczynia się do lepszego rozumienia głoszonych teorii. Wiele wyjaśnień odnośnie do używanych pojęć i przytaczanych poglądów znajdujemy w obszernych notach umieszczonych pod tekstem wywodu. Przypisy w pracy S. Józwiaka to nie tylko zwykłe odnośniki do cytowanych prac, ale istotne uwagi, często ukazujące panoramę poglądów autorów i zawierające własną opinię Autora. Znajdujemy w nich wyjaśnienia używanych pojęć, stosowanych zasad, objaśnienia bardziej skomplikowanych zagadnień. Dla przykładu, przypisy zawierają wiele danych na temat dyskusji o apolitycznej naturze człowieka. Tam też Autor zawarł własne wnioski, oceniające np. w kwestii interpretacji genezy i istoty państwa, wojny sprawiedliwej itp. Tak liczne kwestie drugorzędne,

aczkolwiek sporne, które znalazły się w obszernych przypisach umieszczonych bezpośrednio pod tekstem, nie przerywają prowadzonej konsekwentnie myśli i realizowanej tezy pracy. Dlatego pracę czyta się z dużym zainteresowaniem i ciekawością. Autor doskonale przygotował do druku pracę, która została z sukcesem obroniona jako rozprawa doktorska z zakresu prawa rzymskiego, ale wydaje się, że lepiej byłoby poprzestać na dobrym zakończeniu, podsumowującym wyniki badań w całej pracy, aniżeli robić nieco „belfrowskie”, typowe dla pracy dyplomowych wnioski po każdym rozdziale.

Istotnym novum w pracy S. Józwiaka jest próba ukazania wkładu Augustyna w chrystianizację porządku publicznoprawnego państwa rzymskiego. Augustyn istotnie uczestniczył w tworzeniu nowych pojęć i koncepcji prawnych, które określały pozycję Kościoła w państwie oraz pozycję państwa w stosunku do Kościoła. Usytuowanie tego tematu w problematyce prawa rzymskiego znajduje swoje uzasadnienie w fakcie, że właśnie prawo rzymskie wywarło wielki wpływ na formowanie się systemu prawa kanonicznego i świeckiego w całej Europie. Augustyn żył, działał i tworzył swe koncepcje w okresie funkcjonowania prawa rzymskiego i to właśnie daje możliwość wykorzystania właściwego aparatu prawa rzymskiego do ukazania jego koncepcji w kategoriach prawnych. Analizując ponadto przykłady pochodzące z praktyki duszpasterskiej Augustyna, w pracy wskazano także na praktyczny aspekt tych relacji obu instytucji we wczesnym średniowieczu.

Praca zawiera cztery treściwe rozdziały, z których pierwszy zatytułowany „Civitas Dei i Civitas terrena w myśli prawnej św. Augustyna” zawiera wywody na temat biskupa Hippony jako twórcy koncepcji dwóch mistycznych społeczeństw: państwa Bożego i państwa ludzkiego. Za pomocą pojęć prawnych Autor ukazał rzeczywistości pojmowane przez Augustyna jako mistyczne, mające zakotwiczony swój byt w Piśmie Świętym. Taka wizja państwa różni się od faktycznie wówczas funkcjonującego cesarstwa rzymskiego. Jest to idea państwa doskonałego, którego atrybutem jest sprawiedliwość (*iustitia*), a celem najważniejszym wprowadzenie Bożego pokoju (*pax*). Takie państwo jest dalekie od koncepcji „wielkiego łotrostwa”, jakim było cesarstwo rzymskie.

Praca nie należy do gatunku opracowań historycznych czy filozoficznych, ale prawniczych. Tematyka prawna jest obecna w ukazaniu ewolucji takich pojęć, jak: *iustitia*, *pax*, *civitas*, *populus*. Są one przejęte z prawa rzymskiego, ale rozpatrywane w dziełach Augustyna – według klucza chronologicznego – nabierają nowego znaczenia w kontekście doczesności. Za pomocą tego aparatu pojęciowego Augustyn stworzył też wizję chrześcijańskiego państwa i wizję Kościoła w rozumieniu prawa. Opierając się na periodyzacji dziejów świata na podstawie Biblii, Augustyn przedstawił wizję obu instytucji w ramach sześciu dni, podobnie jak stworzenie świata. *Civitas terrena* jest ukazana pesymistycznie jako uobecnienie zła, a *civitas Dei* jako duchowa ojczyzna istot rozumnych oczekujących na radość zbawienia. Augustyn wychodzi z przesłanek metafizycznych i teologicznych, ale dochodzi do teorii prawnej na temat państwa i Kościoła. Autor, podając opinie odmienne, wykazuje, iż ta wizja ma charakter prawny, oparty na instytucjach prawa rzymskiego. Augustyn wykształcony w kulturze klasycznej za pomocą aparatu pojęciowego z filozofii i prawa rzymskiego wyjaśnia wiele instytucji funkcjonujących w obu społecznościach.

Państwo według Augustyna (rozdział II „Nauka św. Augustyna o państwie”) opiera się na założeniu, że człowiek ma społeczną naturę oraz że jest istotą grzeszną. Państwo jest powołane do ograniczenia społecznych skutków egoizmu człowieka poprzez przymus. Państwo winno zapewnić człowiekowi pokój, porządek i jedność. Augustyn w swojej teorii państwa nie interesuje się całością złożonej problematyki, ale jedynie ustrojem państwa i tzw. sprawiedliwą wojną (*iustum bellum*). O ile w tym pierwszym zagadnieniu Augustyn nie wypracował całościowej koncepcji, o tyle teoria sprawiedliwej wojny stanowi jeden z najistotniejszych i najbardziej przemyślanych elementów jego nauki o państwie.

Zagadnienia współdziałania Kościoła i państwa według nauki św. Augustyna Autor ukazał w III rozdziale pracy w kontekście augustyńskiej koncepcji Kościoła jako wspólnoty świętych i grzeszników. Kościół posiada swą specyfikę, gdyż od państwa, które jest strukturą doczesną, odróżnia go cel, zakres oddziaływania, odmienne metody działania, zmierzające jednak zawsze, tj. w przypadku Kościoła i pań-

stwa, do osiągnięcia dobra ludzi. Kościół potrzebuje państwa, a państwo potrzebuje Kościoła. Dobrze funkcjonujące państwo zapewnia pokój, tworzy dobre warunki dla rozwoju Kościoła. Kościół natomiast, troszcząc się o wewnętrzną doskonałość obywateli, przyczynia się do wypełniania przez nich zadań publicznych służących dobru społeczności. Szczególną ilustracją praktycznego zastosowania tej koncepcji współpracy Kościoła i państwa jest teoria służąca późniejszej inkwizycji – *cogite intrare*. Augustyn przyznaje państwu władzę karania tych, którzy naruszają pokój, nawet kiedy kierują się oni względami religijnymi. Nie domaga się jednak kar, które niszczą opornych nawet zbrodniarzy, ale takich kar, które prowadzą do nawrócenia, gdyż Kościół traktuje ich jako grzeszników, którym należy dać szansę poprawy. Z zasady przeciwstawiał się karze śmierci i karze tortur. Na uwagę zasługuje fakt, iż Autor zgromadził olbrzymi materiał źródłowy dotyczący wielu instytucji prawnych wczesnośrednio-wiecznego Kościoła (interwencji papieskich w sprawach herezji i sprawach dyscyplinarnych, sądów biskupich, synodów afrykańskich, godziwości prawa wydawanego przez władcę pozbawionego moralnej legitymacji, neutralności teologicznej i religijnej państwa itp.). Z rozważań na temat różnic między społecznościami Kościoła i państwa u Augustyna wyłania się jego większa, w porównaniu np. z Tertulianem, akceptacja porządku doczesnego i większe poszanowanie dla władzy doczesnej.

W rozdziale IV zatytułowanym „Instytucje określające rolę Kościoła w porządku prawnym państwa w piśmiennictwie Augustyna”, Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy Kościół był pasywnym obserwatorem tworzącego się nowego porządku prawnego, czy aktywnie włączał się w jego tworzenie. Odpowiedź jest pozytywna: współtworzenie instytucji, takich jak: *audientia episcopalis* (wyroki sądów biskupich, arbitraż), *manumissio in ecclesia* (kościelne spójzenie na problem niewolnictwa, ich wykup), *intercessio* (wstawienictwo biskupa u władcy świeckiego), *ius asyli* (jedna z najtrwalszych instytucji prawnych), jest dobrym dowodem tej aktywności Kościoła. Autor nie ograniczył się do przedstawienia tych instytucji prawnych, ale ukazał ich umocowanie w prawie cesarskim i praktyczne zastosowanie w życiu poprzez działalność biskupa Hippony, np. liczne



interwencje u władców. Pokazał, jak Kościół wpływał na kształt nowych rozwiązań prawnych, które przetrwały w różnych systemach prawa i w różnym zakresie do dnia dzisiejszego.

Praca posiada duże zalety z uwagi na zawarte w niej treści merytoryczne oraz sposób ich przedstawienia. Niekwestionowaną zaletą pracy jest fakt, iż Autor ukazał koncepcję *civitas Dei* i *civitas terrena* u Augustyna w kontekście całej jego nauki na temat *universum*. Autor wyraźnie udowodnił, iż obie społeczności, o których jest mowa w pracy, są elementami mistycznej wizji całego świata. Przez to wyjaśnił, iż nie można bezpośrednio dopatrywać się jakichkolwiek prostych odniesień jego teorii do porządku doczesnego. Jednak omówienie wzajemnych relacji *civitas Dei* i *civitas terrena*, według Autora pracy, może stanowić tło do zrozumienia jego nauki o państwie i relacjach wzajemnych państwa i Kościoła w kategoriach prawnych i w sposób analogiczny do tej mistycznej wizji. Autor nie krył, że koncepcja relacji państwo–Kościół zbudowana na podłożu metajurydycznym, tj. na podłożu rozważań teologicznych i filozoficznych, powoduje, że ukazanie teorii państwa oraz relacji państwo–Kościół za pomocą terminów ściśle prawnych jest zadaniem trudnym. Odwołanie się jednak do głównych idei filozoficzno-teologicznych św. Augustyna pozwoliło Autorowi na odczytanie głębszego znaczenia tworzonych przez niego pojęć w języku prawnym.

Dobrze, że Autor rozważania na temat relacji państwo–Kościół umieścił w kontekście historycznym tamtej epoki. Tak trudne do interpretacji zagadnienie, jak np. *cogite intrare*, nie dałoby się bowiem wyjaśnić bez odniesienia do sytuacji społeczno-religijnej w Afryce Północnej na przełomie IV/V w. W tej materii można posunąć się jeszcze dalej i powiedzieć, iż brak kontekstu historycznego i brak znajomości prądów teologicznych i filozoficznych tamtej epoki prowadzą do zgoła fałszywych tez – podtrzymywanych przez niektórych uczonych i publicystów – na tematy tak historycznie ważne w doktrynie Kościoła, jak inkwizycja, niewolnictwo, tortury, ciężkie kary cielesne czy kara śmierci. Nauka Augustyna znalazła zastosowanie w jego działalności praktycznej. Dała podstawy sądownictwa kościelnego (*audientia episcopalis*), przyczyniła się do powstania doktryny w zakresie łagodzenia surowości wymiaru sprawiedliwości

(*ius asyli, intercessio*). W takim kontekście historycznym należy pamiętać na wpływ, jaki wywarły dzieła Augustyna na kształt wielu znanych rozwiązań prawnych, takich jak sprawiedliwa wojna (*iustum bellum*) czy wspólna walka Kościoła i państwa z heretykami (*cogite intrare*). W sumie, piśmiennictwo Augustyna stanowi ilustrację działalności prawodawczej rzymskich cesarzy, skierowanej ku uzgodnieniu porządku prawnego państwa i wiary chrześcijańskiej.

Dotychczas mówiono o teologicznej, filozoficznej, społecznej koncepcji *civitas* i *populus* (zob. *Encyklopedia katolicka*, t. 1), ale nikt nie mówił o prawnym rozumieniu tych terminów u Augustyna. Zagadnienie odpowiedniego rozumienia tych terminów stanowi od lat przedmiot dyskusji i sporów. Nikt także dotychczas nie dokonał tak szerokiego zestawu znaczeń i definicji *civitas* – podanego i omawianego przez Augustyna – na płaszczyźnie prawa rzymskiego, zwłaszcza administracyjnego, czy terminu *populus, res publica, iustitia, pax*. Przeprowadzone badania wykazały, że Augustyn, korzystając z terminów stanowiących dziedzictwo myśli politycznoprawnej Rzymu, nadał im nową, odpowiadającą chrześcijańskiemu porządkowi prawnemu, treść. Autor często koryguje uproszczone sądy o teorii Augustyna odnośnie do neutralności państwa w stosunku do Kościoła czy religii, czy w odniesieniu do właściwego rozumienia autonomii państwa i Kościoła. Autor wyjaśnił różnice między manichejskim dualizmem a augustyńską koncepcją obu społeczności, koryguje często niesłuszne sądy na temat jego rygorystycznych poglądów na świat doczesny, na zawody, dobra materialne i w ogóle całą rzeczywistość ziemską. Ponadto wydobyl z dzieł Augustyna wątki świadczące o akceptacji przez niego rzeczywistości tego świata, ukazał pełniej humanistyczne spojrzenie Augustyna na człowieka. Dlatego tej pracy nie można pominąć przy omawianiu myśli Augustyna i całej średniowiecznej koncepcji państwa i Kościoła oraz w studiach nad procesem przenikania prawa rzymskiego do prawa kanonicznego i kultury prawnej dzisiejszej Europy.

Henryk Misztal

**Jan Gołąb, *Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie kano-  
nicznym i polskim*, Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Du-  
chownego 2004, ss. 392.**

Troskę o grzebanie zmarłych dostrzega się w każdej kulturze i cywilizacji, począwszy od najbardziej prymitywnych ludów i od najdawniejszych czasów. Troska ta świadczy o wierze w życie wieczne po śmierci. To dlatego „Kościół, który jak matka nosił sakramentalnie w swoim łonie chrześcijanina podczas jego ziemskiej pielgrzymki, towarzyszy mu na końcu jego drogi, by oddać go w ręce Ojca. Ofiaruje on Ojcu, w Chrystusie, dziecko Jego łaski i w nadziei składa w ziemi zasiew ciała, które zmartwychwstanie w chwale” (KKK 1683). Z wiarą w wieczność, ale i ze zwykłym szacunkiem i godnym podejściem do zwłok ludzkich wiąże się prawo do godnego pogrzebu. Jest to przyrodzone i niezbywalne prawo każdego człowieka wynikające z jego godności. Potrzebę ochrony tego prawa przed możliwymi naruszeniami – czy to ze strony pojedynczych osób, zbiorowości, czy organów władzy – dostrzegają zarówno wspólnoty religijne, związki wyznaniowe, jak i państwa.

Problematykę prawa do pogrzebu zalicza się do tzw. *res mixtae*, które leżą w kręgu zainteresowań wspólnoty religijnej (Kościoła, związku wyznaniowego) i władzy państwowej. Każdy z tych podmiotów dokonuje jego pozytywizacji w granicach swojej autonomii. Prawo to staje się osobistym prawem podmiotowym osób przynależących do tych społeczności dzięki ubezpieczeniu przez prawo przedmiotowe związku wyznaniowego lub państwa.

Stan badań nad tym zagadnieniem przedstawia się niezwykle skromnie. Poza pracami o charakterze przyczynkowym nie było do

tej pory monograficznego opracowania na ten temat. Dlatego z uznaniem i satysfakcją należy przyjąć książkę ks. Jana Gołąba *Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie kanonicznym i polskim*. Praca ta jest opublikowaną rozprawą doktorską obronioną na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku. Dotyczy jednej z istotniejszych kwestii bytowania człowieka, powiązanej z jego przekonaniami i wiarą, określającej jego intymność i autonomię.

Ks. Jan Gołąb jest doktorem nauk prawnych w zakresie prawa (uniwersytet w Białymstoku, 2004) i prawa kanonicznego (Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2001), autorem kilku artykułów, publikacji książkowej *Działalność prawodawcza arcybiskupa Ignacego Tokarczuka w Diecezji Przemyskiej (1965-1993)* (Krosno 2002).

Na rozprawę naukową składa się: słowo wstępne ks. prof. dra hab. Floriana Lempy (s. 5-6), wykaz skrótów (s. 7-12), wstęp (s. 13-17), część I „Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie kanonicznym” (s. 19-200), część II „Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie polskim” (s. 201-280), zakończenie (s. 281-283), obszerna bibliografia (s. 285-318), aneksy (s. 319-381), streszczenie w języku niemieckim (s. 383-385) i spis treści (s. 387-391).

We wstępie Autor postawił dwie podstawowe tezy: 1. Prawo do pogrzebu kościelnego jest prawem podmiotowym względnym; 2. Prawo do pochowania zwłok i szczątków ludzkich ma charakter prawa podmiotowego bezwzględnego. Ponadto zapowiedział, że w pracy zamierza wykazać, iż: 1. Koncepcja kanonistyczna i cywilistyczna tego prawa nie wykluczają się wzajemnie; 2. Polskie partykularne prawo kanoniczne i prawo polskie należycie zabezpieczają uprawnienie do pochowania zwłok ludzkich przed wszelkimi formami dyskryminacji.

Pierwsza część książki, składająca się z pięciu rozdziałów, została poświęcona prawu do pogrzebu i jego realizacji w ujęciu prawa kanonicznego, zarówno powszechnego, jak i partykularnego polskiego.

W rozdziale I (s. 21-47) ks. Jan Gołąb wprowadza czytelnika w rozległą problematykę, ukazując rozwój historyczny kościelnego prawa pogrzebowego od początków Kościoła do promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (KPK/83). Całość tej refleksji pozwala zrozumieć rygorystyczne stanowisko Kościoła w sprawach związanych z przyznawaniem prawa do pogrzebu kościelnego i jego

odmową, które zajmował przed Soborem Watykańskim II, oraz przybliży proces rodzącej się na Vaticanum II reformy prawa pogrzebowego, która zaowocowała obecnie obowiązującymi normami zawartymi w KPK/83 i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (KKKW).

Następny rozdział (s. 49-73) Autor rozprawy poświęcił wyjaśnieniu pojęcia „pogrzeb kościelny”. Charakteryzuje jego formy, ujęte w ramy przepisów liturgiczno-prawnych zawartych w *Ordo Exequiarum* (z 1969 r.), KPK/83 i KKKW oraz w *Obrzędach pogrzebu* dostosowanych do diecezji polskich.

W rozdziale III (s. 75-130) Autor przedstawił teologiczne i prawne podstawy do pogrzebu, omówił podmiot prawa do pogrzebu (ochrzczeni: wierni Chrystusowi – katolicy, ochrzczeni należący do Kościoła lub wspólnoty niekatolickiej; nieochrzczeni: katechumeni, dzieci nieochrzczone) i treść prawa do pogrzebu, w szczególności uprawnienie do posługi ministra, uprawnienie do kościoła lub kaplicy nabożeństwa pogrzebowego i uprawnienie do poświęconego miejsca pogrzebania.

Zagadnieniem pozbawienia pogrzebu kościelnego, budzącym najwięcej kontrowersji, zajął się Autor w rozdziale IV (s. 131-171). Wyjaśnił jego teologiczne i prawne podstawy, wskazując na przesłanki uzasadniające pozbawienie katolika pogrzebu kościelnego. Podał też grupy osób pozbawionych pogrzebu w obowiązującym prawie kościelnym, do których zalicza się: notorycznych apostatów, heretyków i schizmatyków, osoby, które wybrały spalenie swojego ciała z motywów przeciwnych wierze chrześcijańskiej oraz innych jawnych grzeszników.

Osobny rozdział (V; s. 173-200) części kanonicznej dotyczy postanowień polskich synodów diecezjalnych z lat 1983-2003 i II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999), odnoszących się do prawa do pogrzebu kościelnego i regulujących jego wykonanie na terenie Polski. Przedstawia on stopień recepcji norm kanonicznego prawa powszechnego i ukazuje specyfikę polskiego kanonicznego prawa partykularnego.

W części II ks. Gołąb podjął się zagadnień związanych z prawem do pogrzebu i jego wykonaniem w prawie polskim.

W rozdziale I (s. 203-210) Autor przybliżył pojęcie pogrzebu w rozumieniu prawa polskiego i przeanalizował kwestie form pogrzebu. Umożliwia on czytelnikowi zrozumienie istotnej różnicy między pojęciem pogrzebu w prawie kanonicznym i w prawie polskim oraz powody powściągliwości ustawodawcy polskiego w stanowieniu norm określających formy ceremonii pogrzebowych.

W rozważaniach zaprezentowanych w rozdziale II (s. 211-247) Autor koncentruje się na problematyce prawa do pogrzebu. Wyeksponował w nim dwa dobra osobiste, będące jego źródłami, które uzasadniają składające się na nie uprawnienia o charakterze podmiotowym. Określił też zakres podmiotów uprawnionych do pogrzebu oraz treść prawa do pogrzebu, wyrażającą się w uprawnieniach do wyboru ceremonii pogrzebowych, godnego sposobu pochowania, miejsca pochowania i jego zmiany.

Przedostatni rozdział (III; s. 249-273) został poświęcony prezentacji i analizie norm prawa polskiego odnośnie do wykonania prawa do pogrzebu. Ks. Gołąb przytacza i systematyzuje te normy, rozstrzygając wątpliwości dotyczące stwierdzenia zgonu, czasu, miejsca i sposobu pochowania, przewożenia zwłok z miejsca śmierci na miejsce pogrzebu, usług pogrzebowych i cmentarnych.

Treść IV rozdziału (s. 275-280) ukazuje zagadnienie ochrony prawnej prawa do pogrzebu, jej zakres i warunki. W zakończeniu książki Autor podsumował wyniki przeprowadzonych analiz źródeł prawa i literatury podjętego tematu, uwypuklił jej osiągnięcia i sformułował wnioski prawnoporównawcze *de lege lata* i *de lege ferenda*, obejmujące prawo kanoniczne i system prawa polskiego.

Przedstawiona na końcu książki bibliografia jest wyczerpująca i trafnie podzielona na źródła (powszechnego prawa polskiego, polskiego kanonicznego prawa partykularnego, prawa polskiego), orzecznictwo (Sądu Najwyższego i Naczelnego Sądu Administracyjnego) i literaturę. Dokumenty źródłowe są ułożone alfabetycznie, a w drugiej warstwie chronologicznie, co ogromnie ułatwia wyszukanie odpowiedniego źródła. Także chronologiczny układ orzeczeń sądowych sprzyja łatwemu odnalezieniu każdego pełnego ich opisu. Publikację dopełniają aneksy, które zawierają podstawowe akty prawne regulujące kwestię pogrzebu w prawie kanonicznym i polskim.

Układ metodologiczny książki jest przejrzysty, przystosowany do założeń badawczych, które Autor zamierzał zrealizować. Dlatego podzielił ją na dwie części, wyraźnie rozdzielając analizę norm prawa kanonicznego od polskiego. Zastosowany podział jest słuszny, ponieważ podjęty temat wymagał przeanalizowania w obydwu wymienionych systemach prawa. Samo jednak brzmienie tematu sugeruje, że Autor bardziej zajął się prawem do pogrzebu niż prawem do pochówku zwłok.

Konkludując część I książki, warto wskazać na wybrane walory. Przede wszystkim, studiując treść omawianej publikacji, czytelnik uświadomi sobie, jak bardzo złożona jest problematyka prawa do pogrzebu i jego wykonania. Ponadto dostrzeże jej silny związek z religią i uzmysłowi sobie niebagatelny wkład Soboru Watykańskiego II w reformę liturgii pogrzebowej i określenie nowych ram prawnych, które zostały przypieczętowane przez wydanie Kodeksu Prawa Kanonicznego dla Kościoła łacińskiego z 1983 r. i z 1990 r., promulgowanych przez Jana Pawła II.

Dużą wartość poznawczą ma wnikliwa analiza pojęcia pogrzebu kościelnego. Autor rozstrzyga problem, dlaczego Kościół katolicki odmawia go wiernym w niektórych sytuacjach. Zarazem podkreśla, że nie ma ona nic wspólnego z pozbawieniem prawa do pogrzebania ciała lub prochów zmarłego, które wynika z godności ludzkiej i które należy uszanować.

Ks. Gołąb przekonująco udowodnił tezę, że prawo do pogrzebu kościelnego jest prawem podmiotowym względnym, tzn. skutecznym tylko wobec wspólnoty kościelnej, do której zmarły przynależał. Ustalił też w drodze wniosku, że obowiązek urządzania pogrzebu kościelnego nie spoczywa na wszystkich, np. na niewierzącej rodzinie lub całym Kościele, ale na konkretnej wspólnotce kościelnej, do której zmarły przynależał, np. na parafii, zgromadzeniu zakonnym, seminarium duchownym.

Podsumowując w zakończeniu książki część II swoich rozważań, Autor stwierdza, iż „wykazano prawdziwość tezy, że prawo do pochowania zwłok i szczątków ludzkich jest prawem podmiotowym bezwzględnym, czyli skutecznym przeciwko każdej osobie. Prawo to rodzi obowiązek negatywny, polegający na zakazie przeszkadza-

nia w realizacji tego prawa, a w szczególności odmowy jego wykonania w stosunku do jakiegokolwiek osoby zmarłej” (s. 282). Cenne jest również wyjaśnienie, że wolność osobista – wolność sumienia i wyznania – uprawnia człowieka za jego życia do ukształtowania treści i sposobu wykonania przynależnego mu prawa do pogrzebu. Autor jasno uzasadnia, że prawo jednostki do określenia charakteru czy formy pogrzebu wynika z art. 2 pkt 12 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i może być zrealizowane przez wyrażenie woli słownie, pismem lub w testamencie.

Z pewnością dużym osiągnięciem tej rozprawy jest też przedstawiona propozycja definicji pogrzebu, sformułowana zarówno na podstawie przepisów prawa kanonicznego, jak i w prawie polskim.

Zastosowana w pracy metoda badawcza stanowi korelację metod historycznoprawnej, dogmatycznoprawnej i prawnoporównawczej. Ks. Gołąb wykazał się przy tym bardzo dobrą znajomością i wysokim stopniem opanowania tych metod. Należy zauważyć, że stosowanie metody prawnoporównawczej w rozprawie napotyka trudności, które wynikają z odmienności regulacji prawa kanonicznego i prawa stanowionego przez państwo.

Bogata baza materiałowa pracy dowodzi solidności badawczej Autora. Pozwala też na pogłębioną analizę omawianych rozwiązań prawnych, ukazywanie ich praktycznych konsekwencji, naświetlanie niejasności postanowień, wydobywanie sprzeczności zachodzących między nimi, a także na wyciąganie konkretnych wniosków i formułowanie przekonujących ocen. Podczas obrony rozprawy doktorskiej ks. prof. dr hab. Ryszard Sztymmler stwierdził, że „bardzo wysoko ocenić należy zdolność Autora do krytycznej oceny norm i opinii autorytetów naukowych, do wyrażania własnych opinii, uzasadniania ich, a nawet do przedstawiania w kilku kwestiach wniosków *de lege ferenda*”. Wydaje się jednak, że niektóre sformułowania są zbyt krytyczne, jak np. przedstawiona dalej opinia: „[...] J. Krukowski niesłusznie imputuje wymienionym autorom [J. Wiśłockiemu i M. Pietrzakowi – dop. W. Janiga], że «nienaruszalność cmentarza» oznacza dla nich zakaz pochówku niekatolików na cmentarzu katolickim. Autorzy ci zdaniem piszącego nie wysuwają takiego twierdzenia, lecz stwierdzają, że takie sformułowanie stwarza formalną



podstawę do odmowy pochówku niekatolikom na cmentarzu katolickim” (s. 232).

Tok rozważań cechuje rzetelność i przejrzystość naukowa. Książka jest napisana przystępnym językiem, bez autorytarnych pouczeń. Czytelnikowi powinna ująć rzeczowość i przejrzystość omawianych kwestii oraz logiczne ich wyjaśnianie z perspektywy obydwu systemów – prawa kanonicznego i państwowego.

Książka ks. Jana Gołąba *Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie kanonicznym i polskim* to ważna publikacja zarówno dla dziedziny prawa kanonicznego, jak i dla praktyki pastoralnej. Praca niniejsza jest nie tylko owocem teoretycznego namysłu jej Autora, ale i owocem bardzo konkretnego, praktycznego doświadczenia duszpasterskiego; „jest naukowym spojrzeniem głęboko wierzącego kapłana i zarazem prawnika na bardzo złożoną problematykę prawa każdego człowieka do godnego pogrzebu. Stanowi ona dojrzały owoc jego osobistych przemyśleń i wieloletnich, systematycznych analiz, przeprowadzonych na seminarium naukowym w Zakładzie Prawa Rzymskiego i Kanonicznego na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku” (ze „Słowa wstępnego” ks. prof. dra hab. Floriana Lempy do recenzowanej książki, s. 5).

To solidne studium z zakresu prawa kanonicznego i polskiego będzie cenną pomocą dla teoretyków i praktyków prawa, księży proboszczów i wikariuszy, zarządców cmentarzy, studentów teologii i wiernych świeckich, a także dla wszystkich próbujących rozwikłać problemy związane z prawem do pogrzebu i jego wykonaniem.

Waldemar Janiga

**Eugenia Relaño Pastor, *La protección internacional de las minorías religiosas*, Madrid 2003, ss. 408.**

Rozwój demokracji, których cechą jest m.in. manifestowanie woli większości w wyborach, przy wzmożonej migracji ludności w ramach regionów, kontynentów, globu, nie mógł pozostać bez wpływu na to, że „ochrona praw mniejszości uznana została za probierz demokratyczności społeczeństw” – stwierdza prof. Javier Martínez-Torrón z Uniwersytetu Complutense w „Przedmowie” do książki młodszego pracownika tej uczelni, dr Eugenii Relaño Pastor, *La protección internacional de las minorías religiosas (Międzynarodowa ochrona mniejszości religijnych)*, wydanej pod numerem 147. w serii publikacji Centrum Studiów Politycznych i Konstytucyjnych (El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales) z Madrytu.

Opracowanie składa się z dwóch części. W pierwszej części pt. „Koncepcja mniejszości: mniejszości religijne” (s. 25-118) Autorka poszukuje odpowiedzi na pytania: czy grupy zagrażają klasycznym zasadom liberalizmu?; czy istnieje koncepcja mniejszości?; czy mniejszości oraz jej poszczególni członkowie korzystają z praw?; czy mniejszości religijne zostały uwzględnione w tekstach prawa międzynarodowego?; jaki jest stosunek międzynarodowego ruchu na rzecz praw człowieka do kwestii mniejszości religijnych?

W pierwszym rozdziale tej części – „Wprowadzenie teoretyczne do definicji mniejszości” (s. 25-56) – przybliżone zostały koncepcje liberalne (uważające grupę za produkt wyborów jednostkowych) oraz perspektywa komunitarna (wspólnotowa; istnienie grupy niezależnie od członków). W konkluzji Autorka podkreśla, że dialog mię-

dzy nimi był ubogacający wzajemnie, stopniowo eliminowano skrajności z postaw zwolenników tych teorii; w efekcie uważa się, że komunitaryzm był umiarkowaną reakcją przeciwko oczywistym ekscesom liberalnym związanym z atomizacją jednostek, jak twierdził Burke. Według Taylora komunitaryzm jest jednym z typów liberalizmu identyfikującego się z Tocqueville'em (francuskim myślicielem, autorem *O demokracji w Ameryce*).

W międzynarodowej koncepcji mniejszości (rozdział II, s. 57-84) Autorka wyróżniła elementy o charakterze obiektywnym i subiektywnym. Zaczepnęła je z koncepcji mniejszości określonej w rezolucji 47/135 z 1950 r. Zgromadzenia Ogólnego ONZ oraz propozycji Capotortiego i Deschênesa. Do pierwszych zalicza się najpierw identyfikację mniejszości jako grupy odrębnej na bazie rasowej lub etnicznej (pojęcie szersze uwzględnia nie tylko czynniki biologiczne, ale też kulturowe, historyczne i religijne), językowej i religijnej. Należy podkreślić, że mniejszości religijne mają własne cechy specyficzne w odróżnieniu od grup etnicznych czy językowych. Dla tych ostatnich najważniejsze jest, by nie być zasymilowanym przez większość językową, natomiast religijne znajdują dla siebie uzasadnienie w zasadzie niedyskryminacji oraz w prawie do wolności religijnej, tak jak jest ono gwarantowane w dokumentach międzynarodowych. Autorka podnosi kwestię różnic w ochronie tego uprawnienia w zależności od podmiotów, występującą w art. 18 i 27 Międzynarodowego Paktu Praw Cywilnych i Politycznych. W art. 27 dotyczącym mniejszości wprost uwzględnia się ochronę wspólnego manifestowania przekonań religijnych. Praktyki religijne w nim chronione nie podlegają ograniczeniom w odróżnieniu od określonych w art. 18, mogą natomiast być derogowane w określonych warunkach, co jest zakazane względem wymienionych w art. 18.

Tylko pozornie wymiar liczbowy – jako drugie kryterium obiektywne – jest łatwy do uchwycenia: mniejszością są ci, którzy złączeni którymś z wyżej wymienionych więzów, znajdują się w niekorzystnym położeniu liczbowym względem większości. Przepisy art. 27 wymienionego wyżej Paktu stosują się do mniejszości określonych jednoznacznie geograficznie, jak też pozostających w rozproszeniu. Według Capotortiego normy art. 27 nie stosuje się wobec grup wyjątkowo

małych liczebnie, gdyby jej aplikacja obciążała państwo nieproporcjonalnie do jego możliwości, którymi dysponuje.

Pozycja niedominująca jest cechą mniejszości pojawiającą się we wszystkich definicjach, wątpliwości natomiast budzi określanie narodowego charakteru państwa, jak też odróżnianie mniejszości od cudzoziemców. Wbrew poglądom dominującym w doktrynie Komitet Praw Człowieka w Komentarzu Generalnym z 22 lipca 1986 r. stwierdził, że Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych gwarantuje prawa osób, bez względu na obywatelstwo, dlatego też – na bazie art. 2 – gwarancje zawarte w art. 27 dotyczą nie tylko obywatele zamieszkujących określone terytorium, lecz także na nim przebywających.

W myśl art. 27 Paktu „W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe”, cieszyć się one będą ochroną. Nie ma zgodności co do określania czasu minimalnego trwania, by uznać określoną grupę za mniejszość, jak też co do stosunku do kreujących się nowych grup, zwłaszcza spośród wcześniej asymilowanych.

Elementami o charakterze subiektywnym są poczucie przynależności do określonej społeczności oraz autoidentyfikacja. Z uwagi na ich charakter Autorka poświęciła im stosunkowo mało miejsca (s. 77-79). Włączyła natomiast do tego rozdziału rozważania na temat prawnych różnic między mniejszością a innymi zespołami ludzi chronionymi w prawie międzynarodowym: aborygenów, tubylców, narodów, cudzoziemców (s. 79-84).

Treścią trzeciego rozdziału (s. 85-118) są mniejszości jako podmioty prawa. Przypomniane zostały uniwersalne prawa jednostkowe i kolektywne oraz specjalne uprawnienia mniejszości, które u podstaw mają zasady równości i znaczenia różnorodności, uzupełniane przez zasadę poszanowania granic, znaczenia dziedzictwa historycznego w jego różnorodności i waloru przynależności do grupy.

Z uwagi na temat opracowania szczegółowo przedstawiono katalog praw mniejszości religijnych, i to w trzech wersjach: minimalnej, podkomisji ds. ochrony mniejszości oraz dwóch kategorii – członków grup religijnych i kolektywne. W pierwszej, podstawowej, znajdują się: prawo do istnienia; prawo niedyskryminacji; do ochrony tożsa-

mości grupy, w tym prawa do bycia inną; prawo do środków specjalnych dla podtrzymywania tożsamości grupy zgodnie ze specyficznymi cechami każdej; prawo do decydowania o członkostwie oraz o władzach; prawo do ustanawiania instytucji zgodnie z prawem publicznym każdego z państw; prawo do komunikowania się i współpracy z podobnymi grupami poza granicą; prawo do reprezentacji w organach samorządowych i innych; prawo do zobowiązywania swoich członków do określonych działań, jak też do zachowania własnych instytucji, szkół, zakładów, posług itp.; prawo do posiadania osobowości prawnej, państwowej i międzynarodowej; prawo do samookreślenia.

Strukturę obszerniejszej części drugiej – „Ewolucja praw mniejszości w prawie międzynarodowym” – stanowi 6 rozdziałów. Pierwszy (s. 121-150) to synteza historii kształtowania się systemu prawnej ochrony jednostek i grup. Podkreślono, że jego celem – w odniesieniu do mniejszości – było stworzenie warunków do pokojowego współżycia państw i zapobieganie możliwym konfliktom mniejszości–państwo. Akcent położony był na ochronę jednostek, na drugim wspólnot (np. żydowskich w traktacie wersalskim z czerwca 1919 r. dla Polski – art. 10; walakijczyków z Pindo w traktacie greckim z sierpnia 1920 r. – art. 12). Przypomnieć należy, że traktat wersalski chronologicznie był pierwszy. W ten sposób stał się wzorcem dla pozostałych układów bilateralnych przyjętych w ramach systemu Ligi Narodów, a dotyczących mniejszości w Austrii (wrzesień 1919), państwie serbsko-chorwacko-słoweńskim (wrzesień 1919), Czechosłowacji (wrzesień 1919), Bułgarii (listopad 1919), na Węgrzech (czerwiec 1920), w Grecji (sierpień 1920) i w Wolnym Mieście Gdańsku (listopad 1920). Stosowne klauzule dotyczące mniejszości w Turcji i Grecji zostały wpisane w traktaty pokojowe między imperium brytyjskim, Francją, Włochami, Japonią, Grecją, Rumunią, państwem serbsko-chorwacko-słoweńskim i Turcją (z lipca 1923 r.). Podobne znalazły się w deklaracjach uczynionych wobec Ligi Narodów przez Albanie (1921), Litwę (1922), Łotwę (1923), Estonię (1923) i Irak (1923). Włączono je też do konwencji polsko-niemieckiej w sprawie Górnego Śląska (maj 1922) i paryskiej konwencji o terytorium Memel (maj 1934).

W kolejnym rozdziale (s. 151-214) przypomniano ochronę mniejszości religijnej po II wojnie światowej, począwszy od Karty Narodów Zjednoczonych (art. 1, 3; 56; 62; 76 b), poprzez brak zgody na wpisanie problematyki do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i ograniczenie się do rezolucji 217 C (III) z 10 grudnia 1948 r. i 532 B (VI) z 7 lutego 1952 r., przy uwzględnieniu jej w Konwencji z 9 grudnia 1948 r. o Zapobieganiu i Karaniu Zbrodni Przeciwko Ludzkości, której art. II w łączności z III stały się decydującym krokiem prawa międzynarodowego w ochronie praw człowieka, w tym mniejszości religijnych (s. 164), co ma egzekwować Międzynarodowy Trybunał Karny. Statut Trybunału przyjęto na konferencji w Rzymie 18 lipca 1998 r.; wszedł w życie 1 lipca 2002 r. i dotyczy ewentualnych zbrodni także przeciwko grupom religijnym (art. 5, 7 i 8).

Najwięcej miejsca zajmuje analiza art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Cywilnych i Politycznych w związku z jego art. 18 (s. 179-208). Po kolejnym stwierdzeniu, że prawa mniejszości religijnych wspierają się na zasadzie niedyskryminacji oraz specjalnych środkach ochrony, wskazano na wagę prawnego uznawania mniejszości religijnych. Autorce – za innymi, których opinie zestawia i komentuje – znana jest różnorodność sytuacji prawnych takich wspólnot: od oficjalnego uznawania każdej działającej zgodnie z porządkiem prawnym, po odmawianie osobowości prawnej wszystkim przez przyjęcie, iż religia jest wyłącznie kwestią prywatną. Nawet przy tej drugiej opcji członkowie mniejszości mogą swobodnie praktykować swą religię, z tym że jurysdykcja trybunałów religijnych nie ma znaczenia prawnego. Różne też może być traktowanie w zakresie wspierania finansowego z funduszy publicznych, bezpośrednio i pośrednio, jak też tryb sprawowania usług. Przede wszystkim w krajach islamskich prawa i zwyczaje wspólnot religijnych zachowują ważność w materii prawa prywatnego. Zachowywanie świąt religijnych – jako dni wolnych od pracy – generalnie związane jest z religiami większościowymi i tradycją poszczególnych krajów nawet tam, gdzie istnieje system separacji. Wobec mniejszości stosuje się zasadę tolerancji i zwolnień (np. Polska), świętowania stałych własnych dni (np. Izrael) itd. Z kolei w Pakistanie jest 18 oficjalnych dni świątecznych, z tego 4 narodowe, 8 islamskich, 4 hinduskie i 2 chrześcijańskie.

Prawo międzynarodowe wprost nie uznaje sprzeciwu sumienia jako podstawy do odmowy służby wojskowej, ale niektóre kraje wprowadziły tę zasadę do swojego porządku prawnego, a większość wspólnot religijnych z tej możliwości korzysta. Pozostaje ona w kręgu zainteresowania Narodów Zjednoczonych, o czym świadczą rezolucje (11B – XXVII z 19 marca 1971 r. i 14 – XXIV z 1981 r.). Uznaje się za łamanie prawa mniejszości, jeśli ustawodawstwo domaga się przysięgi o charakterze religijnym sprzecznym z własnymi przekonaniami. Przynależący do wspólnot mniejszościowych mają prawo uczestnictwa w kulcie i rytach swojej religii. Zarówno dokumenty międzynarodowe, jak i większość konstytucji chroni przed zobowiązaniem do uczestnictwa w obrzędach czy nauczaniu religii, która nie jest własną. Państwo musi też powstrzymać się od ingerencji w sprawy wewnętrzne grup, z wyjątkiem sytuacji, gdyby praktykowanie religii było przeciwne porządkowi publicznemu, ustawom i bezpieczeństwu państwa. Dla tożsamości grup bardzo ważne jest uprawnienie do prowadzenia instytucji edukacyjnych, jak też otrzymanie odpowiedniej edukacji w placówkach publicznych.

O tych kwestiach traktują szerzej art. 13 (prawo do edukacji) i 15 (do kultury) Międzynarodowego Paktu Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych z 1966 r. Choć w dokumencie tym nie ma wprost żadnego odniesienia do obowiązków państw–stron do podjęcia rozwiązań korzystnych dla mniejszości religijnych, to szeroka interpretacja, jak też gwarancje dla rozwoju społecznego, ekonomicznego i kulturalnego należy odnosić wprost – bez żadnej dyskryminacji – do spraw religijnych; najpierw chodzi o eliminowanie wszelkiej nietolerancji religijnej w dziedzinie edukacji i kultury.

Rozdział trzeci (s. 215-238) zawiera chronologię prac nad Deklaracją w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji Opartych na Religii lub Przekonaniach z 25 listopada 1981 r.), jak też refleksję nad możliwościami konwencji przeciwko nietolerancji religijnej, studiowanymi na nowo w ONZ od 1988 r. Jednak z przebiegu prac nad Deklaracją, które studiowałem w kontekście udziału w nich krajów islamskich (*Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*), w tej materii jestem zdecydowanie mniejszym optymistą niż Autorka.

Wartość Deklaracji o Prawach Osób Przynależących do Mniejszości Narodowych, Etnicznych, Religijnych i Językowych – przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne rezolucją 47/135 z dnia 18 października 1992 r. – ukazana została w rozdziale czwartym drugiej części (s. 239-259). Podkreślono wprost prawo do tożsamości mniejszości i obowiązek uznawania jej w społeczeństwie, prawo do aktywnego uczestnictwa w życiu kulturalnym, religijnym, społeczno-ekonomicznym oraz publicznym państw ich przebywania, jak też obowiązki wyspecjalizowanych organizacji Narodów Zjednoczonych dla „pełnej realizacji praw i zasad wymienionych w Deklaracji” (art. 9). Autorka podkreśla także znaczenie paragrafu 6 Preambuły, nakazującego traktowanie praw osób przynależących do mniejszości narodowych lub etnicznych, religijnych lub językowych jako integralnej części rozwoju społeczeństw w ramach demokratycznego porządku bazującego na ustawach.

Sama Deklaracja nie ma bezpośredniego znaczenia prawnego, nabędzie je pośrednio, gdy państwa wprowadzą regulacje prawne zgodne z jej przesłaniem. Skuteczniejsza prawnie jest ochrona praw mniejszości na forum europejskim. Znaczący wkład wniosły konferencje OBWE, szczególnie helsińska z 1992 r., która ustanowiła Wysokiego Komisarza ds. Mniejszości Narodowych (rozdział V), oraz Rada Europy (rozdział VI). Autorka podniosła opuszczenie kwestii mniejszości w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r., podkreśliła za to znaczenie dla mniejszości religijnych gwarancji zawartych w art. 9 Konwencji, jak również praktyczne trudności znajdujące wyraz m.in. w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, początkowo bardzo zachowawczego (ostrożnego), podnoszącego kompetencje państwa do określania sytuacji prawnej wspólnot religijnych, jak też ograniczeń nakładanych z motywu porządku publicznego. W ostatnim czasie – w wyrokach przeciwko Grecji – podkreślono, iż wszelki dozór, inwigilacja jakiegokolwiek grupy bez uzasadniających je racji, jest naruszeniem art. 9 Konwencji, tak jak i niedopuszczanie lub silne ograniczanie pluralizmu religijnego pod pretekstem zapobieżenia niepokojom wewnętrznym.

Rada Europy od lat 60. zrezygnowała z idei uregulowania kwestii praw mniejszości specjalnym prawem, a skoncentrowała się na



ochronie praw jednostek, bazując na Konwencji z 1950 r. i przyjmując rekomendacje (np. 1086/1988 w sprawie sytuacji Kościoła i wolności religijnej w Europie Wschodniej i 1134/1990 o prawach mniejszości). Wreszcie dnia 1 lutego 1995 r. została przyjęta Konwencja Ramowa o Ochronie Mniejszości Narodowych, która weszła w życie 1 lutego 1998 r. Dodać trzeba, że Polska jest stroną tej Konwencji, a jej tekst opublikowany został w „Dzienniku Ustaw” (2000, nr 50, poz. 579 – Ustawa z dnia 27 kwietnia 2000 r. o ratyfikacji Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych); dokonana została również pierwsza weryfikacja jej przestrzegania (zob. Raport dla Sekretarza Generalnego Rady Europy z realizacji przez Rzeczypospolitą Polskę postanowień Konwencji Ramowej Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych, Warszawa 2002: mswia.gov.pl/raport).

Tak jak nie zaczęła się ochrona prawna mniejszości od tej Konwencji, tak też nie zakończyła ona poszukiwań skuteczniejszych rozwiązań. Dnia 4 listopada 2000 r. otwarty został do podpisu Protokół nr 12 do Europejskiej Konwencji o Prawach Człowieka o Niedyskryminacji. Komitet Ministrów w raporcie „Prawa mniejszości narodowych” z 4 stycznia 2001 r. wezwał Andorę, Belgię, Francję i Turcję, które ani nie podpisały, ani nie ratyfikowały Konwencji Ramowej z 1995 r., by to uczyniły; poparł też wniosek Włoch o protokół do niej, umożliwiający wnoszenie skarg do Trybunału w Strasburgu, oraz wezwał państwa do ratyfikacji wspomnianego Protokołu nr 12.

Ostatnią część opracowania stanowi „Wybór źródeł”, obejmujący jasno sklasyfikowane źródła, ale także – co nie wynika z tytułu tej części – literaturę, zarówno monografie, podręczniki, jak i artykuły. Można też zgłosić zastrzeżenie do nieproporcjonalności strukturalnej i objętościowej poszczególnych części (I: s. 25-118, 3 rozdziały; II: s. 119-358, sześć rozdziałów), jak też do powtórzeń w pierwszej i drugiej części, zwłaszcza związanych z rozważaniem art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych. Prezentowanie wielu propozycji zaciera ostatecznie zawarty w czwartym paragrafie trzeciego rozdziału pierwszej części „Katalog praw mniejszości religijnych”.

Jednak dzięki pracy E. Relaño Pastor otrzymaliśmy źródłową monografię na temat międzynarodowej ochrony mniejszości religij-

nych. W poszukiwaniu wszystkich elementów, służących takiej ochronie, Autorka prezentuje prawie cały materiał prawny, choćby pośrednio dotyczący ochrony praw człowieka w ogóle, a wolności religijnej szczególnie. Nagromadzenie tych aktów i różnorodnych opinii na ich temat może czytelników nużyć, jeśli byli akurat zainteresowani tylko treścią określoną wprost w tytule rozprawy, a są zmuszeni wyszukiwać interesujących elementów. Z kolei dla mniej zorientowanych w problematyce ochrony praw człowieka jest znakomitym wieloaspektowym wprowadzeniem w jej zagadnienia. Dla wszystkich natomiast może być użytecznym zestawieniem źródeł i wskazaniem – w przypisach – różnorodnych komentarzy.

*Wiesław Bar*

**María José Ciáurriz, *El derecho de proselitismo en el marco de la libertad religiosa*, Madrid 2001, ss. 330.**

W ostatnich latach w polskich mediach informowano o utrudnieniach w pracy duchownych polskiego pochodzenia w Rosji, często używając słowa „prozelityzm”, o który Kościół prawosławny oskarżał katolików szczególnie po przywróceniu przez papieża Jana Pawła II struktury administracji kościelnej.

Z tym większym zainteresowaniem sięgnąłem po książkę już w tytule traktującą o prozelityzmie jako uprawnieniu w ramach wolności religijnej (*El derecho de proselitismo en el marco de la libertad religiosa*), autorstwa M. J. Ciáurriz, wydaną jako 117. pozycja madryckiego Centrum Studiów Politycznych i Konstytucyjnych (El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales).

Strukturę opracowania stanowi dziesięć części oznaczonych cyframi rzymskimi. W pierwszej – wstępnej – zawarta jest synteza etapów rozwoju studiów nad prozelityzmem w międzynarodowym prawie wyznaniowym. Autorka wskazuje na opóźnione podjęcie zagadnienia przez organizacje międzynarodowe, bo „problem granic prawa do manifestowania własnej religijności jeszcze dziś stanowi aspekt najbardziej delikatny w stosunkach między państwami a związkami wyznaniowymi” (s. 12, za włoskim autorem S. Ferrarim). Tak więc prozelityzm jest prawem wtórnym wobec wolności religijnej jako prawa człowieka, a należy do trzeciej generacji, jeśli tę rozpatrujemy jako wtórną wobec fundamentalnej idei praw człowieka (s. 13). Doktryna wskazuje na Deklarację w Sprawie Wyeliminowania Wszelkich Form Nietolerancji i Dyskryminacji Opartych na Religii lub Przeko-

nianiach przyjętą przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 25 listopada 1981 r., a szczególnie na jej art. 6 lit. d) i e), jako podstawowy dokument w materii prozelityzmu. Powszechne nim zainteresowanie nastąpiło po wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu z 25 maja 1993 r. w sprawie Kokkinakis przeciwko Grecji.

Właściwe studium Autorka rozpoczyna od bazy doktrynalnej (część II, s. 25-43). Przedstawia kolejno: wolność religijną, prawo człowieka do wolności religijnej, odpowiedzialność państwa, związek wolności religijnej z zasadą równości, jej relację do sekularyzmu, problem, co jest, a co nie jest religią, jak też miejsce tej ostatniej w społeczeństwie demokratycznym. Oczywiście jest to synteza zagadnień, ale ma ona stanowić tylko panoramę dla rozważań przedmiotowych.

Część trzecią (s. 45-71) Autorka rozpoczyna od stwierdzenia, że intensyfikacja propagowania religii oraz zabieganie o nowych wyznawców jest konsekwencją pluralizmu, który kwitnie we współczesnych społeczeństwach oraz wielokulturowości. Zasada wolności i równości stwarza warunki dla aktywności i ekspansji dotąd nieznanymi ideami. Duch misyjny należy do istoty chrześcijaństwa; obowiązek religijnego prozelityzmu mają wyznawcy islamu i innych religii, choć w każdej religii pojmowany jest w innej perspektywie. Te same zjawiska są różnie interpretowane, bardziej z perspektywy politycznej niż religijnej: w misjonarzach widzi się agentów kolonialnego imperializmu albo autorów kulturowej agresji. Te same wyznania, które zobowiązują swych wyznawców do prozelityzmu, działalność czy sam fakt wejścia na dany teren misjonarzy innych kościołów, grup religijnych, traktują jako akt nienawiści, jak uczynił to patriarcha Rosji Aleksy II w przemówieniu z 26 grudnia 1996 r. (s. 47, przypis 170). W niektórych kręgach kościelnych, podobnie jak wśród konstytucjonalistów, istnieje opinia, że „spośród wszystkich uprawnień, które się zawierają w prawie wolności religijnej, żadne nie jest tak trudne do ogarnięcia i regulacji jak prozelityzm” (s. 50). W ostatnich latach w niektórych środowiskach – nie tylko wyznaniowych, ale i prawnych – istnieje tendencja do uznawania prozelityzmu za niezgodny z eku-  
menizmem (s. 56n.).

Przepowiadaniu religijnemu z perspektywy wyznaniowej poświęcono krótką część czwartą (s. 59-71). Pierwszą kwestią jest prozelityzm mniejszościowych grup religijnych. O ile bowiem tradycyjne, dominujące, nie potrzebują specjalnych zabiegów dla znajomości ich idei, o tyle grupy nowe i małe usiłują wchodzić zdecydowanie, co niekiedy sprzeciwia się porządkowi ustalonym w państwie, a sposób taki zwany jest prozelityzmem niewłaściwym (nielegalnym), co szczególnie zauważa się w państwach wyznaniowych (np. Grecja, kraje islamskie). W państwach tych bowiem wyraźny jest wpływ wyznaniowości na legislację dotyczącą prozelityzmu; różny jest też model wolności religijnej akceptowany przez różne grupy religijne, w tym udział religii w życiu społecznym, a nawet politycznym (s. 66-71).

Recepcję prozelityzmu w tekstach prawnych przedstawiono w części piątej (s. 73-96). Pierwszym z nich jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. gwarantująca wolność rozpowszechniania własnej religii (art. 18 i 19); podobne zapisy znajdujemy w art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, w art. 19 zaś gwarantuje się każdej osobie prawo do wolności otrzymywania i rozpowszechniania informacji oraz idei, w tym religijnych. W związku z tym, podobnie jak we wstępie, Autorka podkreśla znaczenie zapisu w art. 6 Deklaracji z 25 listopada 1981 r., w którym stwierdza się, że „prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań będzie obejmowało m.in. następujące wolności: [...] d) pisania, wydawania i rozpowszechniania odpowiednich publikacji w tych dziedzinach” (s. 77). Przywołuje też Amerykańską Konwencję Praw Człowieka przyjętą na konferencji w San José (Kostaryka) dnia 7 kwietnia 1970 r., która w art. 12 zawiera gwarancje dla wolności religijnej za Paktem Praw Cywilnych i Politycznych (art. 18) i Europejską Konwencją Praw Człowieka z 1950 r. – art. 9, w którym uznaje się wolność myśli, sumienia i religii. W tej ostatniej zagadnienia wolności religijnej dotyczą też art. 14 (zasada równości i zakaz dyskryminacji z przyczyn religijnych) oraz art. 2 Protokołu Pierwszego (prawo edukacji zgodnej z przekonaniami religijnymi rodziców i opiekunów prawnych). Konwencja uwzględnia dwa aspekty zagadnienia: wolność wyboru i przyjęcia określonych przekonań oraz wol-

ność ich manifestowania. W pierwszym przypadku istotna jest decyzja jednostki, w którą państwo nie ingeruje, lecz chroni ją; w drugim – stoi na straży porządku publicznego, ale nie zakazuje realizacji prozelityzmu, zwłaszcza przez nauczanie. Jak podkreślił bowiem Europejski Trybunał Praw Człowieka w wyroku Kokkinakis przeciwko Grecji, wolność manifestowania religii nie dotyczy tylko własnego kręgu wobec tych, którzy podzielają tę samą wiarę; bez głoszenia jej wobec innych, bezpośredniego i osobistego, bez możliwości zmiany przez nich religii, prawo to stawałoby się martwą literą.

W części VI znajdujemy przegląd jurysprudenencji (s. 97-114). Najczęściej odniesienia do prawa prozelityzmu występują przy okazji rozpatrywania skarg związanych z edukacją i wolnością wypowiedzi, ponieważ „manifestowanie religii i wierzeń poprzez nauczanie stanowi istotę wolności religijnej i myśli [...], zaś głoszone w edukacji poglądy mogą być sprzeczne z przekonaniami rodziców, więc ci mają prawo domagać się edukacji w określonych centrach edukacyjnych” (s. 97). Autorka podziela pogląd Bermeja i Ramóna, że jurysprudencka „Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w zakresie wolności religijnej nie jest ani obfita, ani przekonywająca” (s. 98). Temat prozelityzmu znajdujemy wyraźnie dopiero w przywoływanym już wyroku z 1993 r. Kokkinakis przeciwko Grecji. Chociaż Trybunał wypowiedział się na jego korzyść, reinterpretnując ustawodawstwo Grecji w świetle paralelnej interpretacji art. 9 Konwencji, jednak nie zdecydował się na stwierdzenie, że konstytucyjny zakaz i penalizacja prozelityzmu religijnego stoją w sprzeczności z Europejską Konwencją. W ten sposób do dzisiaj Grecja jest jedynym krajem Rady Europy, który w konstytucji zakazuje prozelityzmu (art. 13) i penalizuje prozelityzm sam w sobie – podkreślił jeden z sędziów w *votum separatum*. Oczywiście nie ma wątpliwości co do tego, że państwo może prawnie regulować i ograniczać pewne formy prozelityzmu. Bojaźliwość doktryny w materii istoty sprawy interpretuje się jako wynik obecności czynników ideologicznych i politycznych w działalności sędziów wpływających na brak homogeniczności Trybunału (s. 105). Przedstawiając trzy nowe orzeczenia (z 26 września 1996 r. przypadek Manoussakis; z 24 lutego 1998 r. sprawa Larissis; z 21 stycznia 1999 r. casus Tsavachidis), Autorka zauważa powolną, pozytywną

ewolucję w postawie rządu greckiego, gdy chodzi o poszanowanie wolności manifestowania postaw religijnych i prozelityzmu przy zachowaniu konstytucyjnego zakazu.

W monografii przywołano 9 spraw związanych z wolnością wypowiedzi, które pośrednio stanowią także o prozelityzmie. Wolność ta bowiem jest taka sama, zarówno gdy chodzi o wyrażanie przekonań politycznych, filozoficznych, kulturalnych itd., jak i religijnych (s. 109-112).

W części VII (s. 115-145) zebrano zasady kierunkowe działalności prozelitystycznej, podkreślając obowiązek władz publicznych uznania prawa do prozelityzmu religijnego i obowiązek ochrony w korzystaniu z niego. Chociaż niekiedy twierdzi się, że nie należy z tym wkraczać na grunt prawa, lecz pozostawić w obszarze etyki i zgodnego współżycia wyznań na bazie norm jurystycznych, Autorka zauważa, że nie należy „kroczyć szlakiem utopii” (s. 115). Docenia starania liderów różnych wyznań chrześcijańskich w poszukiwaniu rozwiązań i manifestowaniu ekumenizmu. Prezentuje szerszej inicjatywy, których owocem jest m.in. Międzynarodowe Stowarzyszenie Wolności Religijnej – IRLA (International Religious Liberty Association), aktualnie uznawane za najważniejsze w zakresie ochrony wolności religijnej.

W latach 1999-2000 eksperci z 20 krajów, z różnych grup wyznaniowych, po serii spotkań w USA, Wielkiej Brytanii i Hiszpanii przedstawili dokument kierunkowy zasad regulujących problematykę prozelityzmu, podpisany przez autorów 30 stycznia 2000 r. Nie ma on charakteru prawnego, lecz etyczny; cenne zaś jest przedstawienie systematycznej wizji prozelityzmu, tak jak winny z tego uprawnienia korzystać wszystkie wyznania religijne. Dokument nie jest kierowany do władz publicznych, lecz do liderów religijnych i poszczególnych wiernych, wskazując na ich osobistą odpowiedzialność w zakresie działalności prozelitystycznej. Jednak nie jest ona obojętna władzom publicznym, bo wchodzi w zakres wolności religijnej, dokument zaś systematyzuje i syntetyzuje pojęcie prozelityzmu, określa jego zakres, przez co służyć może nie tylko formacji członków wspólnot, ale także w nauce prawa wyznaniowego, jak też przy stanowieniu i interpretacji norm prawnych.

Po odniesieniu się do norm prawa międzynarodowego, podkreśleniu, że zasady te mają najpierw charakter etyczny, wskazano, iż mogą być użyteczne w relacjach między wspólnotami religijnymi i państwami, mając za fundament godność osoby, wolność jednostki do postępowania w zgodzie z sumieniem. Ponieważ w grupie uczestniczyli również przedstawiciele religii niechrześcijańskich, w dokumencie więc nie pojawia się słowo „ewangelizacja”, lecz mowa jest o „propagowaniu”, „szerzeniu”. Stwierdzono:

1. Nauczać, okazywać i propagować własną religię czy przekonania jest uznanym prawem każdego człowieka. Każdy ma prawo przedstawiać innym osobom własne przekonania. Każdy ma prawo przyjąć jakąś religię lub przekonania, lub zmienić je, w sposób wolny i według dyktatu swojego sumienia.

2. Odpowiedzialni za społeczność, za wspólnoty religijne winni kształtować relacje między sobą na podstawie kontaktów, rozmów, przedstawiania poglądów z pokorą, poszanowaniem, szacunkiem. Dialog wyklucza konfrontację. Świadczenie własną religijnością lub przekonaniem wobec innych osób, do których świadectwo czy misja się kieruje, domaga się brania pod uwagę ich historii, przekonań, form życia i ich kulturowej ekspresji.

3. Religia, wiara czy przekonania będą najlepiej propagowane, gdy życie osób je propagujących będzie zgodne z przesłaniem, które wyznają i może prowadzić odbiorców (adresatów) do wolnej jego akceptacji.

4. W propagowaniu własnej wiary czy przekonań jest konieczne być serdecznym i sprawiedliwym wobec innych religii oraz przekonań. To domaga się porównywania ideałów własnej wspólnoty z ideałami innych, w miejsce podkreślania braków, które się im przypisuje.

5. W propagowaniu religii czy przekonań będzie się szanować zarówno prawa większości, jak i mniejszości, zgodnie z międzynarodowymi instrumentami ochrony praw człowieka, które wykluczają wszelkie formy dyskryminacji i nietolerancji.

6. W odnoszeniu się do innych wspólnot religijnych lub światopoglądowych będzie się używać języka szacunku zamiast konfrontacji.

7. Aktywność socjalna i humanitarna nie będzie łączona z propagowaniem wiary lub przekonań; nie będzie się świadczyć pomocy



z intencją wykorzystania trudnej sytuacji ekonomicznej osób czy zniewolenia do zmiany przez nie religii lub przekonań.

8. Uznając prawo posiadania i manifestowania własnej wiary lub osobistych przekonań, wszyscy są wezwani, by rozstrzygać kontrowersje, spory kompetencyjne i antagonizmy między religiami w prawdzie i wzajemnym poszanowaniu.

9. Nikt nie może głosić świadomie fałszywych twierdzeń o jakichś aspektach innej religii, ani znieślawiać czy poniżać przekonania, praktyki czy źródła (podstawy). Jest obowiązkiem poszukiwać informacji obiektywnych o innych religiach, unikając sądów bez podstaw czy ślepych.

10. Propagowanie wiary religijnej czy przekonań musi szanować wolność wszystkich i każdego do wyboru lub odrzucenia religii albo przekonania, bez presji psychicznych czy psychologicznych. Nikogo też nie wolno zobowiązywać do zerwania więzów naturalnych lub jedności rodziny, podstawowej komórki społecznej.

11. Jest potępione i musi być odrzucone używanie władz politycznych lub ekonomicznych lub ułatwianie ekspansji pod przykrywką wiary religijnej lub przekonań.

12. Każdy przejaw – albo intencja – propagowania wiary lub przekonań może być uznany za odpowiedzialny, jeśli akceptuje, że jego rezultatem może być wzmocnienie wiary osób lub grup, do których był skierowany, jak też że może prowadzić do wolnego wyboru, bez nacisku na zmianę przynależności religijnej.

13. W duchu odpowiedzialności za dobro społeczne wspólnoty religijne muszą – tak jak to jest możliwe i zgodne z ich zasadami – łączyć siły dla umocnienia sprawiedliwości, dobrobytu oraz pokoju między ludami i państwami.

14. Tam gdzie pojawiają się konflikty związane z propagowaniem religii czy przekonań, wspólnoty, których dotyczą, winny poszukiwać możliwości pojednania (s. 117-120).

Część dziewiąta to bibliografia (s. 153-169). Obejmuje ponad 300 pozycji, z dominacją publikacji w języku hiszpańskim, w dalszej kolejności włoskim, francuskim i angielskim. Wolor tej części obniża brak oddzielnego przedstawienia źródeł i literatury.

O wnikliwym, pokornym podejściu Autorki do tematu świadczy zakończenie, w którym dominują pytania. Można jej zarzucić niekonsekwencję w korzystaniu ze źródeł i mieszanie treści z regulacji prawnych i jurysprudencji, na których rozróżnienie wskazuje przyjęta struktura, jak też powierzchowne potraktowanie innych – poza europejskim – systemów ochrony wolności religijnej, przy braku wskazania dobrych opracowań tej materii w formie przypisów. Jednak trzeba mieć na uwadze bogactwo zgromadzonego materiału, uwzględniającego stanowisko kościołów, wspólnot religijnych wobec prozelityzmu, jak i rolę jurysprudencji. Autorka wykorzystała orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sposób bardzo sumaryczny, jednak zainteresowany tym aspektem może studiować źródła w oryginalnym języku – francuskim – umieszczone w aneksach (1-5; s. 171-322). Skróty dwóch pierwszych wyroków (w sprawie Kokkinakis z 25 maja 1993 r. oraz w sprawie Manoussakis z 26 września 1996 r.) można też znaleźć w języku polskim; zostały one przygotowane i wydane przez T. Jasudowicza w pozycji *Wolność religii. Wybór materiałów, dokumenty, orzecznictwo* (Toruń 2001, s. 285-291 i 296-303). Część dziesiątą – aneksy – uzupełnia wyciąg z Karty Praw Fundamentalnych Unii Europejskiej z 2000 r.

Dzięki prezentowanemu studium otrzymaliśmy bogactwo źródłowego materiału oraz zestawienie literatury, zwłaszcza z zakresu prawa międzynarodowego, konstytucyjnego i wyznaniowego, z którego wyłania się pozytywna zawartość prozelityzmu jako uprawnienia w ramach chronionej wolności religijnej. Oprócz walorów naukowych dzieło to pomaga wyzwolić się od dominującej w mediach negatywnej interpretacji tego pojęcia.

Wiesław Bar

**Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Valencia: editorial Tirant lo Blanch 2000, ss. 454.**

Dzieje Kościoła katolickiego na terenie Hiszpanii do dzisiaj budzą zażarte dyskusje nie tylko historyczne, ale i światopoglądowe. Takie wydarzenia, jak wojna domowa i dyktatura generała Franco, a także dużo wcześniejsza rekonkwista (XI w.), polityka tzw. królów katolickich: Ferdynanda Aragońskiego i Izabeli Kastylijskiej – kolonizacja nowych lądów czy znana Polakom z udziału żołnierzy Księstwa Warszawskiego wojna Napoleona przeciwko Hiszpanom ciągle stanowią temat niegasnących sporów i polemik. Niestety, rozważając te zagadnienia, odwołujemy się nieraz do stereotypów i uogólnień, a nie do rzetelnej wiedzy dotyczącej relacji państwo–Kościół w Hiszpanii.

Książka Ricardo García García *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1854)* to wnikliwe studium hiszpańskich tekstów konstytucyjnych z pierwszej połowy XIX w., omawiające zagadnienia związane z wiarą oraz kultem publicznym (*factor religioso*). Publikacja ta może więc stać się interesującą lekturą dla wszystkich zainteresowanych prawem konstytucyjnym, wyznaniowym oraz historią prawa.

Początki konstytucjonalizmu hiszpańskiego sięgają 1808 r., kiedy to we francuskiej miejscowości Bajonna Napoleon przedstawił zebranej tam juncie hiszpańskich notabli projekt konstytucji. Zaaprobowany przez wspomniane gremium tekst stał się pierwszą ustawą zasadniczą monarchii hiszpańskiej. Kilka lat później, w czasie toczącej się wojny o niepodległość (1808-1814), na Półwyspie Iberyjskim po-

wstała kolejna *carta magna*. Tym razem jej twórcami byli hiszpańscy liberałowie, zamknięci w oblężonym przez napoleońskie oddziały Kadyksie.

W samym tylko XIX w. na terenie monarchii hiszpańskiej powstało aż osiem różnych konstytucji oraz równoważny im Statut Królewski z 1834 r. Były to wspomniane już: konstytucja z Bajonny (1808) oraz konstytucja z Kadyksu (1812), a ponadto Statut Królewski z 1834 r., konstytucja z 1837 r., konstytucja z 1845 r., niepromulgowana konstytucja z 1856 r., konstytucja z 1869 r., projekt konstytucji z 1873 r. i w końcu konstytucja z 1876 r.<sup>1</sup>

23 grudnia 2003 r. w Hiszpanii obchodzono 25-lecie ustanowienia aktualnie obowiązującej konstytucji. Rocznica ta spowodowała wyraźny wzrost zainteresowania prawem konstytucyjnym, jego stanem obecnym i jego historią. Literatura dotycząca historii hiszpańskiego konstytucjonalizmu jest dość obszerna, zarówno ta dotycząca zagadnień podstawowych<sup>2</sup>, jak i ta odnosząca się do kwestii bardziej szczegółowych<sup>3</sup>. Trudno jednak znaleźć wyczerpującą, a jednocześnie napisaną przystępnym językiem analizę kwestii wyznaniowej, dokonaną poprzez pryzmat tekstów ustaw zasadniczych pierwszej połowy XIX w.

Ricardo García García jest wykładowcą na Wydziale Prawa Uniwersytetu Autonomicznego w Madrycie (Universidad Autónoma de Madrid). Jego praca skupia się wokół zagadnień z dziedziny prawa wyznaniowego oraz historii prawa konstytucyjnego. W swoich dotychczasowych publikacjach podejmował tematy wolności religijnej

<sup>1</sup> J. J. Amorós Azpilicueta, *La libertad religiosa en la Constitución española de 1978*, Madrid 1984, s. 19.

<sup>2</sup> Są to głównie opracowania o charakterze podręcznikowym, obejmujące całość historii konstytucjonalizmu i dlatego omawiające zagadnienia w sposób mniej szczegółowy. Wymienić tutaj można m.in.: J. Tomás Villarroya, *Breve historia del constitucionalismo español*, Madrid 1992; F. Fernández Segado, *Las Constituciones históricas españolas: (Un análisis histórico-jurídico)*, Madrid 1982; A. Torres del Moral, *Constitucionalismo histórico español*, Madrid 1991.

<sup>3</sup> Mam tutaj na myśli monografię omawiającą jedną konkretną konstytucję (np. C. Sanz Cid, *Constitución de Bayonna*, Madrid 1922), a także opracowania dotyczące jednego zagadnienia, obecnego w wielu tekstach konstytucyjnych (np. J. M. Laboa, *Iglesia y religión en las Constituciones Españolas*, Madrid 1981).

oraz wolności sumienia, a także zagadnienia prawa małżeńskiego. Oprócz recenzowanej właśnie publikacji książkowej jest także autorem *La Comisión Asesora de Libertad Religiosa: sus antecedentes, precedentes, discusión parlamentaria y regulación actual* (Madrid 2003) oraz współautorem *Legislación básica de derecho eclesiástico del estado* (coord. Martín Sánchez, Madrid 2000).

Omawiana monografia stanowi próbę analizy zagadnień związanych z religią – tą wyznawaną i tą praktykowaną – z perspektywy tekstów konstytucyjnych powstałych w Hiszpanii w pierwszej połowie XIX w. Jej autor nie ogranicza się tylko do przedstawienia w sposób chronologiczny poszczególnych uregulowań prawnych kwestii wyznaniowej (*factor religioso*). W swojej analizie posługuje się pewnego rodzaju „kluczem tematycznym”, do którego odwołuje się w każdym rozdziale książki. Zagadnienia stanowiące elementy składowe owego klucza, ułatwiającego zrozumienie całości problematyki, to kwestie o podstawowym znaczeniu w zakresie relacji państwo–Kościół w Hiszpanii w pierwszej połowie XIX w. Do zagadnień tych należą m.in.: dezamortyzacja (*desamortización*<sup>4</sup>), kwestie finansowe (*financiación*), edukacja (*enseñanza*), wolność druku (*libertad de imprenta*), statut duchowieństwa (*estatuto del clero*), legislacja wyborcza (*materia electoral*). Lepsze zrozumienie omawianej problematyki ułatwia ponadto zarysowany przez autora kontekst historyczny epoki.

Pierwsze dwa rozdziały poświęcone zostały konstytucji z Bajonny (1808) oraz konstytucji z Kadyksu (1812). W rozdziale trzecim autor omawia okres od 1814 do 1820 r., związany z powrotem na tron Ferdynanda VII i przywróceniem monarchii absolutnej. W czwartym poddaje analizie okres trzech lat Hiszpanii liberalnej (1820-1823), w piątym zaś powrót na tron Ferdynanda i ostatnią dekadę monarchii

---

<sup>4</sup> Według słownika *Clave. Diccionario de uso del español actual* (Madrid 1996, s. 570) pojęcie *desamortización* oznacza uwolnienie za pomocą odpowiedniego środka prawnego jakiegoś dobra, które do tej pory nie mogło być sprzedane lub przejść w inne ręce. Jako przykład użycia czasownika *desamortizar* autorzy słownika podają zdanie: „w XIX w. w Hiszpanii zdezamortyzowano wiele posiadłości ziemskich należących do Kościoła” („en el siglo XIX español, se desamortizaron muchas tierras eclesiásticas”).

absolutnej (1823-1833). Rozdziały szósty i siódmy poświęcone zostały kolejno: statutowi królewskiemu z 1834 r. oraz konstytucji z 1837 r. Pierwsze dwa oraz dwa ostatnie rozdziały dotyczą więc tekstów ustaw zasadniczych (konstytucje z 1808 i 1812 r. oraz te z 1834 i 1837 r.). Trzy środkowe rozdziały omawiają z kolei okres od 1814 do 1833 r., w którym także pojawiło się wiele unormowań prawnych, ale niemających charakteru *carta magna*.

W punkcie pierwszym dwóch pierwszych i dwóch ostatnich rozdziałów autor zarysowuje historyczne tło powstania czterech tekstów ustaw zasadniczych. W punkcie drugim przechodzi z kolei do omówienia poszczególnych uregulowań kwestii wyznaniowych zawartych w konkretnym tekście konstytucji. W końcu, w punkcie trzecim, omawia te akty prawne, które ukazały się w tym samym czasie co jedna z czterech konstytucji i dotyczyły zagadnień związanych z religią, ale nie weszły w zakres żadnej z omawianych ustaw zasadniczych.

Zarys historycznego tła danego okresu stanowi także pierwszy punkt trzech środkowych rozdziałów. W punkcie drugim każdego z nich autor analizuje z kolei postawę Kościoła wobec konkretnego układu sił politycznych będących w danym momencie u władzy. W końcu, w punkcie trzecim, przechodzi do analizy ustawodawstwa kwestii wyznaniowych promulgowanego w omawianym okresie.

Książkę zamyka szczegółowy aneks oraz bogata bibliografia. W aneksie zatytułowanym „Índice analítico zastosowanego ustawodawstwa” („Índice analítico de la legislación utilizada”) autor ponownie odwołuje się do wspomnianego już wyżej klucza tematycznego. Poszczególne akty prawne grupuje najpierw według wymienionych wyżej zagadnień (*desamortización, financiación, enseñanza, libertad de imprenta, estatuto del clero, materia electoral*). Następnie tematycznie uporządkowane teksty układa w porządku chronologicznym. Taki sposób systematyzacji pozwala czytelnikowi na szybkie usytuowanie każdego unormowania zarówno co do czasu, jak i co do zagadnienia, którego ono dotyczy.

Na pochwałę zasługuje więc przejrzystość konstrukcji całej pracy. W trakcie lektury odnosi się jednak wrażenie, iż autor – przytaczając konkretne uregulowania prawne i omawiając historyczne tło ich powstania – zbyt mało miejsca poświęca samej analizie cytowanych

tekstów, obawiając się jakby wysuwania śmiałych, autorskich ocen i wniosków.

Monografia Ricardo Garcíi jest niewątpliwie pozycją zasługującą na uwagę czytelnika. Ukazuje w sposób przystępny niełatwe, interdyscyplinarne kwestie prawa wyznaniowego w trudnym dla Hiszpanii okresie umierającej monarchii absolutnej i rodzącego się liberalizmu. Może też przyczynić się do lepszego zrozumienia złożonych relacji pomiędzy państwem i Kościołem na Półwyspie Iberyjskim w XIX w.

*Piotr Rygula*

Pobrano ze strony [www.wydawnictwo.com.pl](http://www.wydawnictwo.com.pl)

***Legislación eclesiástica*, red. Juan Fornés, María Blanco, Beatriz Castillo, Francisca Pérez-Madrid, Elcano: Wydawnictwo Aranzadi 2003, ss. 448.**

Kiedy w 1929 r. D. Manuel de Aranzadi e Irujo zakładał rodzinną firmę edytorską, prawdopodobnie nie przypuszczał, iż w przyszłości stanie się ona jednym z potentatów na hiszpańskojęzycznym rynku wydawniczym. „Aranzadi”, od początku skupiająca swoje zainteresowania na tematyce prawnej, specjalizuje się m.in. w publikacjach kodeksowych. Katalog *Códigos Básicos Universitarios Aranzadi* (seria kodeksów Aranzadi przeznaczona dla studentów) obejmuje aktualnie kilkadziesiąt pozycji kodeksowych, zawierających różnego rodzaju unormowania prawne z zakresu prawa administracyjnego, cywilnego, handlowego, karnego, konstytucyjnego, międzynarodowego, podatkowego, pracy, procesowego.

Za pośrednictwem prof. Rafaela Domingo, dziekana Wydziału Prawa Uniwersytetu Nawarry (Universidad de Navarra), przedstawiciele wydawnictwa zwrócili się również do Departamentu Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego z prośbą o opracowanie zbioru prawodawstwa z tej dziedziny. W ten sposób w 2000 r. na hiszpańskim rynku wydawniczym pojawiło się pierwsze wydanie *Legislación eclesiástica*, tj. antologii tekstów z zakresu prawa wyznaniowego, począwszy od fragmentów konstytucji i tekstów prawa międzynarodowego, a skończywszy na wybranych normach prawa kanonicznego. Redaktorami omawianego zbioru byli profesorowie prawa wyznaniowego Uniwersytetu Nawarry Juan Fornés i María Blanco oraz asystent na wydziale prawa wyznaniowego Beatriz Castillo.



W późniejszych wydaniach do zespołu redakcyjnego dołączyła jeszcze prof. Francisca Pérez-Madrid.

*Legislación eclesiástica* składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy zawiera wybrane fragmenty konstytucji z 27 grudnia 1978 r., mniej lub bardziej powiązane z zagadnieniami omawianymi w trakcie uniwersyteckich wykładów z prawa wyznaniowego. Znalazły się w nim artykuły dotyczące m.in. praw i wolności obywatelskich, podstawowych pryncypiów polityki socjalnej i ekonomicznej, procedury ustawodawczej, umów międzynarodowych, ubezpieczeń i podatków, organizacji terytorialnej państwa, trybunału konstytucyjnego.

Rozdział drugi, podzielony na dwie części, to zbiór różnego rodzaju tekstów prawa międzynarodowego. W części pierwszej odnaleźć można te unormowania, do których odnosi się tekst art. 10.2 hiszpańskiej *carta magna*. W artykule tym czytamy: „Normy odnoszące się do praw podstawowych oraz do uznanych przez Konstytucję wolności interpretuje się zgodnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka oraz ratyfikowanymi przez Hiszpanię traktatami i umowami międzynarodowymi dotyczącymi tych kwestii” (tłum. własne). W drugiej części rozdziału umieszczono pozostałe teksty prawa międzynarodowego nie ratyfikowane przez rząd hiszpański, a mimo to uznane przez autorów za istotne.

Rozdział trzeci zawiera pięć umów międzynarodowych pomiędzy Stolicą Apostolską a rządem Hiszpanii, które – w miejsce konkordatu z 1957 r. – stanowią aktualnie obowiązujący hiszpański system konkordatowy. Są to: umowa z 28 lipca 1976 r. dotycząca wyboru biskupów i *privilegium fori* oraz cztery umowy z 3 stycznia 1979 r., regulujące zagadnienia prawne, kwestie związane z nauczaniem i kulturą, zagadnienia ekonomiczne, a także kwestie opieki duszpasterskiej w siłach zbrojnych oraz służby wojskowej osób duchownych.

W rozdziale czwartym odnaleźć możemy tekst Ustawy Organicznej o Wolności Religijnej (*Ley Orgánica de Libertad Religiosa*) z 5 lipca 1980 r. Autorzy zamieścili w nim także dwa dekrety królewskie z 1981 r., konstytuujące i regulujące działalność Komisji Doradczej do Spraw Wolności Religijnej (*Comisión Asesora de Libertad*

Religiosa) oraz Rejestru Związków Wyznaniowych (Registro de Entidades Religiosas), ustanowionych w celu ochrony prawa do wolności religijnej obywateli.

Rozdział piąty zawiera umowy pomiędzy rządem a trzema największymi mniejszościami religijnymi w Hiszpanii: Federacją Kościołów Ewangelickich (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), Federacją Wspólnot Żydowskich (Federación de Comunidades Israelitas de España) oraz Radą Islamską (Comisión Islámica de España).

Rozdział szósty, zatytułowany „Prawodawstwo państwowe dotyczące kwestii wyznaniowych”, podzielony został na sześć części. W pierwszej autorzy zamieścili teksty aktów prawnych regulujących zagadnienia związane ze szkolnictwem wyznaniowym. W części drugiej odnajdziemy teksty dotyczące opieki duszpasterskiej w wojsku, szpitalach, więzieniach i szkołach. W części trzeciej zamieszczono artykuły hiszpańskiego kodeksu karnego, dotyczące m.in. ochrony uczuć religijnych, uchylania się osób zwolnionych z obowiązkowej służby wojskowej od obowiązku społecznych świadczeń zastępczych czy przestępstw przeciwko wolności sumienia. Część czwarta zawiera z kolei artykuły kodeksu cywilnego, dotyczące zawarcia małżeństwa, separacji i rozvodu. W części piątej autorzy umieścili dwa akty prawne: dekret królewski z 5 kwietnia 1979 r., regulujący formułę składania przysięgi przez osoby obejmujące stanowiska w administracji publicznej, oraz ustawę z 6 lipca 1998 r., dotyczącą możliwości odmowy pełnienia służby wojskowej m.in. z przyczyn religijnych oraz obowiązku społecznych świadczeń zastępczych. W końcu, w części szóstej, zamieszczone zostały ustawa z 24 listopada 1994 r. oraz dekret królewski z 5 maja 1995 r., regulujące kwestie związane z dochodami i opodatkowaniem związków wyznaniowych oraz z prawem własności nieruchomości kościelnych.

Rozdział siódmy, zatytułowany „Normy prawa kanonicznego”, zawiera fragmenty dwóch dokumentów soborowych oraz wybrane kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Wspomnianymi tekstami soborowymi są: *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*” oraz *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”.

Całość zamykają cztery zestawienia: chronologiczne (*índice cronológico*), alfabetyczne (*índice alfabético*), Kodeksu Prawa Kanonicznego (*índice del Código de Derecho Canónico*) oraz analityczne (*índice analítico*). Pierwsze zawiera wykaz najważniejszych dokumentów regulujących kwestie wyznaniowe, uporządkowanych według daty ukazania się konkretnego aktu prawnego, począwszy od Konwencji z 9 grudnia 1948 r., a skończywszy na Ustawie Organicznej z 11 stycznia 2000 r. Drugie zestawienie to alfabetyczny spis zawartych w omawianej pozycji książkowej aktów prawnych. Zestawienie trzecie to indeks Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., mający służyć pomocą studentom prawa w lepszym zorientowaniu się w specyfice prawa kanonicznego. Zestawienie czwarte to praktyczny – szczególnie w wypadku konieczności odnalezienia i przeanalizowania jednej, określonej kwestii – alfabetyczno-tematyczny spis haseł wraz z odnośnikami do konkretnych tekstów juredycznych regulujących dane zagadnienie.

Na podkreślenie zasługuje jeszcze jedno, bardzo praktyczne rozwiązanie zastosowane w kodeksach Aranzadi. Na stronie internetowej wydawnictwa ([www.aranzadi.es/codigos](http://www.aranzadi.es/codigos)) znajduje się wykaz kilkunastu podstawowych kodeksów akademickich, w tym także *Legislación eclesiástica*, z możliwością uaktualnienia zawartych we wspomnianych kodeksach uregulowań prawnych. Omawiany zbiór to piąta edycja z września 2003 r. Wszystkie nowe uregulowania kwestii wyznaniowych dokonane od tej daty aż do ukazania się kolejnego wydania, tj. szóstego, można znaleźć na wspomnianej wyżej stronie internetowej. W ten sposób, analizując jakieś zagadnienie, mamy pewność, że teksty, na które się powołujemy, odpowiadają aktualnie obowiązującemu stanowi prawnemu w Hiszpanii.

*Legislación eclesiástica* pod redakcją profesorów prawa wyznaniowego Uniwersytetu Nawarry nie jest z pewnością najbardziej szczegółowym zbiorem prawodawstwa wyznaniowego w Hiszpanii. Jego autorzy nie mieli jednak zamiaru konkurować z opracowaną na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Oviedo najobszerniejszą z dostępnych obecnie na hiszpańskim rynku wydawniczym antologią tekstów z zakresu jureprudencji i ustawodawstwa wyznaniowego,

tj. z *Repertorio legislativo y jurisprudencial de derecho eclesiástico español* (Andrés-Corsino Álvarez Cortina, María José Villa Robledo, Pamplona 1998). Ich zamierzeniem było raczej – o czym piszą we wstępie – stworzenie takiego zbioru tekstów, który mógłby służyć pomocą profesorom i słuchaczom w trakcie wykładów uniwersyteckich. Kierując się wieloletnim doświadczeniem wykładowczym, autorzy omawianej pozycji książkowej umieścili w niej unormowania dotyczące podstawowych kwestii obowiązującego aktualnie systemu prawa wyznaniowego. Znajdujące się na końcu indeksy pozwalają nawet osobom słabo zorientowanym w niuansach tej gałęzi nauk prawnych na szybkie odnalezienie konkretnego tekstu. Możliwość konfrontacji z najnowszymi zmianami na internetowych stronach wydawnictwa Aranzadi dodatkowo podnosi walor omawianego przez nas zbioru.

Można więc powiedzieć, że *Legislación eclesiástica* jest jednym z najbardziej praktycznych zbiorów prawodawstwa wyznaniowego, oferującym dostęp do podstawowych uregulowań z zakresu prawa wyznaniowego z jednoczesną możliwością wglądu do ewentualnych zmian w obowiązującym stanie prawnym. Z pewnością będzie więc bardzo pomocna zarówno dla studentów prawa, jak i dla osób prowadzących wykłady.

Piotr Rygula

NOTY O AUTORACH

BAR WIEŚLAW, ks. – dr hab., adiunkt w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego KUL.  
BIELECKI MAREK – mgr, asystent, doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

DUBIEL STANISŁAW, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego KUL.

JANIGA WALDEMAR, ks. – dr, doradca metodyczny i wizytator w podkarpackim Ośrodku Doskonalenia Zawodowego Nauczycieli w Rzeszowie, Oddział Krosno.

KRUKOWSKI JÓZEF, ks. – prof. dr hab., Kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego KUL, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego UKSW.

MATWIEJUK JAROSŁAW – dr, adiunkt w Katedrze Ustrojznawstwa UwB, wykładowca w Katedrze Prawa Wyznaniowego ChAT.

MEZGLEWSKI ARTUR, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

MISZTAŁ HENRYK, ks. – prof. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL, Kurator Katedry Prawa Kanonizacyjnego KUL.

NABYWAŃCIEC STANISŁAW, ks. – dr hab., prof. UR, Kierownik Zakładu Historii Kościoła UR.

ORDON MARTA – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

RYGUŁA PIOTR, ks. – obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach.

STANISŁAWSKI TADEUSZ, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Nauki Administracji KUL.

STANISZ PIOTR, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

SZYMAŃSKI ANDRZEJ – dr, adiunkt w Katedrze Historii Państwa i Prawa Polskiego UO.

WALEŃCİK DARIUSZ, ks. – mgr lic., doktorant w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

WARCHAŁOWSKI KRZYSZTOF, ks. – dr hab., adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego UKSW.

WÓJCIK MONIKA – dr, asystent w Katedrze Prawa Rzymskiego KUL.

ZARZYCKI ZDZISŁAW – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ, wykładowca w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

pobrano ze strony [www.kul.pl/spw](http://www.kul.pl/spw)

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

#### KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI

Ochrona prawa do wolności religijnej w prawie traktatowym  
Unii Europejskiej . . . . . 5

#### PIOTR STANISZ

Zakaz dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd w dyrektywie  
Rady Unii Europejskiej z 27 listopada 2000 r. . . . . 19

#### ZDZISŁAW ZARZYCKI

Katedra Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego  
w latach 1945-2003 . . . . . 37

#### ARTUR MEZGLEWSKI

Nadzór państwowy nad katolickimi seminariami duchownymi w okresie  
Polski Ludowej . . . . . 63

#### JAROSŁAW MATWIEJUK

Kształtowanie normatywnego systemu stosunków państwa do organizacji  
religijnych w Związku Radzieckim . . . . . 95

#### PIOTR RYGUŁA

Przeobrażenia społeczno-polityczne w hiszpańskiej monarchii konstytucyjnej  
oraz w Kościele katolickim na przełomie XIX i XX wieku . . . . . 115

#### WALDEMAR JANIGA

Ekspert katechetyczny komisji egzaminacyjnej i kwalifikacyjnej w świetle  
obowiązującego prawa . . . . . 143

#### DARIUSZ WALENCIK

Nabywanie dóbr doczesnych przez osoby prawne Kościoła katolickiego  
w świetle prawa polskiego i prawa kanonicznego . . . . . 157

#### ANDRZEJ SZYMAŃSKI

Sprawy zarządu mieniem kościelnym w działalności biskupa Franciszka  
Jopa w Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego . . . . . 181

TADEUSZ STANISŁAWSKI	
Nowe regulacje dotyczące darowizn na cele kościelne. . . . .	211
WIESŁAW BAR	
Pochodzenie dziecka i władza rodzicielska w prawie rodzinnym państw islamskich. . . . .	221
MAREK BIELECKI	
Dobro dziecka jako przesłanka korzystania z jego prawa do wolności religijnej. . . . .	233
STANISŁAW NABYWANIEC	
Wizytacje kanoniczne w diecezji przemyskiej w latach 1949-1954 w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa. . . . .	245
MARTA ORDON	
„Rozpracowanie katolickich organizacji masowych”. Nowelizacja prawa o stowarzyszeniach w świetle tajnej instrukcji MBP z 1 września 1949 r. . . .	255
MONIKA WÓJCIK	
Wypuk jeńców w <i>Listach</i> Grzegorza Wielkiego. . . . .	263
STANISŁAW DUBIEL	
Dobra materialne w nauczaniu papieża ostatniego stulecia. . . . .	275

## RECENZJE

Krzysztof Warchałowski, <i>Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności</i> , Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004, ss. 412 (Józef Krukowski) . . . .	303
Piotr Stanisław, <i>Ubezpieczenie społeczne duchownych w prawie polskim</i> , Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, ss. 195 (Henryk Misztal) . . . .	309
Stanisław Józwiak, <i>Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, ss. 236 (Henryk Misztal). . . . .	316
Jan Gołąb, <i>Prawo do pogrzebu i jego wykonanie w prawie kanonicznym i polskim</i> , Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego 2004, ss. 392 (Waldemar Janiga) . . . . .	323
Eugenia Relaño Pastor, <i>La protección internacional de las minorías religiosas</i> , Madrid 2003, ss. 408 (Wiesław Bar). . . . .	330
María José Ciáuriz, <i>El derecho de proselitismo en el marco de la libertad religiosa</i> , Madrid 2001, ss. 330 (Wiesław Bar). . . . .	339
Ricardo García García, <i>Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)</i> , Valencia: editorial Tirant lo Blanch 2000, ss. 454 (Piotr Ryguła). . . . .	347
<i>Legislación eclesiástica</i> , red. Juan Fornés, María Blanco, Beatriz Castillo, Francisca Pérez-Madrid, Elcano: Wydawnictwo Aranzadi 2003, ss. 448 (Piotr Ryguła) . . . . .	352
Noty o autorach. . . . .	357



## WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W „STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO”

### Tom 1

- HENRYK MISZTAŁ, 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 od 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;
- RADOŚŁAW 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;  
MIROŚLAW 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.

## Tom 5

- ANTONI KOŚĆ, Państwo a religia w prawodawstwie japońskim;  
JAROSŁAW MATWIEJUK, Pozycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich;  
MIROŚLAW KOSEK, Wolność religijna w wymiarze pozytywnym i negatywnym na przykładzie orzeczenia Niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 r.;  
WIESŁAW BAR, Ewolucja podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru;  
ŁESIA KOWALENKO, Podstawowe regulacje wyznaniowe w prawie ukraińskim;  
MONIKA ROZNER, Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.;  
GRZEGORZ ŻMIJ, Problemy prawne finansowania katolickich szkół wyższych w Polsce;  
PIOTR ZAKRZEWSKI, Udział osób duchownych w tworzeniu spółdzielni w Wielkopolsce w XIX i w początkach XX wieku;  
GRZEGORZ JĘDREJEK, TADEUSZ SZYMAŃSKI, Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce;  
ROBERT ANDRZEJCZUK, Podłoże zagrożenia bezpieczeństwa światowego w kontekście napaści Związku Radzieckiego na Polskę w 1939 r.;  
JAN TUREK, Udział ławników w sprawach rodzinnych.

## Tom 6

- JAROSŁAW MATWIEJUK, Pozycja prawna organizacji i stowarzyszeń religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej;

- JACEK DZIOBEK-ROMAŃSKI, Uznanie niechrześcijańskich związków religijnych o ustawowo uregulowanej sytuacji w latach 1919-1989;
- PIOTR ZAKRZEWSKI, Koncepcje stosunków majątkowych w prawie polskim;
- LESZEK ĆWIKŁA, Ingerencja cara rosyjskiego Piotra I (1682-1725) w sprawy wyznaniowe Rzeczypospolitej;
- PIOTR RYGUŁA, W kierunku jedności polityczno-religijnej. Wybrane zagadnienia z historii Kościoła i państwa na Półwyspie Iberyjskim od III do XV w.;
- WALDEMAR JANIGA, Awans zawodowy katechety. Postępowanie kwalifikacyjne na stopień nauczyciela dyplomowanego;
- ROBERT ANDRZEJCZUK, Ochrona powietrza na tle przepisów prawa ochrony środowiska;
- GERALD P. FALLON, WŁODZIMIERZ BROŃSKI, Roman Catholic Education of the Schools in Canada.