

STUDIA Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

6

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



STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

6

Redaktorzy tomu
Artur Mezglewski
Piotr Stanisz

Wydawnictwo KUL
Lublin 2003

Recenzje naukowe
Ks. prof. dr hab. Jan DUDZIAK
Prof. dr hab. Jerzy FLAGA

Redakcja
Elżbieta STRUŚ

Opracowanie komputerowe
Ewa KARAŚ

Projekt okładki i stron tytułowych
Elżbieta STRUŚ

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2003

ISBN 83-7363-118-6

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
Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej
„GAUDIUM”
20-075 Lublin, ul. Ogrodowa 12
tel. (0-81) 532-27-60, fax (0-81) 743-73-16

JAROSŁAW MATWIEJUK

POZYCJA PRAWNA
ORGANIZACJI I STOWARZYSZEŃ RELIGIJNYCH
W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Szczególnie istotnym elementem wolności sumienia i religii jest uprawnienie do tworzenia organizacji społecznych w celu rozwijania przekonań religijnych. Jest to prawo wolnościowe, wynikające z przyrodzonej godności osoby ludzkiej¹. Gwarancje zakładania i funkcjonowania religijnych organizacji społecznych podzielić możemy na generalne i indywidualne. Generalne gwarancje tworzą normy konstytucyjne, normy prawne zawarte w ratyfikowanych umowach międzynarodowych oraz normy prawne ustawy z dnia 7 kwietnia 1989 r. – Prawo o stowarzyszeniach². Natomiast do gwarancji indywidualnych zaliczyć należy ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³ oraz jedenaście ustaw wyznaniowych, regulujących w sposób indywidualny stosunki państwa z konkretnymi Kościołami i związkami wyznaniowymi.

Zasadnicze znaczenie dla pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym mają normy prawne zawarte w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.⁴ Ustrojodawca w art. 12, art. 58 oraz art. 53 Konstytucji ustanowił zasadę pluralizmu społecznego opartą na idei społeczeństwa obywatelskiego. Istotą zasady pluralizmu społecznego jest swoboda tworzenia i działania rozmaitego typu zrze-

¹ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 152.

² Dz. U. z 2001 r., Nr 79, poz. 855.

³ Dz. U. Nr 78, poz. 483; sprost.: Dz. U. z 2001 r., Nr 28, poz. 319.

⁴ Dz. U. z 2000 r., Nr 26, poz. 319; Dz. U. z 2002 r., Nr 153, poz. 1271.

szeń, których celem ma być reprezentacja wobec organów władzy publicznej i – kiedy to niezbędne – obrona zróżnicowanych interesów społeczno-ekonomicznych obywateli oraz kształtowanie swojego losu w drodze indywidualnej i zbiorowej⁵.

Dla regulacji materii pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym kluczowy jest art. 12 Konstytucji. Ustrojodawca potwierdził w nim wolność tworzenia i działalności organizacji społecznych, a zatem także organizacji społecznych tworzonych z inspiracji religijnej. Istota tej zasady konstytucyjnej polega na wolności tworzenia i funkcjonowania różnorodnych dobrowolnych organizacji społecznych, których cele są społecznie użyteczne. Niewątpliwie takim celem społecznie użytecznym są cele religijne.

Za istotny element normatywny o charakterze gwarantującym wolność tworzenia i działalności organizacji religijnych należy także uznać art. 58 Konstytucji. W artykule tym za jedną z fundamentalnych i podstawowych wolności politycznych jednostki uznano wolność zrzeszania się. Podkreślając znaczenie tej wolności dla statusu człowieka i obywatela w demokratycznym państwie prawnym, ustrojodawca deklaruje wolność zrzeszania się każdemu i regulację tej materii wysuwa na początek konstytucyjnego katalogu praw i wolności politycznych, tuż po wolności gromadzenia się, a przed klasycznymi wolnościami i prawami politycznymi, takimi jak np. prawa woborcze.

Wolność zrzeszania się została określona w Konstytucji z 1997 r. dość szeroko, ale nie w sposób nieograniczony. Ustawa zasadnicza w art. 58 wprowadziła generalną klauzulę, zgodnie z którą zakazane jest tworzenie i istnienie organizacji społecznych, których cel lub działalność są sprzeczne z Konstytucją lub ustawą. Postanowienia te zawarte w tym przepisie konstytucyjnym uzupełnia i rozwija art. 13 Konstytucji. Na jego podstawie zakazane jest istnienie i funkcjonowanie organizacji społecznych, w tym także o charakterze religijnym, które odwołują się w swoich programach lub działalności do totalitarnych praktyk i metod działania, a także tych stowarzyszeń, których program lub działalność zakłada lub dopuszcza nienawiść

⁵ P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2000, s. 24.

rasową, narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy lub politykę państwa, lub tych, które przewidują lub utajniają struktury i członkostwo.

Na gruncie art. 13 powstaje wątpliwość, czy przekaz ten został wystarczająco precyzyjnie określony⁶. Być może należałoby rozważyć dodanie zakazu prowadzenia tzw. negatywnej propagandy religijnej czy też zakazanie wszelkiej działalności nietolerancyjnej.

Po sześciu latach obowiązywania w polskim porządku prawnym norm Konstytucji z 1997 r. wciąż jeszcze trudno przewidzieć, w jakim kierunku pójdzie praktyka stosowania tych przepisów przez sądy w stosunku do organizacji religijnych. Bezsporne wydaje się, że wystarczy uznać, iż organizacja społeczna o charakterze religijnym naruszyła konstytucyjny zakaz zawarty w art. 13, by doszło do przekroczenia przynajmniej jednego z zawartych w nim ograniczeń. Norma prawna zawarta w analizowanym artykule wprowadza zatem wyjątki od konstytucyjnej zasady wolności zrzeszania się, wyjątków zaś – jak wiadomo – nie wolno interpretować w sposób rozszerzający.

Dokonując oceny pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym w kontekście konstytucyjnym, ze zdziwieniem należy przyjąć fakt, że w art. 53 Konstytucji – traktującym o wolności sumienia i religii – zostało pominięte prawo do zrzeszania się dla realizacji przekonań religijnych jako jeden ze sposobów uzewnętrzniania przekonań religijnych. Musi to być uznane dzisiaj za anachronizm sprzeczny z pojmowaniem tej wolności przez paktów prawa człowieka, a także z uchwałami Soboru Watykańskiego II, który opowiedział się za wolnością w sprawach religijnych (*libertas in re religiosa*)⁷.

Warto podkreślić, że jedynie w art. 35, ust. 2 Konstytucji odnoszącym się do mniejszości narodowych i etnicznych jest mowa – i to zresztą nie wprost – o wolności zrzeszania się religijnego. Zgodnie z jego brzmieniem mniejszości otrzymały prawo do tworzenia własnych instytucji, a więc także organizacji społecznych, służących ochronie tożsamości religijnej mniejszości narodowych i etnicznych.

⁶ W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Kraków 2000, s. 26.

⁷ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 256.

W celu uzyskania w kontekście konstytucyjnym w miarę całościowego obrazu pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym warto dostrzec także zawartą w art. 31, ust. 3 klauzulę generalną, odnoszącą się do ograniczeń sformułowanych w konstytucji praw i wolności, a więc także wolności zrzeszania się. Zgodnie z konstytucyjną klauzulą ograniczenia wolności zrzeszania się – np. w celach religijnych – mogą być ustanowione tylko w ustawie i tylko wtedy, kiedy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, lub dla ochrony środowiska naturalnego, zdrowia i moralności publicznej, lub wolności i praw innych osób. Konieczne ograniczenie w demokratycznym państwie oznacza, że motywem jego wprowadzenia nie może być ani celowość, ani pożyteczność, ale niezbędność⁸.

Konstytucja RP przyjęła więc uznaną powszechnie w prawie konstytucyjnym państw demokratycznych zasadę, że zadanie ustalenia granic konstytucyjnych praw i wolności spoczywa przede wszystkim na ustawodawcy⁹. Zasada ta dotyczy także wolności zrzeszania się w kontekście religijnym. Oprócz tej klauzuli generalnej w Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. możemy odnaleźć normy dopuszczające szczególne ograniczenie wolności zrzeszania się. Może ono nastąpić w czasie obowiązywania stanów nadzwyczajnych. Konstytucja wyróżnia trzy stany nadzwyczajne: stan wojenny, stan wyjątkowy i stan klęski żywiołowej. Ustawy dotyczące poszczególnych stanów nadzwyczajnych dopuszczają i określają możliwość ograniczenia praw i wolności jednostki, w tym także wolności zrzeszania się w organizacje społeczne.

Nie jest jednak jasne, czy ograniczenie wolności zrzeszania się może dotyczyć organizacji społecznych o charakterze religijnym. Jeżeli przyjąć, że wolność zrzeszania się religijnego jest elementem wolności sumienia i religii, to zgodnie z art. 233, ust. 1 Konstytucji, który stanowi, że w okresie obowiązywania stanów nadzwyczajnych nie podlega ograniczeniom wolność sumienia i religii, wydaje się, że legalność ograniczenia działalności i funkcjonowania organizacji spo-

⁸ W. B a r, *Wolność zrzeszania się osób wierzących*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 420.

⁹ B. B a n a s z a k, *Prawo konstytucyjne*, Wrocław 2001, s. 382.

łecznych o charakterze religijnym jest wątpliwa. Stanowisko takie jest tym bardziej uzasadnione, że art. 233, ust. 2 zawiera dodatkowe kryteria związane z ograniczeniem praw i wolności stanów nadzwyczajnych. Ustrojodawca stanowi, że niedopuszczalne jest ograniczenie praw i wolności wyłącznie z powodu wyznania. Jest to norma będąca swoistym przedłużeniem konstytucyjnej zasady równouprawnienia i zakazu dyskryminacji.

Z drugiej jednak strony, jeśli założymy, że przesłanką wprowadzenia przez Prezydenta RP na wniosek Rady Ministrów stanu wyjątkowego jest zagrożenie bezpieczeństwa obywateli wskutek wydarzeń w rodzaju niepokojów społecznych na tle religijnym, to teza o niemożliwości ograniczenia wolności zrzeszania się i działalności organizacji społecznych o charakterze religijnym nie jest już tak przekonująca i nie wytrzymuje krytyki. W takiej sytuacji należy zgodzić się z dopuszczalnością ograniczenia wolności zrzeszania się religijnego.

Mając jednak na względzie normę zawartą w art. 31, ust. 3 Konstytucji, który stanowi, że ograniczenie wolności nie może naruszać istoty wolności i prawa, należy podkreślić, że nie jest jasne, co jest istotą wolności zrzeszania się w organizacje społeczne o charakterze religijnym, której ograniczać nie wolno. W doktrynie polskiego prawa konstytucyjnego brak jest jednolitości poglądów co do tego, jak rozumieć ten zapis konstytucyjny.

Pozycję prawną organizacji społecznych o charakterze religijnym określają także normy prawne zawarte w umowach międzynarodowych ratyfikowanych przez Rzeczpospolitą Polską. Wśród umów międzynarodowych wyłącznie umowy ratyfikowane przez Prezydenta mają charakter generalnych gwarancji wolności zrzeszania się, albowiem w myśl art. 91, ust. 1 Konstytucji tylko umowy ratyfikowane po ich ogłoszeniu stanowią część polskiego porządku prawnego i są bezpośrednio stosowane, chyba że ich stosowanie zależy od wcześniejszego wydania ustawy. Normy prawa międzynarodowego regulujące wolność zrzeszania się dla celów religijnych znajdują się zarówno w europejskim systemie ochrony praw człowieka, jak i systemie Organizacji Narodów Zjednoczonych. Do najważniejszych aktów normatywnych prawa międzynarodowego gwarantujących wolność zrzeszania się re-

ligijnego zaliczyć należy: Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r.¹⁰, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r.¹¹ oraz konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.¹² Dwa pierwsze akty będące umowami wielostronnymi (multilateralnymi) stały się podstawowymi wyznacznikami życia społecznego w państwach wchodzących w skład społeczności międzynarodowej¹³. Trzeci akt normatywny ma charakter międzynarodowej umowy dwustronnej (bilateralnej) i reguluje m.in. problematykę wolności zrzeszania się wyłącznie wiernych Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Chronologicznie pierwszym ratyfikowanym przez Polskę aktem międzynarodowym o charakterze uniwersalnym¹⁴ jest Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych ONZ. Za podstawę normatywną do zakładania organizacji społecznych o charakterze religijnym należy uznać art. 2, ust. 1 Paktu, w którym mowa jest o tym, że każdy człowiek otrzymał prawo do swobodnego stowarzyszania się z innymi. Ustęp 2 tego artykułu odnosi się ponadto do możliwych ograniczeń tego prawa i stanowi, że na wykonanie tego prawa nie mogą być nałożone ograniczenia inne niż przewidziane w ustawie i konieczne w demokratycznym społeczeństwie w interesie bezpieczeństwa państwowego lub publicznego, porządku publicznego, ochrony zdrowia, moralności publicznej, lub praw i wolności innych osób. Drugim międzynarodowym aktem normatywnym ratyfikowanym przez Rzeczypospolitą Polską, a umożliwiającym zakładanie i funkcjonowanie organizacji społecznych o charakterze religijnym, jest umowa o zasięgu regionalnym, czyli Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. W art. 11, ust. 1 Konwencji każdy człowiek otrzymał prawo do swobodnego

¹⁰ Dz. U. z 1993 r., Nr 61, poz. 284; zm. Dz. U. z 1995 r., Nr 36, poz. 175, 176, 177; Dz. U. z 1998 r., Nr 147, poz. 962.

¹¹ Dz. U. z 1997 r., Nr 38, poz. 167.

¹² Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

¹³ K. Warchałowski, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000, s. 14.

¹⁴ Pakt został ratyfikowany przez Polską Rzeczypospolitą Ludową w 1977 r.

stowarzyszenia się dla ochrony swoich interesów, a więc także religijnych. W obu aktach międzynarodowych wprowadzono zasadę zakazu dyskryminacji m.in. z powodu religii, co dodatkowo wzmacnia możliwość efektywnego zrzeszania się w religijne organizacje społeczne.

Jedynym wiążącym aktem prawa międzynarodowego o charakterze umowy dwustronnej, w którym wprost jest mowa o zrzeszaniu się dla celów religijnych, jest konkordat z 28 lipca 1993 r. Sytuację prawną stowarzyszeń wiernych konkordat polski reguluje w art. 19, który stanowi, że Rzeczpospolita Polska uznaje prawa wiernych należących do Kościoła katolickiego do zrzeszania się zgodnie z prawem kanonicznym i w celach określonych w prawie. Zapewnienie to obejmuje także obowiązek poszanowania przez te stowarzyszenia prawa polskiego, gdy wkraczają w sferę uregulowaną w tym prawie¹⁵. Istotną nowość tego ujęcia prawa do zrzeszania się religijnego polega na tym, że państwo nie daje prawa, ale uznaje je – jako prawo należne im niezależnie od woli ustawodawcy państwowego – oraz na tym, że stowarzyszenia wyznaniowe mogą kierować się normami prawa kanonicznego¹⁶.

Skutkiem wejścia w życie konkordatu jest także to, że na terytorium RP mogą być zakładane i mogą swobodnie funkcjonować każdego typu stowarzyszenia wiernych Kościoła katolickiego przewidziane w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., oczywiście pod warunkiem przestrzegania i respektowania polskiego systemu prawnego. Strona państwowa zobowiązała się bowiem do poszanowania norm prawa kanonicznego, dotyczących powstawania stowarzyszeń wiernych, ich zarządu i działalności w stosunkach wewnątrzkościelnych¹⁷. Na podstawie konstytucyjnej zasady równouprawnienia zawartej w art. 25 Konstytucji to nowe, charakterystyczne i daleko idące ujęcie prawa do zrzeszania się religijnego – zaprezentowane w konkordacie – wydaje się być rozciągnięte odpowiednio na inne Kościoły i związki wyznaniowe. Istota tej zasady polega bowiem na

¹⁵ J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Warszawa 2000, s. 323.

¹⁶ J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 159-160.

¹⁷ J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 155.

tym, że wszystkie legalnie istniejące Kościoły i związki wyznaniowe – bez względu na formę regulacji sytuacji prawnej – posiadają jednokowe uprawnienia i obciążone są jednakowymi obowiązkami¹⁸.

Zamykając analizę pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym w świetle wiążących RP wielostronnych i dwustronnych umów międzynarodowych, warto zauważyć, że istotnym elementem, który należy wziąć pod uwagę, przedstawiając niniejszą problematykę, są niewiążące akty międzynarodowe, tj. deklaracje. Pamiętając, że deklaracje bardzo często wyprzedzają standardy krajowe i międzynarodowe oraz kreują przyszłe rozwiązania normatywne w zakresie ochrony praw człowieka, warto odnotować rozwiązanie przyjęte w zakresie prawa do zrzeszania się religijnego w Deklaracji ONZ w sprawie Praw Osób Należących do Mniejszości Narodowych lub Etnicznych, Religijnych i Językowych z 18 grudnia 1992 r.¹⁹ Zgodnie z brzmieniem art. 2 Deklaracji państwa ONZ powinny osobom należącym do mniejszości religijnych stworzyć w krajowym systemie prawnym możliwość realizacji prawa do zakładania i utrzymywania swych własnych stowarzyszeń. W tym miejscu należy podkreślić sformułowanie „utrzymywania swych własnych stowarzyszeń”. Wydaje się ono być nowym, nieznanym dotychczas elementem, wytyczającym standardy przyszłości w zakresie pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym.

Do grona aktów normatywnych gwarantujących zakładanie i funkcjonowanie religijnych organizacji społecznych w Rzeczypospolitej Polskiej wchodzi także akty normatywne rangi ustawowej. Normy zawarte w tych aktach tworzą zespół gwarancji indywidualnych. Zaliczyć do nich należy ustawę z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jedenaście ustaw wyznaniowych regulujących w sposób indywidualny stosunki państwa z konkretnymi Kościołami i związkami wyznaniowymi oraz ustawę z 7 kwietnia 1989 r. – Prawo o stowarzyszeniach.

¹⁸ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 265.

¹⁹ Tekst deklaracji w: T. J a s u d o w i c z, *Wolność religii. Wybór materiałów. Dokumenty. Orzecznictwo*, Toruń 2001, s. 81-84.

Wśród aktów normatywnych rangi ustawowej określających pozycję prawną organizacji społecznych o charakterze religijnym szczególne miejsce przypada ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Ustawa ta spełnia zadania ustawy wykonawczej do konstytucyjnych przepisów prawa wyznaniowego²⁰. Reguluje stosunek Rzeczypospolitej Polskiej do Kościołów i związków wyznaniowych, których sytuacja prawna nie jest regulowana odrębnymi, indywidualnymi ustawami. Ustawa ta nie ma zastosowania do Kościołów i związków wyznaniowych posiadających indywidualne ustawy regulujące ich pozycję prawną z jednym wyjątkiem. Polega on tym, że w przypadku braku w konkretnej, indywidualnej ustawie wyznaniowej uprawnień lub rozwiązań, które są wymienione w ustawie z 17 maja 1989 r., zastosowanie mają przepisy zawarte w tej ostatniej.

Ustawodawca, podejmując pierwszą w ustawodawstwie polskim próbę zakreslenia przedmiotowego zakresu wolności sumienia i wyznania stwierdził, że w skład uprawnień z tej wolności wynikających wchodzi dwa prawa związane ze swobodą zrzeszania się religijnego. Pierwsze to prawo do zrzeszania się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii²¹. Drugie to prawo do utrzymywania kontaktów ze współwyznawcami poprzez uczestniczenie w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym²².

Określając zakres podmiotowy wolności sumienia i wyznania, ustawodawca w art. 7 analizowanej ustawy uznał, że adresatami zawartych w niej praw i wolności, a więc także wolności do zrzeszania się religijnego, są obywatele polscy, cudzoziemcy i bezpaństwowcy przebywający na terytorium państwa polskiego, czyli wszyscy (każdy człowiek).

W ustawie z 17 maja 1989 r. oprócz aspektu indywidualnego związanego z organizowaniem się jednostki w organizacje społeczne o charakterze religijnym występuje także aspekt grupowy wolności zrzeszania się. Polega on na tym, że Kościoły i związki wyznaniowe wypełniające funkcje religijne mogą w szczególności tworzyć organi-

²⁰ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 245.

²¹ Art. 2, pkt 11.

²² Art. 2, pkt 6.

zacje działające na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego oraz przeciwdziałania patologiom społecznym i ich skutkom²³.

Należy podkreślić, że do organizacji społecznych utworzonych na tej podstawie i nieposiadających osobowości prawnej nie mają zastosowania przepisy ustawy o stowarzyszeniach. Organizacje te działają bowiem w ramach osób prawnych Kościołów i związków wyznaniowych, w obrębie których zostały powołane do życia. Z tym specyficznym modelem usytuowania organizacji społecznych o charakterze religijnym powiązано obowiązek czuwania władz kościelnych i wyznaniowych nad zgodnością działalności tych organizacji z ich celami religijnymi i moralnymi. Konsekwencją niewykonania tego obowiązku wydaje się być odpowiedzialność prawna właściwych organów kościelnych lub wyznaniowych.

Wolność zrzeszania się ujęta w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jako forma uzewnętrzniania – indywidualnie lub zbiorowo – swojej religii i przekonań nie ma nieograniczonego charakteru. Wyznaczenie granic tej wolności było zawsze rzeczą delikatną i drażliwą²⁴. Zgodnie z ustawą wolność sumienia i wyznania, a więc także wolność zrzeszania się religijnego, może podlegać ograniczeniom koniecznym dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej, lub podstawowych praw i wolności innych osób. Ograniczenia takie dopuszczalne są jedynie w formie ustawy²⁵.

Należy podkreślić, że wykonywanie uprawnień wynikających z wolności zrzeszania się w celach religijnych nie może prowadzić do uchylania się od obowiązków publicznych człowieka i obywatela nałożonych przez Konstytucję lub ustawy. W wypadku zaistnienia

²³ Art. 19, ust. 2, pkt 14.

²⁴ M. Pietrzak, *Demokratyczne świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 179.

²⁵ Ustawowe ujęcie tej problematyki dokonane w 1989 r. jest bardzo zbliżone do ujęcia zaprezentowanego w art. 31, ust. 3 Konstytucji RP z 1997 r. W zasadzie występują tylko dwie różnice. Mianowicie, w ustawie brakuje użytej w Konstytucji przesłanki ochrony środowiska oraz przesłanki konieczności w demokratycznym państwie. Dobrze to świadczy o jakości zapisów ustawowych dokonanych przecież w 1989 r. u progu niepodległej Rzeczypospolitej.

sprzeczności między nakazem religijnym a nakazem państwowym jednostka obowiązana jest realizować ten ostatni. Wydaje się to być trafny pogląd, z tym zastrzeżeniem, że nie jest naruszona istota wolności sumienia i wyznania. Gdy zostanie pogwałcona istota wolności sumienia i wyznania, jednostka jest zwolniona od wykonywania obowiązków publicznych człowieka i obywatela nałożonych w Konstytucji lub ustawie.

Reasumując, ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przewiduje możliwość zrzeszania się zarówno w formie organizacji zakładanych przez jednostkę, jak i organizacji społecznych zakładanych przez władze kościelne lub związki wyznaniowe.

Podstawę prawną do zakładania i funkcjonowania organizacji społecznych o charakterze religijnym znajdujemy także w zdecydowanej większości indywidualnych ustaw wyznaniowych, które regulują stosunki Państwa do konkretnych Kościołów i związków wyznaniowych. Spośród obowiązujących piętnastu indywidualnych aktów normatywnych rangi ustawowej²⁶ w jedenastu odnajdujemy regulacje odnoszące się do organizacji społecznych o charakterze religijnym. Do ustaw regulujących problematykę zrzeszania się religijnego zaliczyć należy:

1. Ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁷;

2. Ustawę z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego²⁸;

3. Ustawę z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁹;

4. Ustawę z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁰;

5. Ustawę z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej³¹;

²⁶ W skład 15 aktów normatywnych wchodzi 14 ustaw (w tym 2 o rodowodzie przedwojennym) oraz jedno rozporządzenie z mocą ustawy.

²⁷ Dz. U. Nr 29, poz. 154, z późn. zm.

²⁸ Dz. U. Nr 66, poz. 287, z późn. zm.

²⁹ Dz. U. Nr 73, poz. 323, z późn. zm.

³⁰ Dz. U. Nr 97, poz. 479, z późn. zm.

6. Ustawę z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej³²;

7. Ustawę z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej³³;

8. Ustawę z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej³⁴;

9. Ustawę z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej³⁵;

10. Ustawę z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej³⁶;

11. Ustawę z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁷.

Zasadą generalną jest, że ustawy indywidualnie normujące pozycję prawną Kościołów i związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej przewidują jedną formę organizacji społecznych o charakterze religijnym, tzn. organizacje kościelne. Takie rozwiązanie przyjął ustawodawca w dziewięciu spośród jedenastu indywidualnych ustaw wyznaniowych uwzględniających problematykę zrzeczeń religijnych. Od tej zasady generalnej wprowadzono dwa rodzaje wyjątków. Pierwszy rodzaj odstępstw polega na tym, że dwa największe Kościoły w Rzeczypospolitej Polskiej, czyli Kościół katolicki oraz Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, posiadające najwcześniejsze indywidualne regulacje ustawowe swojej pozycji prawnej w państwie, otrzymały prawo do zrzeczania się w dwóch formach – organizacji kościelnych oraz stowarzyszeń wiernych (organizacje katolickie i bractwa). Drugi wyjątek od zasady generalnej polega na tym, że w czterech indywidualnych aktach normatywnych rangi ustawowej w ogóle nie występują zapisy gwarantujące istnienie i działanie orga-

³¹ Dz. U. Nr 97, poz. 480, z późn. zm.

³² Dz. U. Nr 97, poz. 481, z późn. zm.

³³ Dz. U. Nr 97, poz. 482, z późn. zm.

³⁴ Dz. U. Nr 41, poz. 251, z późn. zm.

³⁵ Dz. U. Nr 41, poz. 252, z późn. zm.

³⁶ Dz. U. Nr 41, poz. 253, z późn. zm.

³⁷ Dz. U. Nr 41, poz. 254, z późn. zm.

nizacji społecznych o charakterze religijnym. Do aktów pozbawionych tego typu regulacji normatywnej zaliczamy:

1. Ustawę z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁸;

2. Ustawę z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Wyznaniowego w Rzeczypospolitej Polskiej³⁹;

3. Ustawę z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Wyznaniowego w Rzeczypospolitej Polskiej⁴⁰;

4. Rozporządzenie z mocą ustawy z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej⁴¹.

Spośród czterech aktów rangi ustawodawczej nie mających gwarancji normatywnych dla istnienia i działania organizacji społecznych o charakterze religijnym aż trzy mają genezę przedwojenną. Na ich przykładzie wyraźnie widać korzystną dla Kościołów i związków wyznaniowych ewolucję polskiego prawa wyznaniowego oraz standardów związanych z prawem do religijnego zrzeszania się. Zaskakujący jest w tym kontekście brak regulacji normatywnej w odniesieniu do organizacji społecznych o charakterze religijnym w ustawie z 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej. Ten ostatni przykład niewątpliwie nie najlepiej świadczy o spójności i jednolitości polskiego systemu prawnego regulującego problematykę wyznaniową.

Zasadę generalną polegającą na stworzeniu przez ustawodawcę w ustawach indywidualnych jedynie możliwości zakładania organizacji kościelnych przyjęto w odniesieniu do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Polskokatolickiego, Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich⁴²,

³⁸ Dz. U. Nr 73, poz. 324, z późn. zm.

³⁹ Dz. U. Nr 30, poz. 240, z późn. zm.

⁴⁰ Dz. U. Nr 30, poz. 241, z późn. zm.

⁴¹ Dz. U. Nr 38, poz. 363, z późn. zm.

⁴² W przypadku gmin wyznaniowych żydowskich ustawodawca trafnie używa nazwy organizacje wyznaniowe, a nie kościelne.

Kościła Katolickiego Mariawitów, Kościła Starokatolickiego Mariawitów oraz Kościła Zielonoświątkowego.

Na gruncie polskiego prawa wyznaniowego⁴³ organizacje kościelne (wyznaniowe) można zdefiniować w następujący sposób. Organizacja kościelna (wyznaniowa) to rodzaj organizacji społecznej o charakterze dobrowolnym, nie podlegającej lub podlegającej w części normom prawa o stowarzyszeniach, zakładanej przez uprawniony organ władzy kościelnej w celu wspierania danej formacji religijnej i działającej w łączności z władzą kościelną (wyznaniową).

Organizacje kościelne (wyznaniowe) zakładane są przez wyraźnie wskazane w indywidualnych ustawach wyznaniowych organy władzy kościelnej (wyznaniowej). Ustawodawca upoważnia do ich zakładania zarówno organy kościelne (wyznaniowe) o charakterze centralnym, jak i terenowym. Do organów centralnych uprawnionych do zakładania takich organizacji zaliczyć należy: Konferencję Episkopatu Polski Kościła katolickiego, Święty Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościła Prawosławnego, Konsystorz Kościła Ewangelicko-Augsburskiego, Radę Kościła Ewangelicko-Methodystycznego, Radę Kościła Chrześcijan Baptystów, Zarząd Kościła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej, Radę Synodalną Kościła Polskokatolickiego, Zarząd Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Radę Przełożonych Kościła Katolickiego Mariawitów, Radę Kościła Starokatolickiego Mariawitów oraz Radę Kościła Zielonoświątkowego. Tylko one mogą zakładać i w konsekwencji skutecznie kontrolować i nadzorować organizacje kościelne (wyznaniowe) o charakterze ogólnokrajowym, czyli – jak to określają najczęściej ustawy – o zasięgu ponaddiecezjalnym. Wyraźnie widać, że zamiarem ustawodawcy było wyposażenie w to uprawnienie jedynie najważniejszych organów kościelnych i wyznaniowych o charakterze kierowniczym i oczywiście kolegialnym.

Organizacje kościelne (wyznaniowe) mogą być także zakładane przez wyraźnie wskazane w indywidualnych ustawach wyznaniowych

⁴³ W. Bar, *Wolność zrzeszania się*, s. 422. Autor słusznie zauważa, że ustawodawca dokonał rozróżnienia organizacji kościelnych na podstawie trzech kryteriów: powstania, celu oraz stopnia zależności od prawa o stowarzyszeniach.

organy władzy kościelnej (wyznaniowej) o charakterze lokalnym. Takie rozwiązanie przyjął ustawodawca, normując pozycję prawną Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Do organów o charakterze lokalnym uprawnionych do zakładania takich organizacji ustawodawca zalicza w przypadku Kościoła katolickiego biskupów diecezjalnych, wyższych przełożonych zakonnych, przełożonych klasztorów, proboszczów oraz rektorów kościołów⁴⁴. W przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz gmin wyznaniowych żydowskich są to odpowiednio biskupi diecezjalni, przełożeni klasztorów oraz zarząd gminy żydowskiej.

Wydaje się, że tworząc ten katalog, ustawodawca kierował się zresztą słuszną wielkością i realnymi potrzebami konkretnego Kościoła lub związku wyznaniowego. Tym tłumaczyć można brak organów lokalnych uprawnionych do zakładania organizacji kościelnych w indywidualnych regulacjach wyznaniowych określających pozycję prawną pozostałych Kościołów w państwie.

W świetle obowiązującego prawa organizacje kościelne (wyznaniowe) mogą uzyskać osobowość prawną na wniosek określonych w indywidualnych ustawach organów kierowniczych Kościoła lub związku wyznaniowego tylko w drodze rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji. Są to te same organy kolegialne o charakterze kierowniczym, które są uprawnione do zakładania organizacji kościelnych (wyznaniowych). Organizacje te mają bezwzględny, ustawowy obowiązek działania w łączności z właściwą władzą kościelną lub wyznaniową. Drugą charakterystyczną cechą organizacji kościelnych (wyznaniowych) jest działanie – ogólnie ujmując – na rzecz danej formacji religijnej. Ustawodawca w ustawach wyznaniowych indywidualnie regulujących stosunek państwa do Kościołów i związków wyznaniowych w dość zbliżony sposób ujął ich cele.

W chronologicznie pierwszej ustawie wyznaniowej regulującej stosunek Państwa do Kościoła katolickiego ustawodawca zaliczył do celów tego typu organizacji działalność na rzecz formacji religij-

⁴⁴ Ostatnie trzy organy kościelne czynią to na wniosek wiernych za zezwoleniem właściwej władzy kościelnej.

nej, kultu publicznego, nauki Kościoła, krzewienie trzeźwości, oddziaływanie na osoby nadużywające alkoholu lub używające narkotyków oraz udzielanie pomocy ich rodzinom. W chronologicznie drugiej ustawie dotyczącej stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego ustawodawca wymienił następujące cele organizacji kościelnych: działalność na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego, nauki prawosławnej, przeciwdziałanie patologiom społecznym i ich skutkom.

W ustawach określających pozycję prawną Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Chrześcijan Baptystów do celów organizacji kościelnych ustawodawca zalicza zgodną z nauką Kościołów działalność społeczno-kulturalną, oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą.

Inaczej ujęto cele organizacji kościelnych w przypadku indywidualnych ustaw wyznaniowych dotyczących Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Katolickiego Mariawitów i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W tych przypadkach katalog celów organizacji kościelnych jest szerszy i obejmuje: działalność na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego, nauki danego Kościoła, działalność charytatywno-opiekuńczą oraz kształtowanie postaw religijno-etycznych dzieci i młodzieży.

Bardzo charakterystyczne ujęcie celów organizacji wyznaniowej występuje w ustawie o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich. W tym przypadku ustawodawca zalicza do celów zgodną z misją Związku Gmin Wyznaniowych działalność wyznaniową, oświatowo-wychowawczą, charytatywno-opiekuńczą, społeczno-kulturalną, w szczególności w zakresie dziedzictwa, tradycji i kultury Żydów w Polsce, oraz upowszechnianie wiedzy o historii i zasadach religii mojżeszowej.

Najbardziej rozbudowany katalog celów organizacji kościelnych występuje w odniesieniu do organizacji adwentystycznych funkcjonujących na podstawie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej. W tym przypadku ustawodawca wśród celów wymienia działalność religijną, humanitarną, charytatywną, misyjną, oświatowo-wychowawczą, kulturalną, na rzecz formacji religijnej, kultu publicznego, nauki adwentystycznej,

kształtowanie religijno-etycznych postaw dzieci i młodzieży oraz przeciwdziałanie patologiom społecznym. Wyliczenie celów organizacji charakteryzuje się oprócz różnorodności pewną niekonsekwencją, która może – w określonych sytuacjach – stworzyć problemy interpretacyjne. Otóż w części indywidualnych ustaw wyznaniowych ustawodawca precyzyjnie ujął cele organizacji kościelnych, natomiast w części ustaw wyliczenie celów organizacji kościelnych poprzedza słowo „w szczególności”. Przy zastosowaniu wykładni językowej w pierwszym przypadku takie zapisy normatywne mogą sprawiać wrażenie zamkniętego katalogu celów, w drugim przypadku – otwartego wyliczenia. Takie „otwarte” rozwiązanie spotykamy w ustawach o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Katolickiego Mariawitów, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz Kościoła Zielonoświątkowego. Z zamkniętym katalogiem celów – jak wydaje się – mamy do czynienia w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego oraz częściowo Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich.

Reasumując rozważania na temat normatywnego ujęcia celów organizacji kościelnych (wyznaniowych), zauważyć należy pewną niekonsekwencję ustawodawcy i niejednorodność regulacji. Generalnie jednak można stwierdzić, że w świetle ustaw wyznaniowych cele tego typu organizacji społecznych skupiają się wokół działalności na rzecz formacji religijnej.

Trzecią charakterystyczną cechą organizacji kościelnych (wyznaniowych) jest to, że zakładane są i funkcjonują – całkowicie albo częściowo – niezależnie od norm ustawy z dnia 7 kwietnia 1989 r. – Prawo o stowarzyszeniach. Na podstawie tej cechy można wyróżnić dwa rodzaje organizacji kościelnych (wyznaniowych). Do pierwszej grupy zaliczyć należy organizacje kościelne, które nie podlegają przepisom ustawy – Prawo o stowarzyszeniach w żadnym zakresie⁴⁵. Na podsta-

⁴⁵ Gdy chodzi o zebrania na drogach i placach publicznych oraz w pomieszczeniach użyteczności publicznej, stosuje się normy ustawy z 5 lipca 1990 r. o zgromadzeniach.

wie indywidualnych ustaw wyznaniowych nie stosuje się ustawy z 7 kwietnia 1989 r. do organizacji kościelnych następujących sześciu Kościołów: Kościoła katolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Katolickiego Mariawitów i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Do drugiej grupy zaliczamy organizacje kościelne i wyznaniowe, które podlegają przepisom ustawy o stowarzyszeniach, ale z kilkoma istotnymi wyjątkami od tej zasady. Prawo o stowarzyszeniach ma częściowe zastosowanie do organizacji kościelnych: Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonościńskiego oraz Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich.

Zgodnie z brzmieniem odpowiednich zapisów normatywnych zawartych w ustawach indywidualnych regulujących stosunek Państwa do tych Kościołów i związku wyznaniowego stosuje się ustawę – Prawo o stowarzyszeniach z trzema wyjątkami od tej zasady. Pierwszy wyjątek polega na tym, że władzy kościelnej pozostawiono prawo cofnięcia aprobaty, która jest niezbędna do założenia i zarejestrowania organizacji działającej w łączności z władzami Kościoła lub związku wyznaniowego. Drugim wyjątkiem jest wymóg uzyskania opinii władzy kościelnej przed wystąpieniem do sądu z wnioskiem o rozwiązanie organizacji kościelnej. Ostatni wyjątek, trzeci, zobowiązuje organ likwidacyjny do przekazania majątku likwidowanej organizacji kościelnej lub wyznaniowej na rzecz Kościoła lub związku wyznaniowego.

Takie rozwiązania normatywne przyjęto w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego z tym, że w tym ostatnim przypadku postanowienia statutu organizacji adwentystycznej mogą stanowić inaczej. W niektórych indywidualnych ustawach wyznaniowych – np. dotyczących pozycji prawnej Kościoła Chrześcijan Baptystów oraz Kościoła Zielonościńskiego – spotykamy formułę o odpowiednim stosowaniu do majątku likwidowanej organizacji przepisów prawa wewnętrznego Kościoła⁴⁶. Je-

⁴⁶ Więcej na ten temat zob.: W. W y s o c z a ń s k i, M. P i e t r z a k, *Prawo kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich w Polsce*, Warszawa 1997.

szcze inne rozwiązanie przyjął ustawodawca w stosunku do gmin wyznaniowych żydowskich. Majątek likwidowanej żydowskiej organizacji wyznaniowej może także przejść na właściwą gminę żydowską na podstawie uchwały, zgodnie z którą utworzono tę organizację.

Poza tymi trzema wyjątkami do organizacji kościelnych i wyznaniowych, co do których indywidualne ustawy wyznaniowe tak stanowią, mają zastosowanie wszystkie normy ustawy regulującej pozycję prawną stowarzyszeń. W związku z tym, mając na względzie ukazanie pełnej pozycji prawnej tego typu organizacji społecznych, wydaje się celowe przedstawienie podstawowych rozwiązań przyjętych w ustawie z 7 kwietnia 1989 r.

Generalnie rzecz ujmując, prawo o stowarzyszeniach zajmuje się aspektami formalno-organizacyjnymi powstawania i funkcjonowania stowarzyszeń. Ustawodawca przede wszystkim definiuje stowarzyszenia jako dobrowolne, samorządne, trwale zrzeszenie o celach niezarobkowych. Dobrowolny charakter oznacza zakaz stosowania przymusu prawnego oraz jakiegokolwiek innego w sprawie zakładania stowarzyszenia i członkostwa w stowarzyszeniu. Każdy człowiek – zgodnie z tą cechą – ma pełną swobodę decydowania o momencie wstąpienia i wystąpienia z tego typu organizacji społecznej. Samorządny charakter stowarzyszenia należy rozumieć jako prawo stowarzyszenia do samodzielnego określania swoich celów, programów działania oraz struktury organizacyjnej. Wymóg trwałości nie pozwala natomiast na zakwalifikowanie jako stowarzyszenia tych organizacji, które skupiają osoby w celu realizacji jednorazowego zadania⁴⁷. Ostatnia cecha charakterystyczna stowarzyszeń wymieniona w definicji ustawowej, czyli niezarobkowy charakter, oznacza, że stowarzyszenie może prowadzić działalności gospodarczą, ale dochody z tej działalności muszą być przeznaczane na statutowe cele, w żadnym wypadku nie mogą być dzielone między członków.

Prawo o stowarzyszeniach przewiduje dwie formy organizacyjne stowarzyszeń. Pierwszy rodzaj stowarzyszeń to stowarzyszenia rejestrowe, posiadające osobowość prawną. Mogą być zakładane przez obywateli polskich, którzy mają pełną zdolność do czynności praw-

⁴⁷ P. Sarnecki, *Prawo o stowarzyszeniach. Komentarz*, Kraków 2002, s. 27.

nych i nie są przy tym pozbawieni praw publicznych⁴⁸. Stowarzyszenie tego rodzaju podlega obowiązkowi wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego⁴⁹. Wpisu dokonuje właściwy ze względu na siedzibę stowarzyszenia sąd rejonowy, którego siedzibą jest miasto wojewódzkie. Stowarzyszenia tego typu mogą powoływać terenowe jednostki organizacyjne, łączyć się w związki stowarzyszeń, zrzeszać osoby prawne, prowadzić działalność gospodarczą, przyjmować darowizny, spadki i zapisy, otrzymywać dotacje, a także korzystać z ofiarności publicznej. Drugą formą organizacyjną stowarzyszeń przewidzianą przez ustawodawcę są stowarzyszenia zwykłe. Jest to uproszczona forma stowarzyszenia. Charakteryzuje się brakiem osobowości prawnej i tak szerokich możliwości działania jak stowarzyszenia rejestrowe, czyli posiadające osobowość prawną. Stowarzyszenie tego typu założyć może trzech obywateli polskich, mających pełną zdolność do czynności prawnych i niepozbawionych praw publicznych. Założyciele o utworzeniu tego typu stowarzyszenia mają obowiązek poinformować na piśmie właściwy organ nadzorujący ze względu na przyszłą siedzibę.

Stowarzyszenia podlegają nadzorowi administracyjnemu realizowanemu przez starostę właściwego ze względu na siedzibę stowarzyszenia oraz prowadzonemu przez organy prokuratury w zakresie przestrzegania prawa.

Istotną gwarancją dla wolności zrzeszania się – szczególnie ważną w kontekście religijnym – jest zasada sądowej kontroli działalności organów nadzorujących. Realizują ją sądy powszechne, wydając ostateczne rozstrzygnięcia w tym zakresie.

Przedstawiając problem pozycji prawnej organizacji i stowarzyszeń religijnych w polskim systemie prawnym, należy także odnotować fakt, że Kościół katolicki i Polski Autokefaliczny Kościół Pra-

⁴⁸ W tym momencie należy zwrócić uwagę na niespójność regulacji normatywnej w tej materii. Adresatami zawartej w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania wolności do zrzeszania się religijnego są obywatele polscy, cudzoziemcy i bezpaństwowcy przebywający na terytorium państwa polskiego, czyli wszyscy (każdy człowiek), podczas gdy podmiotami uprawnionymi do zakładania stowarzyszeń są tylko obywatele RP.

⁴⁹ Stąd nazwa stowarzyszenie rejestrowe.

wosławny otrzymały w swoich indywidualnych ustawach prawo do zrzeszania się w poszerzonym ujęciu.

W przypadku Kościoła katolickiego obejmuje ono oprócz organizacji kościelnych dodatkowo prawo do zakładania organizacji katolickich oraz stowarzyszeń katolików. W rozumieniu ustawy⁵⁰ organizacjami katolickimi są organizacje założone za aprobatą władzy kościelnej, która zatwierdza im kapelana lub asystenta kościelnego. Działają one w łączności z hierarchią kościelną. Ustawodawca określił cele organizacji katolickich. Są to w szczególności: działalność społeczno-kulturalna, oświatowo-wychowawcza oraz charytatywno-opiekuńcza. Bezwzględnym warunkiem prowadzenia tej działalności jest jej zgodność z nauką Kościoła katolickiego. Zgodnie z brzmieniem ustawy do organizacji katolickich mają zastosowanie przepisy prawa o stowarzyszeniach z następującymi wyjątkami: organom władzy kościelnej pozostawiono prawo cofnięcia aprobaty, która została udzielona przy założeniu organizacji; wystąpienie do sądu z wnioskiem o rozwiązanie organizacji katolickiej wymaga uzgodnienia w Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski⁵¹; do majątku likwidowanej organizacji katolickiej mają zastosowanie przepisy o majątku zlikwidowanych kościelnych osobach prawnych, chyba że ich statut stanowi inaczej⁵².

Ustawodawca, regulując problematykę zrzeszania się religijnego w art. 37 ustawy z 17 maja 1989 r., przewidział oprócz organizacji

⁵⁰ Art. 35 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego.

⁵¹ Rozwiązanie, zgodnie z którym wystąpienie do sądu z wnioskiem o rozwiązanie stowarzyszenia wymaga uzgodnienia w Komisji Wspólnej (organ o składzie państwo-kościelnym), jest swoistym ewenementem, niespotykanym w polskim prawie wyznaniowym. Takie rozwiązanie może stać w sprzeczności z konstytucyjną zasadą autonomii kościelnej, albowiem czynnik państwowy uczestniczący w Komisji współdecyduje o kwestii, która w innych, indywidualnych ustawach uzgadniana jest jedynie z organem kościelnym, a nie organem państwo-kościelnym.

⁵² Stosunek organizacji kościelnych Kościoła katolickiego do przepisów prawa o stowarzyszeniach jest identyczny do statusu organizacji kościelnych i wyznaniowych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła Adventystów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonoświątkowego oraz żydowskich organizacji wyznaniowych, które podlegają przepisom ustawy o stowarzyszeniach w podobnym zakresie.

kościelnych oraz organizacji katolickich istnienie stowarzyszeń katolików. Ustawodawca zdefiniował je jako organizacje zrzeszające katolików w celu realizacji ideałów chrześcijańskich według własnych programów i działające wyłącznie na podstawie ogólnie obowiązujących przepisów prawa oraz swoich statutów.

W przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego prawo do zrzeszania się religijnego realizowane jest oprócz organizacji kościelnych w formie Bractwa Młodzieży Prawosławnej, bractw cerkiewnych oraz bractw prawosławnych. Dokonując analizy pozycji prawnej organizacji społecznych o charakterze religijnym, należy zauważyć i podkreślić rozwiązanie przyjęte przez ustawodawcę jedynie w ustawie z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Polega ono na tym, że Bractwo Młodzieży Prawosławnej oraz bractwa cerkiewne otrzymały status osób prawnych Kościoła. Organami tych kościelnych osób prawnych są przewodniczący. Z mocy ustawy organizacje te otrzymały osobowość prawną i pełne zwolnienie z mocy obowiązującego prawa o stowarzyszeniach. Bractwa prawosławne mają natomiast status prawny zbliżony do organizacji katolickich. Są to organizacje założone za aprobatą władzy kościelnej, która zatwierdza im kapelana, i działające w łączności z hierarchią. Ustawodawca określił także cele bractw prawosławnych. Jest to w szczególności działalność społeczno-kulturalna, oświatowo-wychowawcza, charytatywno-opiekuńcza oraz związana ze zwalczaniem patologii społecznych i ich skutków.

Kończąc analizę pozycji prawnej organizacji i stowarzyszeń religijnych w polskim systemie prawnym, należy podkreślić, że prawo zrzeszania się o charakterze wyznaniowym jest tradycyjnym prawem jednostki oraz Kościołów i związków wyznaniowych, będącym ważną gwarancją swobody ich funkcjonowania.

Status prawny organizacji i stowarzyszeń religijnych regulowany jest przez zróżnicowany kompleks norm prawnych. W jego skład wchodzi Konstytucja RP, ratyfikowane umowy międzynarodowe, ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, prawo o stowarzyszeniach oraz jedenaście ustaw wyznaniowych regulujących w sposób indywidualny stosunek Rzeczypospolitej do wybranych Kościo-

łów i związków wyznaniowych. Mimo częściowego braku spójności i jednolitości zespół norm prawnych określających pozycję prawną organizacji i stowarzyszeń religijnych nie wydaje się naruszać konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych.

Kościół i związki wyznaniowe ograniczane i represjonowane w okresie PRL-u⁵³ – m.in. w zakresie wolności religijnego zrzeszania się – w odrodzonej Rzeczypospolitej uzyskały zgodne ze standardami demokratycznego państwa prawnego gwarancje i konstytucyjno-ustawowe podstawy do zakładania i funkcjonowania organizacji i stowarzyszeń religijnych. Dowodem tego jest powstanie w ostatnich latach i szybki rozwój kilkudziesięciu organizacji i stowarzyszeń religijnych⁵⁴.

⁵³ Patrz: M. O r d o n, *Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej – zarys problemu*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2002, t. IV, s. 90-108.

⁵⁴ Aktualny wykaz organizacji społecznych o charakterze religijnym, które otrzymały osobowość prawną, podają W. Uruszczak i Z. Zarzycki w pracy *Prawo wyznaniowe. Zbiór przepisów* (Kraków 2003, s. 595-603).

JACEK DZIOBEK-ROMAŃSKI

UZNAWIE NIECHRZEŚCIJAŃSKICH ZWIĄZKÓW RELIGIJNYCH O USTAWOWO UREGULOWANEJ SYTUACJI W LATACH 1919-1989

WPROWADZENIE

W odróżnieniu od sytuacji prawnej Kościoła katolickiego¹ sytuacja prawna uznanych mniejszości religijnych była precyzyjnie określona. Z jednej strony obowiązywały ustawy i inne akty prawne o mocy ustawy, na podstawie których unormowano status prawny tych związków religijnych, a także na podstawie aktów wykonawczych do tych ustaw na grunt prawa państwowego inkorporowano prawa wewnętrzne tych organizmów, z drugiej zaś reskrypty – kuriozalne z punktu widzenia prawnego – legalizujące status prawny trzech związków wyznaniowych, wydane przez Ministra Administracji Publicznej². Niezależnie od powyższego dekret z 5 lipca 1949 r. o zmia-

¹ Pozycja prawna Kościoła katolickiego, a zwłaszcza problem jego osobowości prawnej został już dość obszernie omówiony w literaturze przedmiotu: zob. J. Krukowski, *Osobowość cywilnoprawna Kościoła katolickiego w Polsce (1918-1980)*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1981, t. 9, s. 253-272; J. Krukowski, *Osobowość prawna Kościoła katolickiego w relacji do państwa*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 23(1980), z. 1(89), s. 43-52; J. Krukowski, *Problematyka osobowości prawnej Kościoła katolickiego w relacji do państwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 25(1978), z. 5, s. 119-137; K. Dembski, *Osobowość prawna Kościoła katolickiego w PRL*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 1981, nr 3, s. 1-20; J. Dziopek-Romański, *Problem osobowości prawnej Kościoła katolickiego w prawie polskim w latach 1944-1989*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 10(2000), z. 2, s. 37-70.

² Szerzej na ten temat: J. Dziopek-Romański, *Działalność Ministra Admi-*

nie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach, choć nie określił tego *expressis verbis*, zdelegalizował niektóre związki religijne istniejące i uznane w okresie międzywojennym³.

W badanym okresie w Polsce funkcjonowały trzy niechrześcijańskie związki religijne: Żydowski Związek Religijny, Muzułmański Związek Religijny oraz Karański Związek Religijny. Z wyjątkiem pierwszego wszystkie uzyskały status prawny w drodze ustaw wydanych w okresie międzywojennym. Żydowski Związek Religijny natomiast uzyskał prawne uznanie na mocy rozporządzenia niemieckich władz okupacyjnych z 1916 r., w okresie międzywojennym zaś ten akt normatywny został w istotny sposób zmieniony, a jego moc obowiązującą rozciągnięto na cały obszar Rzeczypospolitej. Niniejsze krótkie studium traktować będzie zarówno o sytuacji prawnej tych trzech związków religijnych, jak również o podstawowych zmianach ustawodawczych odnoszących się do nich w badanym okresie.

I. ŻYDOWSKI ZWIĄZEK RELIGIJNY

Podstawę prawną funkcjonowania Żydowskiego Towarzystwa Religijnego stanowiło rozporządzenie niemieckich władz okupacyjnych z dnia 1 listopada 1916 r. o organizacji Żydowskiego Towarzystwa Religijnego⁴. Z chwilą powstania państwa polskiego i rozszerzania jego terytorium rozciągano zasięg terytorialny obowiązywania tego rozporządzenia. Samo rozporządzenie obowiązywało tylko na obszarze Warszawskiej Generalnej Guberni⁵, stąd też dekret Naczeln-

nistracji Publicznej w zakresie uznania niekatolickich związków wyznaniowych w latach 1945-1950, „Prawo – Administracja – Kościół”, 2001, nr 1(5), s. 129-151.

³ Także i tutaj zainteresowanych tą problematyką należy odesłać do innych prac: zob. J. Dzio bek - Ro ma ń ski, *Zasady uznawania związków religijnych w prawie polskim w latach 1944-1989*, *Roczniki Nauk Prawnych*”, 11(2001), z. 1, s. 69-109.

⁴ Verordnungsblatt f. d. General-Gouvernement Warschau, Nr 56, poz. 184.

⁵ Zob. J. Sa wi cki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 161.

nika Państwa z 7 lutego 1919 r. o zmianach w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na terenie byłego Królestwa Kongresowego⁶ rozciągnął zasięg obowiązywania tego rozporządzenia na cały obszar dawnej Kongresówki i wprowadził doń liczne zmiany i uzupełnienia. Kolejne zmiany terytorialne Polski, które nastąpiły po wojnie polsko-sowieckiej, a w szczególności inkorporacja ziemi wileńskiej, wywołały potrzebę dostosowania stanu prawnego na tym terytorium do tego, który obowiązywał na pozostałych ziemiach należących do Polski⁷. Podstawę prawną do rozciągnięcia ustawodawstwa polskiego na te tereny stworzyły dwie ustawy: z 4 lutego 1921 r. – o unormowaniu stanu prawnopolitycznego na ziemiach przyłączonych do obszaru Rzeczypospolitej na podstawie umowy o preliminaryjnym pokoju i rozejmie podpisanej w Rydze dnia 12 października 1920 r.⁸ oraz ustawa z 6 kwietnia 1922 r. – o objęciu władzy państwowej nad ziemią wileńską⁹.

Stopniowe rozszerzanie ustawodawstwa polskiego w odniesieniu do Żydowskiego Towarzystwa Religijnego na pozostałe terytoria wchodzące w skład byłego zaboru rosyjskiego rozpoczęte zostało rozporządzeniem Rady Ministrów z 25 października 1925 r. w sprawie utworzenia gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze województw – wołyńskiego, poleskiego, nowogródzkiego, powiatów – grodzieńskiego, wołkowyskiego i gmin – białowieskiej, masiewskiej i suchopolskiej powiatu bielskiego województwa białostockiego oraz okręgu administracyjnego wileńskiego¹⁰, rozporządzenie zaś Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 9 marca 1927 r. w sprawie utworzenia gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze powiatów białostockiego, bielskiego i sokólskiego województwa białostockiego¹¹ zakończyło ten proces.

Unifikacja ustroju Żydowskiego Towarzystwa Religijnego w odniesieniu do ziem należących do byłego zaboru austriackiego odbyła

⁶ Dziennik Praw Państwa Polskiego, Nr 14, poz. 175.

⁷ Zob. J. S a w i c k i, *Studia*, s. 162.

⁸ Dz. U. Nr 16, poz. 93.

⁹ Dz. U. Nr 26, poz. 213.

¹⁰ Dz. U. Nr 114, poz. 807.

¹¹ Dz. U. Nr 23, poz. 175.

się na podstawie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województw: poznańskiego, pomorskiego i śląskiego, które rozszerzyło moc obowiązującą wspomnianego dekretu Naczelnika Państwa z dnia 7 lutego 1919 r. o zmianach w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na terenie byłego Królestwa Kongresowego na województwo krakowskie, lwowskie, stanisławowskie i tarnopolskie¹². Tym samym odnośnie do tych województw uchylona została ustawa z 21 marca 1890 r. o urządzeniu zewnętrznych stosunków prawnych izraelskiego społeczeństwa religijnego¹³, która regulowała status prawny tego związku religijnego w byłych Austro-Węgrzech, oraz wszystkie przepisy wykonawcze do tej ustawy, w tym także wydane na jej podstawie statuty gminne, co podkreśliło ówczesne orzecznictwo sądowe¹⁴.

Proces unifikacji ustroju tego związku religijnego w okresie II Rzeczypospolitej w odniesieniu do ziem należących do byłego zaboru pruskiego odbył się na podstawie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 6 marca 1928 r. o zmianie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa poznańskiego, pomorskiego i śląskiego, które rozciągnęło zakres obowiązywania tego rozporządzenia na województwo poznańskie i pomorskie¹⁵. Także i w tym przypadku – w odniesieniu do tych województw – uchylono moc obowiązującą wcześniejszych przepisów, a w szczegól-

¹² Dz. U. Nr 91, poz. 818, art. 1.

¹³ Dziennik Ustaw państwa austriackiego, Nr 57, s. 176.

¹⁴ Zob. Teza II do wyroku Najwyższego Trybunału Administracyjnego z dnia 20 listopada 1936 r. (L. Rej. 2347/33 i L. Rej. 2729/34, Zbiór wyroków NTA, Nr 1250 A): „wobec postanowień objętych art. 6 i 3 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich [...] ustawa z 21 marca 1890 r. [...] oraz wydane na jej podstawie statuty gminne utraciły po dniu 21 października 1928 r. na obszarze województw: krakowskiego, lwowskiego, stanisławowskiego i tarnopolskiego moc obowiązującą”.

¹⁵ Dz. U. Nr 28, poz. 259, art. 1, pkt 2.

ności §§ 35-59 pruskiej ustawy z 23 lipca 1847 r.¹⁶ oraz aktów wykonawczych do tej ustawy¹⁷.

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 5 kwietnia 1928 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego¹⁸ ogłosiło jednolity i ostateczny tekst rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r.¹⁹

Zupełnie inaczej był uregulowany status prawny gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze województwa śląskiego. Wynikało to z faktu, iż Statut Organiczny tego województwa z 15 sierpnia 1920 r.²⁰ w art. 4, pkt 7 zastrzegał kompetencji Sejmu śląskiego ustawodawstwo wyznaniowe. Ponieważ Sejm ten nie wydał żadnej ustawy dotyczącej interesującej nas materii, obowiązywało tam ustawodawstwo wydane przez byłe państwa zaborcze. W górnośląskiej części tego województwa obowiązywała cytowana już tutaj ustawa pruska z 23 lipca 1847 r.²¹, według której żydowskie gminy synagogalne (*Synagogengemeinden*), posiadając własne statuty, miały charakter korporacji publicznoprawnych²². Gminy synagogalne były niezależ-

¹⁶ Zbiór ustaw pruskich, s. 263.

¹⁷ Dz. U. Nr 28, poz. 259, art. 1, pkt 4.

¹⁸ Dz. U. Nr 52, poz. 500.

¹⁹ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego stanowi załącznik do rozporządzenia Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 5 kwietnia 1928 r. (Dz. U. Nr 52, poz. 500, zał.). Zainteresowanych należy odesłać do pracy J. Grynsztejny i I. Kernerera *Przepisy o organizacji gmin wyznaniowych żydowskich wraz z ustawami, rozporządzeniami, okólnikami i reskryptami związkowymi oraz orzecznictwem sądowym* (Warszawa 1931).

²⁰ Dz. U. Nr 73, poz. 497.

²¹ Zbiór ustaw pruskich, s. 263.

²² Tak uważają: P. H i n s c h i u s, *Staat und Kirche*, Freiburg i. B. 1883, s. 364-365. G. Ebers (*Staat und Kirche in neuen Deutschland*, München: Max Hueber Verlag 1930, s. 43) uznaje również publicznoprawny charakter gmin synagogalnych: „weil ihnen sogar über die Rechte der konzessionierten Religionsgesellschaften hinaus Zwangsmitgliedschaft, Besteuerungsrecht, Religionsunterricht mit finanzieller Unter-

ne od siebie i nie posiadały jakiegokolwiek wspólnej zwierzchności. Z kolei na Śląsku Cieszyńskim obowiązywała ustawa austriacka z 21 marca 1890 r. o urządzeniu zewnętrznych stosunków prawnych izraelskiego społeczeństwa religijnego²³, która – podobnie jak ustawa pruska – z gminy synagoidalnej czyniła samodzielną i niezależną gminę wyznaniową o własnym statucie²⁴, niepodlegającą żadnej nadzędnej władzy wyznaniowej²⁵.

Obowiązujące rozporządzenie Prezydenta z 6 marca 1928 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej – z wyjątkiem województwa śląskiego²⁶ – grupowało wszystkich obywateli polskich wyznania mojżeszowego w jeden związek religijny o charakterze korporacji publicznoprawnej²⁷, składający się jednak z poszczególnych gmin wyznaniowych, przy czym przynależność do związku religijnego jako całości była skutkiem przynależności do właściwej gminy wyznaniowej. Przynależność do poszczególnych gmin wyznaniowych żydowskich, a w konsekwencji także przynależność do Ży-

stützung der Gemeinden, Beteiligung bei der Schulaufsicht, Berücksichtigung bei der Zwangserziehung, Seelsorge an jüdische Feiertage im Zivilprozess und bei der Zwangsvollstreckung zugesichert war” (por. J. Sawicki, *Studia*, s. 169-170). Inaczej sprawę tę ujmuje S. Grelewski (*Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Sandomierz 1935, s. 21-22), który uważał, iż cytowana tutaj ustawa pruska z 23 lipca 1847 r. w § 37 przyznawała gminom synagoidalnym charakter wyznania tolerowanego jako osobie prawnej prawa prywatnego. Słusznie tezę tę zakwestionował J. Sawicki (*Studia*, s. 169, przyp. 2), powołując się na fakt, iż gminy synagodalne, istniejące na mocy pruskiej ustawy z 23 lipca 1847 r., zaliczone zostały na mocy art. 84-96 Konwencji Genewskiej z 15 maja 1922 r. do prawnie chronionych instytucji wyznaniowych, na równi z kościołami, parafiami, zakonami i kongregacjami. Sawicki, kwestionując pogląd Grelewskiego, powołał się nawet na fakt, iż art. 93, pkt 1 Konwencji Genewskiej mówi *expressis verbis* o „uznanych” gminach żydowskich.

²³ Dziennik Ustaw państwa austriackiego, Nr 57, s. 176.

²⁴ Zob. S. Grelewski, *Wyznania protestanckie*, s. 22-23.

²⁵ Zob. J. Sawicki, *Studia*, s. 170.

²⁶ Dz. U. Nr 52, poz. 500.

²⁷ Interesujący jest fakt, iż w tym jedynym przypadku polskie ustawodawstwo związek religijny określiło *expressis verbis* jako związek publicznoprawny. Zob. T. Bigo, *Związki publicznoprawne w świetle ustawodawstwa polskiego*, Warszawa 1928.

dowskiego Związku Religijnego, nie zależała od aktu przystąpienia. Powstawała z mocy samego prawa wskutek nabycia przez osobę fizyczną wyznającą religię mojżeszową określonej cechy, jaką był fakt zamieszkiwania na terytorium działania określonej gminy wyznaniowej. Skutkiem tego niektórzy autorzy wysnuli pogląd, iż mieliśmy tutaj do czynienia z przynależnością przymusową²⁸. Bez wątplenia jednak takiej konstrukcji prawnej nie można uznać za konstrukcję przymusową. Skoro przystąpienie do danej gminy wyznaniowej żydowskiej nie zależało od żadnego aktu woli, określona osoba nie mogła zatem odmówić przystąpienia. Z tego właśnie powodu nie istniała konieczność stosowania jakichkolwiek środków przymusu, mających na celu wymuszenie przynależności do określonej gminy wyznaniowej. Jeżeli nawet określona osoba wstrzymywała się od jakichkolwiek działań na rzecz gminy wyznaniowej, to nie miało to jakiegokolwiek wpływu na jej prawne powiązanie z taką gminą²⁹. Przymusowość przynależności do Żydowskiego Związku Religijnego należy rozumieć raczej jako uznanie przez prawodawcę wyłączności Żydowskiego Związku Religijnego na reprezentowanie spraw wyznaniowych żydowskich i nieuznawanie innych związków religijnych grupujących tę społeczność religijną.

Wątpliwości jednak budzi sposób uznania Żydowskiego Związku Religijnego w okresie międzywojennym. Sposób uregulowania tej kwestii znacznie odbiegał od norm określonych w Konstytucji marcowej, która w art. 115, ust. 1 – przed wydaniem ustawy regulującej status prawny związku religijnego – wymagała porozumienia z jego prawną reprezentacją. Uznanie związku religijnego zostało pomyślane jako dwustronne uregulowanie pozycji prawnej określonego związku religijnego, co bezpośrednio wynikało z normy konstytucyjnej. Nie koncentrowało się bowiem wyłącznie na pod-

²⁸ Zob. np. J. S a w i c k i, *Studia*, s. 164; S. G r e l e w s k i, *Wyznania protestanckie*, s. 17; W. W y s o c z a ń s k i, *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich Kościołów i wyznań w PRL*, Warszawa 1971, s. 341.

²⁹ Zob. B. D o l n i c k i, *Samorząd terytorialny. Zagadnienia ustrojowe*, Zakamycze 1999, s. 17-18; W. G ó r a l c z y k, *Zasada kompetencyjności w prawie administracyjnym*, Warszawa 1986, s. 105-106; Z. N i e w i a d o m s k i, *Istota samorządności terytorialnej*, „Wspólnota”, 1990, nr 6, s. 10-11.

stawie jednostronnego określenia pozycji prawnej związku religijnego przez władzę stanowiącą, ale było również swego rodzaju produktem wewnętrznego ustawodawstwa autonomicznego danej społeczności religijnej, skoro – jak chciał to widzieć ustawodawca – wydanie stosownej ustawy sejmowej uzależnione było od wcześniejszego porozumienia się z prawną reprezentacją związku religijnego. Uznanie Żydowskiego Związku Religijnego nastąpiło przecież w drodze jednostronnego aktu prawnego wydanego przez władzę stanowiącą. O ile jednak nie sposób kwestionować prawidłowości wydania aktów prawnych odnoszących się do uznania pozycji prawnej Żydowskiego Związku Religijnego i określenia jego pozycji prawnej przed wejściem w życie Konstytucji marcowej, o tyle faktem jest, iż większość aktów legislacyjnych w przedmiocie uznania Żydowskiego Związku Religijnego nastąpiła już pod rządami Konstytucji marcowej³⁰.

Unormowania przedwojennego ustawodawstwa polskiego odnośnie do organizacji i funkcjonowania Żydowskiego Związku Religijnego nie były w okresie powojennym stosowane. Cytowane rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego formalnie uchylone zostało dopiero w 1997 r. na podstawie ustawy z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej³¹. W okresie powojennym znowelizowano to rozporządzenie na podstawie dekretu z 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo małżeńskie, który derogował m.in. przepisy dotyczące udzielania ślubów i rozwodów przez rabina w odniesieniu do członków Żydowskiego Związku Religijnego³². Nie stosowano jednak w Polsce w latach 1945-1989 tych unormowań, albowiem 6 lutego 1945 r. Minister Administracji Publicznej wydał swój kuriozalny z punktu widzenia prawnego okólnik nr 3 (Dep. Wyzn. 911/45) o tymczasowym uregulowaniu spraw

³⁰ Zob. J. Sawicki, *Studia*, s. 163.

³¹ Dz. U. Nr 41, poz. 251, art. 36.

³² Dz. U. Nr 48, poz. 271, art. II, pkt 1.

wyznaniowych ludności żydowskiej³³, w którym nie przewidywano tworzenia żydowskich gmin wyznaniowych na podstawie aktu normatywnego o mocy ustawy – rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. Władze musiały zdawać sobie sprawę z braku podstaw prawnych dla takich działań, skoro – jak już wspomniano – kilka miesięcy później, tj. 25 września 1945 r., wydano dekret nowelizujący niestosowane wówczas rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej. Fakt uchylecia aktu prawnego o randze ustawy przez zwykły okólnik nie może być tłumaczony eksterminacyjną polityką w okresie II wojny światowej wobec ludności żydowskiej i ogromnym zmniejszeniem się liczby wyznawców religii mojżeszowej w Polsce³⁴.

Okólnik Ministra Administracji Publicznej poręczał swobodne wykonywanie praktyk religijnych i powoływał się na art. 111 Konstytucji marcowej, gwarantujący wolność sumienia i wyznania. Nie przewidywał jednak tworzenia żydowskich gmin wyznaniowych, tworząc w to miejsce żydowskie zrzeszenia religijne, służące organizowaniu, utrzymywaniu i wykonywaniu wszelkich praktyk i obrzędów, a także wychowania religijnego. Natomiast jako organ opiniodawczy służący celom religii i kultu powołana została Tymczasowa Naczelna Rada Religijna, której nie przysługiwały już uprawnienia korporacji publicznoprawnej. Na prośbę Naczelnej Rady Religijnej Minister Administracji Publicznej zezwolił³⁵ na zmianę nazwy z Żydowskiego Zrzeszenia Religijnego na Żydowską Kongregację Wyznaniową³⁶.

Taki stan przetrwał do czasu wejścia w życie dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach³⁷, który nakazał rejestrować związki religijne na podstawie unormowań

³³ Dz. Urz. MAP Nr 1, s. 21-22.

³⁴ Zob. W. Wysoczyński, *Prawo*, s. 341. Zob. także: Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, druk sejmowy nr 1622 z 4 kwietnia 1996 r., nie publ., s. 1.

³⁵ Pismo Ministra Administracji Publicznej z 21 czerwca 1946 r., L. dz. V. W. Nch. 2881/46, nie publ.

³⁶ Zob. W. Wysoczyński, *Prawo*, s. 341.

³⁷ Dz. U. Nr 45, poz. 335.

rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 27 października 1932 r. – Prawo o stowarzyszeniach³⁸. Po wejściu w życie tejże nowelizacji w dniach 9-10 sierpnia 1949 r. odbył się w Warszawie ogólnokrajowy Zjazd Delegatów Żydowskich Kongregacji Wyznaniowych, na którym powołano do życia Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w Polsce. Minister Administracji Publicznej pismem z 16 listopada 1949 r. przyjął ten fakt do wiadomości³⁹.

Pierwszy wpis do rejestru stowarzyszeń i związków wyznaniowych prowadzonego przez Urząd do Spraw Wyznań na podstawie wspomnianego dekretu i aktu wykonawczego do niego, jakim było rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z 6 sierpnia 1949 r. w sprawie wykonania dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach⁴⁰, nastąpił dopiero 19 czerwca 1961 r. na podstawie statutu Związku⁴¹. W dniu 28 grudnia 1966 r. Dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań wydał decyzję zatwierdzającą nowy statut Związku⁴².

Wykraczając nieco poza zakres niniejszych rozważań, należałoby dodać, iż kolejny wpis do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych – prowadzonego już na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁴³ oraz aktu wykonawczego do tej ustawy, jakim jest rozporządzenie Ministra-Kierownika Urzędu do Spraw Wyznań z 12 lipca 1989 r. w sprawie szczegółowych zasad i sposobu prowadzenia rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych⁴⁴ – nastąpił na podstawie decyzji Ministra-Szefa Urzędu Rady Ministrów z 11 stycznia 1990 r.⁴⁵ Od

³⁸ Dz. U. Nr 94, poz. 808.

³⁹ Zob. W. Wysoczański, *Prawo*, s. 341.

⁴⁰ Dz. U. Nr 47, poz. 358.

⁴¹ Zob. W. Wysoczański, *Prawo*, s. 342.

⁴² *Decyzja Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z 28 grudnia 1966 r., NK-8021/18/20/66*, w: W. Wysoczański, *Prawo*, s. 354. W tym samym zbiorze został opublikowany również zatwierdzony na mocy tej decyzji Statut Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (s. 343-353).

⁴³ Dz. U. Nr 29, poz. 155.

⁴⁴ Dz. U. Nr 46, poz. 249.

⁴⁵ Zob. Uzasadnienie do projektu ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich, s. 1.

10 maja 1997 r. ten związek religijny działa na podstawie ustawy z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej⁴⁶.

II. MUZUŁMAŃSKI ZWIĄZEK RELIGIJNY

Muzułmański Związek Religijny funkcjonował na ziemiach znajdujących się pod dwoma zaborami, a mianowicie: w byłym Cesarstwie Rosyjskim, w którym pozycja prawna tego związku religijnego była określona przez art. 1342-1415, t. XI *Zbioru praw i rozporządzeń Cesarstwa Rosyjskiego*, oraz w monarchii austro-węgierskiej – tu istniał jedynie obrządek haneficki tego wyznania, który uzyskał prawne uznanie na mocy ustawy z 15 lipca 1912 r. w sprawie uznania wyznawców islamu wedle obrządku hanefickiego za stowarzyszenie religijne⁴⁷. Ponieważ w Cesarstwie Rosyjskim mufti muzułmański, posiadający jurysdykcję na terytoriach położonych na zachód od Dniepru, rezydował w Symferopolu na Krymie, powstanie Polski spowodowało, iż wyznanie to pozbawione zostało władzy zwierzchniej. Aby uznać ten związek religijny na podstawie norm Konstytucji marcowej, należało także uczynić zadość art. 115, ust. 2 tego aktu, wymagającego porozumienia się z prawną reprezentacją związku religijnego. Polscy muzułmanie musieli zatem zorganizować się w Polsce w oddzielny związek religijny, niezależny od jakichkolwiek władz zewnętrznych, wyłonić reprezentację, która dopiero mogła porozumieć się z władzami państwa w celu uregulowania bytu prawnego swojego wyznania. Niezależnie od tego obowiązujące w Polsce przepisy wydane przez państwa zaborcze, regulujące status prawny tego związku religijnego, nie przystawały do ówczesnych warunków⁴⁸. W dniach 28-29 grudnia 1925 r. odbył się w Wilnie wszech-

⁴⁶ Dz. U. Nr 41, poz. 251, art. 37.

⁴⁷ Dziennik Ustaw państwa austriackiego, Nr 159.

⁴⁸ Zob. J. Sawicki, *Studia*, s. 181.

polski zjazd delegatów ludności muzułmańskiej. Wybrano muftiego⁴⁹, sprawującego zwierzchni nadzór nad muzułmańskimi sprawami duchowymi i reprezentującego ten związek religijny wobec organów państwa, a także powołano komisję prawniczą do przygotowania projektu organizacji wewnętrznej Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce.

Przyjęcie ustawy określającej pozycję prawną Muzułmańskiego Związku Religijnego nastąpiło dopiero 23 kwietnia 1936 r. Wówczas to Sejm RP uchwalił ustawę o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁰, która – po dokonaniu dwóch nowelizacji⁵¹ – obowiązuje aż do dnia dzisiejszego. Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w okresie międzywojennym został zatwierdzony na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁵².

Ze względu na zmianę granic Polski po II wojnie światowej, repatriację i ruch przesiedleńczy⁵³, co znacznie obniżyło liczbę wyznawców islamu w Polsce, także i obowiązujący Statut z 1936 r. nie odpowiadał warunkom faktycznym, w jakich znalazł się Muzułmański Związek Religijny. Obowiązujący do chwili obecnej nowy Statut, po uprzednim przyjęciu przez Wszechpolski Kongres Muzułmański, został zatwierdzony na mocy decyzji Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 29 lutego 1971 r.⁵⁴

⁴⁹ Wybór ten został przyjęty do wiadomości przez Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego na podstawie pisma z 1 marca 1926 r. (L. 1760/26, nie publ.).

⁵⁰ Dz. U. Nr 30, poz. 240.

⁵¹ Nowelizacje tej ustawy miały miejsce na mocy dwóch dekretów: z 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo małżeńskie (Dz. U. Nr 48, poz. 271) oraz z 25 września 1945 r. – Przepisy wprowadzające prawo o aktach stanu cywilnego (Dz. U. Nr 48, poz. 273). Nowelizacje dotyczyły wszystkich bez wyjątku funkcjonujących w Polsce związków religijnych.

⁵² Dz. U. Nr 72, poz. 517.

⁵³ Zob. W. Wysoczański, *Prawo*, s. 268.

⁵⁴ Zarówno sama decyzja (Nr NK-803/19/1/71), jak również zatwierdzony przez nią Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej został opublikowany w cytowanej tutaj pracy W. Wysoczańskiego (*Prawo*, s. 270-278).

Obecnie nie ma już muftiego. Naczelną władzą Związku jest Wszechpolski Kongres Muzułmański, a organem wykonawczym Najwyższe Kolegium Muzułmańskie. Na czele Kolegium stoi przewodniczący. Muzułmańskie gminy wyznaniowe reprezentowane są przez zarządy. Duchowni muzułmańscy – imam i muezzin – wybierani są przez ogólne zebranie członków gminy. Zarówno Muzułmański Związek Religijny jako całość, jak również poszczególne gminy wyznaniowe posiadają osobowość prawną i wynikające stąd prawa rzeczowe.

III. KARAIMSKI ZWIĄZEK RELIGIJNY

Przed uregulowaniem sytuacji prawnej Karaimskiego Związku Religijnego w II Rzeczypospolitej wierni tego wyznania zamieszkiwali tereny należące do dwóch dzielnic. W byłym Cesarstwie Rosyjskim położenie prawne związku regulowały normy ustawy o zarządzie karaimskich spraw duchownych⁵⁵. W Galicji natomiast jedyna wówczas gmina karaimska w Haliczu traktowana była przez austriacką administrację wyznaniową jako gmina żydowska o odmiennym zabarwieniu wyznaniowym i własnym statucie i stosowana była do niej ustawa z 21 marca 1890 r. o urządzeniu zewnętrznych stosunków prawnych izraelskiego społeczeństwa religijnego⁵⁶. Jednak wobec wejścia w życie cytowanego już rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej – z wyjątkiem województwa poznańskiego, pomorskiego i śląskiego – rozszerzono moc obowiązującą wspomnianego dekretu Naczelnika Państwa z 7 lutego 1919 r. o zmianach w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na terenie byłego Królestwa Kongresowego na województwo krakowskie, lwowskie,

⁵⁵ *Zbiór praw i rozporządzeń Cesarstwa Rosyjskiego*, t. XI, cz. I, art. 1261-1298.

⁵⁶ *Dziennik Ustaw państwa austriackiego*, Nr 57.

stanisławowskie i tarnopolskie⁵⁷. W odniesieniu do tych województw uchylona została austriacka ustawa z 21 marca 1890 r. oraz wszystkie przepisy wykonawcze, w tym także wydane na jej podstawie statuty gminne, co – jak już powiedziano – podkreśliło ówczesne orzecznictwo sądowe⁵⁸. Karaimska gmina wyznaniowa w Haliczu straciła zatem podstawę prawną swego istnienia, a w warunkach polskich nie podlegała przepisom odnoszącym się do Żydowskiego Związku Religijnego. Skutkiem tego w Galicji Karaimski Związek Religijny utracił status związku religijnego prawnie uznanego⁵⁹; na terenach należących wcześniej do Austro-Węgier i Prus ten związek religijny działał jedynie na mocy art. 111 Konstytucji marcowej.

Podobnie skomplikowana była pozycja prawna Karaimskiego Związku Religijnego na terenach dawnego Cesarstwa Rosyjskiego. Chociaż działał tam – jak już wspomniano – na mocy ustawy o zarządzie karaimskich spraw duchownych⁶⁰, to jednak karaimskie hachanaty znajdowały się w Eupatorii na Krymie⁶¹ oraz w Trokach (województwo wileńskie) w granicach Polski. Hachanat trocki był jednak nieobsadzony. Należało więc to zrobić i utworzyć w ten sposób samostne zwierzchnictwo duchowe dla karaimów polskich⁶². Analogicznie jak w przypadku Muzułmańskiego Związku Religijnego, także i tutaj wydanie polskiej „ustawy karaimskiej” uzależnione było od zorganizowania się karaimów w Polsce w oddzielny związek religijny, niezależny od jakichkolwiek władz zewnętrznych, i wyłonienia swojej reprezentacji. W 1927 r. zwołany zatem został wszechpolski zjazd delegatów ludności karaimskiej, który wybrał hachana. Wybór ten

⁵⁷ Dz. U. Nr 91, poz. 818, art. 1.

⁵⁸ Zob. Teza II do wyroku Najwyższego Trybunału Administracyjnego z 20 listopada 1936 r. Zob. przyp. 14.

⁵⁹ Zob. W. Abraham, *Konstytucja a stosunki wyznaniowe i Kościół*, Kraków 1922, s. 119; M. von Hussarek, *Grundriss des Staatskirchenrechts*, Leipzig 1908², s. 13.

⁶⁰ *Zbiór praw i rozporządzeń Cesarstwa Rosyjskiego*, t. XI, cz. I, art. 1261-1298.

⁶¹ Zob. J. Sawicki, *Studia*, s. 199. Grelewski (*Wyznania protestanckie*, s. 102) za siedzibę hachanatu uznawał Symferopol na Krymie.

⁶² Podają to: J. Sawicki, *Studia*, s. 199; S. Grelewski, *Wyznania protestanckie*, s. 102.

został zatwierdzony przez Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego⁶³. Jego ingres odbył się 11 września 1928 r. w Wilnie⁶⁴.

Uregulowanie sytuacji prawnej karaimów polskich nastąpiło na podstawie ustawy z 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁶⁵. Ustawa ta obowiązuje do dnia dzisiejszego. Z kolei w latach 1936-1989 Statut Karaimskiego Związku Religijnego zmieniał się dwukrotnie. Pierwszy statut został uznany na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z 26 sierpnia 1936 r. o uznaniu Statutu Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej⁶⁶, drugi statut zaś – dostosowujący organizację Karaimskiego Związku Religijnego do zmienionych po wojnie warunków i potrzeb społeczności karaimskiej – uznany został przez Ministra-Kierownika Urzędu do Spraw Wyznań dopiero w 1974 r. i obowiązuje do dzisiaj⁶⁷.

Z uwagi na niewielką liczebnie społeczność karaimów polskich (w 1935 r. liczbę wyznawców tej religii szacowano na 900-1000 osób⁶⁸, według zaś stanu z 31 grudnia 1995 r. – około 180 wiernych⁶⁹) ustawa z 21 kwietnia 1936 r. uznaje osobowość prawną Karaimskiego Związku Religijnego jako całości⁷⁰, nie przewiduje natomiast osobowości prawnej przynależnej poszczególnym gminom wyznaniowym.

Najwyższą władzą Karaimskiego Związku Religijnego jest Krajowy Zjazd Delegatów Dżymatów (skupisk), którego organem wykonawczym jest zarząd. Na czele zarządu stoi przewodniczący. Duchownymi karaimskimi są hachan, hazzan, ochuwczu, pełniący swe funkcje z wyboru. Dla zaspokojenia potrzeb religijnych istnieją dży-

⁶³ Decyzja Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 10 listopada 1927 r., L. 7326/27, nie publ.

⁶⁴ Zob. J. Sawicki, *Studia*, s. 199.

⁶⁵ Dz. U. Nr 30, poz. 241.

⁶⁶ Dz. U. Nr 72, poz. 518.

⁶⁷ Zob. <http://www.konta.plo.pl/hektor/koscioly/karaimski.html>.

⁶⁸ Zob. *Karaimi*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1987, s. 272-273.

⁶⁹ Zob. http://republika.pl/a_mielczarek/mniej/index.htm.

⁷⁰ Dz. U. Nr 30, poz. 241, art. 21, ust. 1.

maty, tj. karaimskie gminy wyznaniowe, których według stanu z dnia 31 maja 1981 r. było zaledwie cztery⁷¹.

ZAKOŃCZENIE

Większość związków religijnych funkcjonujących w Polsce powojennej, których uznanie oraz byt prawny wynikał z aktów normatywnych o mocy ustawy, uzyskało swój status prawny na mocy przepisów wydanych w okresie międzywojennym. Tak właśnie było z omawianymi tutaj trzema związkami religijnymi. Z technicznego punktu widzenia samo uznanie związku religijnego wcale nie musi zakładać uznania ich osobowości prawnej⁷², ale już w okresie międzywojennym przykładano szczególną uwagę do tego zagadnienia⁷³.

Status prawny tych trzech związków religijnych wynikał z przepisów wydanych przez ustawodawcę w okresie międzywojennym. W tym czasie państwo polskie dostosowywało swoje ustawodawstwo do zmienionych po I wojnie światowej – i kształtujących się w okresie międzywojennym – stosunków polityczno-społecznych w dziedzinie wyznaniowej. Tak właśnie było z uznaniem Żydowskiego Związku Religijnego: rozporządzenie niemieckich władz okupacyjnych z 1 listopada 1916 r. było sukcesywnie rozciągane na cały obszar Rzeczypospolitej. Podobnie również uznanie Muzułmańskiego Związku Religijnego i Karaimskiego Związku Religijnego w celu wypełnienia przesłanek konstytucyjnych mogło nastąpić dopiero po zorganizowaniu się tych konfesji w niezależne organizacyjnie od władz zewnętrznych związki religijne. Zaskutkowało to uchwaleniem 21 kwietnia 1936 r. dwóch ustaw regulujących ich pozycję prawną. Zauważyć

⁷¹ Zob. *Rocznik statystyczny GUS*, Warszawa 1981, s. 33.

⁷² Zob. J. Dziobek-Romański, *Problem osobowości prawnej Kościoła katolickiego*, s. 37-39.

⁷³ Zob. W. Wysoczański, *Prawo*, s. 12; H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe. Problematyka prawna wolności sumienia w PRL*, Warszawa 1962, s. 21; W. Komarnicki, *Polskie prawo polityczne*, Warszawa 1922, s. 380nn.

należy dbałość władz państwowych o to, by sytuacja każdego z omawianych trzech związków religijnych odpowiadała istniejącej wówczas sytuacji społecznej i terytorialnej na ziemiach polskich. Wszystkie omówione tutaj akty prawne sukcesywnie derogowały przepisy wydane przez państwa zaborcze, co wymagało czasu. Fakt zaś obowiązywania tych przepisów na terytorium województwa śląskiego wynikał z przepisów prawa międzynarodowego.

Po II wojnie światowej zasadniczo zmieniły się granice Polski. Część obszarów należących wcześniej do Polski przyłączono do Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, w polskich rękach natomiast znalazły się ziemie wchodzące w skład Rzeszy Niemieckiej. Wspomniane tutaj ustawodawstwo przedwojenne dostosowane było do Polski w granicach sprzed 1939 r., w związku z czym nie przystawało do nowych warunków. W istocie zażen z omówionych w tym artykule związków religijnych nie posiadał organizacji dostosowanej do powojennego terytorium Polski. Wspomniane zmiany ustawodawcze nie miały tego faktu na celu. Zauważyć należy tutaj, iż zarówno w odniesieniu do Muzułmańskiego Związku Religijnego, jak i Karaimskiego Związku Religijnego takie prowizorium prawne trwa do dnia dzisiejszego. Sytuację prawną Żydowskiego Związku Religijnego ponownie uregulowano w 1997 r.⁷⁴ Do tego czasu teoretycznie obowiązywały normy rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 14 października 1927 r., teoretycznie, gdyż pomimo ich formalnej obowiązywalności, w 1945 r. Minister Administracji Publicznej wydał okólnik o tymczasowym uregulowaniu spraw wyznaniowych ludności żydowskiej⁷⁵. Owa „tymczasowość” trwała aż do dnia 19 czerwca 1961 r., kiedy to dokonano pierwszego wpisu Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w Polsce do rejestru stowarzyszeń i związków wyznaniowych prowadzonego w trybie przepisów prawa o stowarzyszeniach. Ponadto, co już zostało wcześniej wspomniane, okólnik Ministra Administracji Publicznej nie stanowił aktu

⁷⁴ Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 41, poz. 251.

⁷⁵ Okólnik nr 3 Ministra Administracji Publicznej z 6 lutego 1945 r. (Dep. Wyzn. 911/45), Dz. Urz. MAP Nr 1, s. 21-22.

wyższego rządu w przeciwieństwie do normatyw rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 14 października 1927 r., a więc nie mógł być normą je uchylającą. Jednoznacznie świadczy to o manipulowaniu przez ówczesne władze przepisami prawa i ich zamierzonej ignorancji.

PIOTR ZAKRZEWSKI

KONCEPCJE STOSUNKÓW MAJĄTKOWYCH W PRAWIE POLSKIM

WPROWADZENIE

1. WŁASNOŚĆ W ŚWIETLE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Nauka społeczna Kościoła poświęcała wiele uwagi zagadnieniom własności. Przywołanie jej w tym miejscu pozwoli nam w szerszej perspektywie spojrzeć na problematykę własności. Analizie zostaną poddane encykliki papieskie.

Po raz pierwszy problematyka własności została poruszona w encyklice *Rerum novarum* (1891 r.) Leona XIII. Encyklika została wydana w okresie radykalnych przemian społecznych i gospodarczych. Zwrócono w niej uwagę na istniejący już wówczas konflikt między kapitałem a pracą. Podkreślono też znaczenie godności pracy. „Ani sprawiedliwość, ani uczucie ludzkości nie pozwalają wymagać takiej pracy, by umysł tępał od zbytniego trudu, a ciało upadało od zmęczenia”. Z drugiej strony zaznaczono potrzebę istnienia własności prywatnej. „Prawo do własności prywatnej ma charakter naturalny. Prawo to powinno być chronione przez państwo”. Uznano jednak, że prawo własności nie jest wartością absolutną. Problematyka własności znalazła odzwierciedlenie również w encyklice *Quadragesimo anno* (1931 r.) Piusa XI. Zaakcentowano w niej m.in., że „prawo własności prywatnej przez naturę, czyli samego Stwórcę ludziom jest dane, na pożytek jednostki i ich rodzin, z drugiej zaś strony, aby za pomocą tej

instytucji owe dobra materialne, które Stwórca dla całej rodziny ludzkiej przeznaczył temu ich celowi rzeczywiście służyły”. Przestrzegano przed dwiema skrajnościami. Przed tzw. indywidualizmem, w który popada się poprzez zaprzeczenie lub osłabienie społecznego lub publicznego prawa własności, i przed kolektywizmem, do którego się zmierza, odrzucając lub osłabiając indywidualny i prywatny charakter własności. Naturalne prawo do posiadania własności i do przekazania jej drogą spadku musi pozostać nietykalne, a państwo nie może tego prawa niweczyć¹. W encyklice *Mater et Magistra* (1961 r.) Jana XXIII zaznaczony został prymat własności prywatnej. Podkreślono w niej, iż prawo prywatnej własności zawsze obowiązuje, gdyż jest zawarte w prawie naturalnym, które uczy, że poszczególni ludzie są wcześniejsi od społeczności państwowej. Bezcelowe by zresztą było prawo ludzi prywatnych do wolnego działania w dziedzinie gospodarczej, gdyby się im równocześnie odmawiało prawa do wolnego wyboru i użycia rzeczy niezbędnych do korzystania z niego. Zaznaczono również, iż systemy nieuznające własności prywatnej najczęściej również nie gwarantują przestrzegania innych praw podstawowych człowieka. Zaakcentowano także funkcję społeczną własności i potrzebę jej upowszechniania. Należy zabiegać usilnie o to, aby z prawa własności mogły korzystać wszelkie warstwy społeczne. Polityka państwa powinna być tak prowadzona, aby ułatwić jak najszerszy dostęp do prywatnego posiadania trwałych dóbr konsumpcyjnych, np. domu mieszkalnego, narzędzi pracy, udziałów pieniężnych w średnich czy wielkich przedsiębiorstwach². W encyklice *Populorum progressio* (1967 r.) Pawła VI również poruszono zagadnienia własności. Zwrócono zwłaszcza uwagę na to, iż ziemia została stworzona po to, by dostarczać każdemu środków do utrzymania oraz narzędzi służących do jego postępu. Każdemu człowiekowi przysługuje znalezienie w niej tego, co jest mu niezbędne. Podkreślono, iż wszystkie inne prawa, w tym prawo własności i wolnego handlu, zostały temu prawu pod-

¹ Cyt. za: A. Stełmachowski, *Zarys teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1998, s. 206.

² Cyt. za: M. Zdyb, *Publiczne prawo gospodarcze*, Kraków–Lublin 1997, s. 439-440.

porządkowane. Zaznaczono ponadto, że własność prywatna nie stanowi dla nikogo prawa bezwarunkowego ani absolutnego. Dlatego też stwierdzono, że dobro wspólne wymaga niekiedy wywłaszczenia, a mianowicie, gdy pewna własność – ze względu na swoje rozmiary, na niski stopień wykorzystania, na nędzę, jaka wynika z tego dla ludności, na poważne szkody wyrządzone interesom kraju – stanowi przeszkodę dla zbiorowego dobrobytu³. W encyklice *Laborem exercens* (1981 r.) Jana Pawła II podkreślona została zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem, jak też rola i znaczenie cnoty pracowitości. Praca pozostaje w związku z własnością, człowiek zaś poprzez pracę przyswaja sobie zasoby. Czyni to przez pracę i dla pracy. Zaznaczono również, iż tradycja chrześcijańska nigdy nie traktowała prawa własności jako absolutnej i nienaruszalnej zasady. Ukazano także, iż nie wystarczy odebrać środki produkcji, kapitału z rąk właścicieli prywatnych, aby można było mówić o uspołecznieniu. Środki produkcji są zarządzane przez określone grupy ludzi. Ta grupa zarządzająca i dysponująca może wywiązać się ze swoich zadań w sposób zadowalający z punktu widzenia prymatu władzy, ale może te zadania spełniać źle, broniąc równocześnie dla siebie monopolu zarządzania i dysponowania środkami produkcji, nie cofając się przed naruszeniem zasadniczych praw człowieka⁴. Problematyka własności została również poruszona przez Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus* (1991 r.). Została w niej przypomniana prawda, iż Kościół bronił i broni aż po dzień dzisiejszy własności prywatnej, ale posiadanie dóbr nie może być traktowane jako prawo absolutne. Własność prywatna jest konieczna, godziwa, lecz zarazem obciążona ograniczeniami. Dobra ziemi pochodzą od Boga. To stanowi uzasadnienie ograniczenia dóbr ziemskich. Przewłaszczenie ziemi dokonuje się poprzez pracę. Tu właśnie leży początek własności indywidualnej. W naszych czasach wzrasta rola pracy ludzkiej jako czynnika wytwarzającego dobra niematerialne i materialne. Coraz większą rolę odgrywa zdyscyplinowana i kreatywna praca ludzka, której istotną częścią jest zdolność do inicjatywy i przedsiębiorczości. Podkreślono również, iż wcześniej

³ Cyt. za: A. Stelmachowski, *Zarys teorii*, s. 205.

⁴ Tamże, s. 206.

czynnikiem produkcji była praca, potem kapitał, teraz jest nim sam człowiek i jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolność do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi. Zaznaczono, iż nie wszyscy są w ten proces włączeni. System gospodarczy państwa nie może być takim, w którym dominuje kapitał. Nie może być to również system socjalistyczny, który jest kapitalizmem państwowym. Potrzebne jest społeczeństwo, w którym istnieją wolność pracy, przedsiębiorczość. Zaspokajane winny być potrzeby całego społeczeństwa. Zysk jest wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa, lecz nie to jest najważniejsze. Celem przedsiębiorstwa nie jest wytworzenie zysku, ale wspólnota tworzących je ludzi, która służy społeczeństwu. Dochodzą tu do głosu czynniki ludzkie i moralne⁵. Pragnienie, by żyć lepiej, nie jest niczym złym. Ale błędny jest styl życia, który stawia wyżej dążenie do tego, by mieć niż być⁶. Jan Paweł II opowiada się za systemem ekonomicznym, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki, wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej. Jest przeciwnikiem takiego kapitalizmu, pod którym rozumie się wolność nieujętą w ramy systemu prawnego. Zaznacza również, iż Kościół nie proponuje żadnych modeli gospodarczych, ale ofiaruje idee swojej nauki społecznej. W encyklice podkreślono też znaczenie własności prywatnej. Człowiek pozbawiony wszystkiego, co mógłby nazywać swoim oraz możliwości zarobienia na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę. Własność prywatna jest konieczna, aby człowiek mógł rozwijać się w wolności i podejmować inicjatywę, aby w swoich decyzjach nie był zależny od innych, również od jakiegokolwiek gremium⁷. Dalej twierdzi się zasadnie, że własność prywatna nie jest prawem absolutnym. Własność środków produkcji również w przemyśle jest usprawiedliwiona, jeżeli służy użytecznej pracy. Jest rzeczą niesłuszną, je-

⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 41.

⁶ Tamże, s. 43.

⁷ Tamże, s. 20.

żeli używa się jej nieodpowiednio lub nawet w celu ucisku, niedopuszczalnego wykorzystania, spekulacji i niszczenia solidarności świata pracy⁸. Własność taka nie ma usprawiedliwienia i w obliczu Boga, i ludzi – jest nadużyciem.

2. POJĘCIE MAJĄTKU, MIENIA, WŁASNOŚCI

W doktrynie wyróżnia się wąskie i szerokie znaczenie terminu „majątek”⁹. W tym drugim przypadku termin ten oznacza prawa i obowiązki majątkowe danej osoby¹⁰. W szerokim zatem rozumieniu majątek to aktywa i pasywa. W wąskim ujęciu terminem „majątek” posługujemy się jedynie dla określenia praw majątkowych przysługujących danemu podmiotowi¹¹. W tym ujęciu obowiązki nie składają się na pojęcie majątku, lecz ciążą na nim. Zatem w wąskim rozumieniu majątek to tylko aktywa należące do danej osoby. Ustalenie wysokości majątku nie mówi nam jeszcze nic o sytuacji ekonomicznej danej osoby. Dopiero poznanie wszystkich obowiązków ciążących na majątku pozwala określić sytuację ekonomiczną podmiotu.

Składnikiem majątku są prawa majątkowe. W piśmiennictwie twierdzi się, że prawa majątkowe to takie, które służą realizacji inte-

⁸ Tamże, s. 50.

⁹ Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1997³, s. 128; A. Dyoniak, *Pojęcie majątku w prawie cywilnym*, „Państwo i Prawo”, 1985, nr 11-12, s. 119-120, 123; S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego*, t. I, *Część ogólna*, red. W. Czachórski (red. tomu S. Grzybowski), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 455nn.; E. Łętowska, *Podstawy prawa cywilnego*, Warszawa 1993, s. 168; M. Bednarek, *Mienie. Komentarz do art. 44-55³ kodeksu cywilnego*, Kraków 1997, s. 30; B. Ziemianin, *Prawo cywilne. Część ogólna*, Poznań 2002, s. 152.

¹⁰ Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 128; M. Bednarek, *Mienie*, s. 30; E. Łętowska, *Podstawy prawa cywilnego*, s. 168; S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego*, t. I, s. 455; A. Dyoniak, *Pojęcie majątku*, s. 122; B. Ziemianin, *Prawo cywilne*, s. 152.

¹¹ Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 128; M. Bednarek, *Mienie*, s. 30; E. Łętowska, *Podstawy prawa cywilnego*, s. 168; S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego*, t. I, s. 455; A. Dyoniak, *Pojęcie majątku*, s. 120, 122; B. Ziemianin, *Prawo cywilne*, s. 152.

resu majątkowego¹². Cechą tych praw jest wartość pieniężna (wymierna, użytkowa)¹³. W doktrynie prawa cywilnego dominuje pogląd, według którego termin „majątek” należy używać w wąskim znaczeniu¹⁴.

Majątek jest wielkością płynną. Zmienia się przez to, że jedne prawa wygasają, inne powstają¹⁵. Zmienia się przez to nie tylko jego skład, ale i wysokość. Tego typu zmiany nie wpływają na identyczność majątku, ta bowiem jest wyznaczana przez identyczność podmiotu¹⁶. Jeżeli zatem zmieniły się skład i wysokość majątku, ale nie zmienił się podmiot, to ciągle mamy do czynienia z tym samym majątkiem. Podmiot posiada tylko jeden majątek. Od tej zasady nie ma wyjątków.

Kodeks cywilny posługuje się również terminem „mienie”. Mieniem jest własność i inne prawa majątkowe (art. 44 k.c.). W ujęciu ekonomicznym mienie to aktywa. Termin „mienie” odnosi się zawsze do aktywów, nigdy zaś do obowiązków. Można się posłużyć tym pojęciem, nie odnosząc go do określonej osoby¹⁷. Jednakże również sformułowanie, że mienie przysługuje określonemu podmiotowi, jest poprawne. Mienie ma to samo znaczenie co prawa majątkowe¹⁸. Termin „mienie” jest synonimem terminu „majątek” w znaczeniu węższym.

¹² Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 128; podobnie: A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 1996, s. 128; E. Łętowska, *Podstawy prawa cywilnego*, s. 152-153; B. Ziemiannin, *Prawo cywilne*, s. 55.

¹³ A. Dyoniak, *Pojęcie majątku*, s. 123.

¹⁴ S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego*, t. I, s. 455; Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 105; B. Ziemiannin, *Prawo cywilne*, s. 152.

¹⁵ R. Longchamps de Berier, *Majątek*, w: *Encyklopedia podręczna prawa prywatnego*, red. F. Zoll, J. Wasilkowski, Warszawa 1936, s. 729; zob. też: A. Dyoniak, *Pojęcie majątku*, s. 123.

¹⁶ R. Longchamps de Berier, *Majątek*, s. 729; zob. też: A. Dyoniak, *Pojęcie majątku*, s. 124, A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne*, s. 234; S. Grzybowski, w: *System prawa cywilnego*, t. I, s. 454, 456; J. Petranik, *Podział spółdzielni w świetle prawa polskiego*, Lublin 1997, s. 82-83.

¹⁷ Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 130; B. Ziemiannin, *Prawo cywilne*, s. 154.

¹⁸ Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 130.

Na płaszczyźnie prawnej wyróżnia się pojęcie prawa własności. Oznacza ono prawo podmiotowe o charakterze bezwzględnym, mające za przedmiot rzecz o treści określonej w art. 140 k.c.¹⁹ Pojęcie własności jednakże używane jest również na oznaczenie ogółu praw majątkowych o charakterze bezwzględnym i względnym²⁰. W tym ujęciu własność jest synonimem mienia. Termin „własność” w takim znaczeniu używany jest w konstytucjach i umowach międzynarodowych. Konstytucja RP z 1997 r. używa tego terminu w dwóch znaczeniach – jako synonimu mienia (art. 20, 21) oraz jako składnika mienia, czyli jednego z praw podmiotowych²¹. Termin „własność” w tym znaczeniu jest także używany w piśmiennictwie wtedy, kiedy dokonuje się charakterystyki stosunków majątkowych istniejących w państwie. Mówi się wtedy o stratyfikacji, zróżnicowaniu czy w końcu koncepcjach własności. W takim też ujęciu będziemy używali tego terminu poniżej.

I. KONCEPCJA PODZIAŁÓW WŁASNOŚCI W OKRESIE PRL

W tym miejscu należy się odnieść do zagadnienia podziałów własności istniejących w prawie polskim w okresie PRL. Zabieg taki jest konieczny, gdyż bez odniesienia się do istniejących wtedy podziałów własności trudno byłoby zrozumieć przemiany własnościowe, jakie zaszły w ostatnich dwunastu latach w Polsce, oraz przedstawić aktualny stan prawny w tej dziedzinie.

¹⁹ Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 18; M. Bednarek, *Mienie*, s. 27; J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe*, red. K. Stefaniuk, Warszawa 2000⁹, s. 42; E. Gniewek, *Prawo rzeczowe*, Warszawa 1997, s. 26; por. S. Wójcik, *Problem pojęcia „własność prywatna” w III Rzeczypospolitej*, „Rejent”, 1991, nr 7-8, s. 23nn. Odnośnie do znaczenia terminu „własność” w dawniejszym piśmiennictwie zob.: J. Wasilkowski, w: *System prawa cywilnego*, t. II, *Prawo własności i inne prawa rzeczowe*, red. W. Czachórski (red. tomu J. Ignatowicz), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 56-93.

²⁰ M. Bednarek, *Mienie*, s. 27; J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe* (2000), s. 43; E. Gniewek, *Prawo rzeczowe*, s. 26-27.

²¹ Zob. M. Bednarek, *Mienie*, s. 28.

Po wojnie, w ślad za wprowadzonymi zmianami politycznymi, zaczęto stopniowo dokonywać zmian w systemie prawnym. Jeżeli chodzi o interesujący nas aspekt przekształceń, to jeszcze w dekreście z 11 października 1946 r. – Prawo rzeczowe²² nie dokonano zróżnicowania własności. Uczyniono to natomiast w Konstytucji PRL z 1952 r., do której wprowadzono pojęcie własności społecznej, indywidualnej i osobistej. Wspomniany podział został przyjęty do kodeksu cywilnego z 1964 r. Podział ten opierał się na ideologii marksistowskiej i obowiązywał aż do zmian, które zaszły po 1989 r.

Zróżnicowanie własności w okresie PRL²³ zostało przeprowadzone na podstawie dwóch kryteriów: rodzaju dóbr będących przedmiotem własności oraz podmiotu, któremu to dobro przysługiwało. Jeżeli chodzi o pierwsze kryterium, to podstawowe znaczenie miało to, czy przedmiot własności był środkiem produkcji czy konsumpcji. Jeżeli chodzi o drugie kryterium, to badano, czy podmiotem własności jest jednostka, grupa społeczna, czy ogół społeczeństwa. Na podstawie wspomnianych kryteriów wyróżniono typy i formy własności. Wyszczególniono zatem typ własności społecznej, obejmującej formę własności państwowej i formę własności organizacji ludu pracującego, oraz typ własności indywidualnej, na którą składała się własność drobnotowarowa i tzw. forma własności kapitalistycznej. Wyróżniono również własność osobistą jako szczególną formę własności. Podkreślano, że forma własności państwowej jest własnością całego społeczeństwa.

²² Dz. U. Nr 57, poz. 319.

²³ Zob. m.in.: J. Wasilkowski (referent główny), A. Chełmoński, K. Przybyłowski, S. Szer, J. Topiński, *Własność społeczna w świetle Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (problematyka cywilno-prawna)*, „Państwo i Prawo”, 1953, nr 8-9, s. 197nn.; J. Wasilkowski, A. Chełmoński, K. Przybyłowski, S. Szer, J. Topiński, *Własność społeczna w świetle Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Część druga*, „Państwo i Prawo”, 1953, nr 10, s. 407nn.; S. Breyer, J. Ignatowicz, K. Lipiński, M. Piekarski, J. Pietrzykowski, W. Świącicki, *Prawo cywilne z orzecznictwem, literaturą i przepisami związkowymi*, red. W. Świącicki, t. II, Warszawa 1958, s. 52nn.; J. Wasilkowski, *Zarys prawa rzeczowego*, Warszawa 1963, s. 35nn.; J. Wasilkowski, w: *System prawa cywilnego*, t. II, s. 45nn.; S. Grzybowski, *Prawo cywilne. Zarys prawa rzeczowego*, Warszawa 1989, s. 14nn.; S. Wójcik, w: S. Grzybowski, J. Skąpski, S. Wójcik, *Zarys prawa cywilnego*, Warszawa, 1988, s. 319nn.

Przedmiot tej własności był ujmowany bardzo szeroko i obejmował złoża kopalin, wody, lasy, banki oraz przemysł. Własność organizacji ludu pracującego, wśród której najważniejszą rolę odgrywała własność spółdzielcza, miała służyć grupie ludzi. Przedmiotem tej własności były dobra potrzebne spółdzielni do realizacji jej zadań. Na formę własności drobnotowarowej składała się własność gospodarstwa rolnego i zakładów rzemieślniczych. Z własnością kapitalistyczną spotykaliśmy się w tych rzadkich wówczas przypadkach, gdy właściciel korzystał z pracy najemnej innych osób. Własność osobista mogła należeć tylko do osób fizycznych, jej przedmiotem mogły być dobra osobistego spożycia. Podkreślano wtedy, że własność społeczna powinna być rozwijana, własność indywidualna zaś miała zostać poddana procesowi uspołecznienia. Dokonywać się to miało poprzez upaństwowienie za pomocą nacjonalizacji lub w drodze uspołecznienia (uspółdzielczenia)²⁴. Własność państwowa miała charakter dominujący. Natomiast uspołdzielczenie traktowano jako środek służący upaństwowieniu. Należy zaznaczyć, że to zróżnicowanie własności pociągało za sobą również stosowanie odrębnych reżimów prawnych w odniesieniu do poszczególnych form i typów własności. Największy „sukces” osiągnięto, gdy chodzi o tworzenie różnego zakresu ochrony własności zależnie od jej form i typów. Ale zmierzano też do zróżnicowania treści i sposobu wykonywania własności²⁵. Należy zaznaczyć, że wspomniany podział nie był jasny i czytelny.

W Polsce ten stan prawny obowiązywał do momentu wprowadzenia w życie ustawy konstytucyjnej z 29 grudnia 1989 r. o zmianie Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej²⁶. Równocześnie weszła w życie ustawa z 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny²⁷, która uchyliła przepisy będące podstawą omówionych powyżej podziałów własności.

²⁴ Por. A. Stelmachowski, *Zarys teorii*, s. 183; T. Dybowski, *Własność w przepisach konstytucyjnych wedle stanu obowiązywania w 1996 roku*, w: *Konstytucja i gwarancje jej przestrzegania. Księga pamiątkowa ku czci prof. Janiny Zakrzewskiej*, red. J. Trzeciński, A. Jankiewicz, Warszawa 1996, s. 305.

²⁵ M. Bednarek, *Przemiany własności w Polsce. Podstawowe koncepcje i konstrukcje normatywne*, Warszawa 1994, s. 36nn.

²⁶ Dz. U. Nr 75, poz. 44.

II. KONCEPCJE PODZIAŁU WŁASNOŚCI PREZENTOWANE W LATACH 1989-1997

Zamknięcie rozpatrywanej problematyki w tych ramach czasowych daje się uzasadnić tym, że od 1989 r. zaczęły wchodzić w życie akty prawne usuwające istniejące wcześniej podziały własności, a w 1997 r. weszła w życie nowa Konstytucja, która również odnosiła się do problematyki własności, tworząc nowy stan prawny.

Uchylenie poprzednio obowiązujących przepisów dotyczących stratyfikacji własności stworzyło pustkę, gdy chodzi o koncepcję własności. Opierając się na istniejących szczątkowych regulacjach prawnych, doktryna prawa podjęła próbę wypracowania koncepcji stosunków własnościowych w Polsce. Przede wszystkim rozważano, czy dokonane dotychczas zmiany prawne uzasadniają twierdzenie o istnieniu jednego modelu własności prywatnej. Wobec tego poglądu podniesiony został jednak zarzut, że nie wiadomo, co należy rozumieć pod pojęciem własności prywatnej²⁸. Powoływano się na to, że nie jest już możliwe ani zasadne posługiwanie się jednolitym pojęciem własności. Dekompozycja prawa własności stała się bowiem faktem²⁹. W konsekwencji uznano, że zmiany sprowadzały się tylko do tego, iż przywrócone zostało jednolite pojęcie własności, jeżeli chodzi o jej ochronę. Każda własność miała być tak samo chroniona³⁰. Twierdzono zatem, że ustawodawca nie zrezygnował z zamiaru zróżnicowania własności. Podstawę do tego poglądu miały stanowić pozostawione w mocy przepisy Konstytucji z 1952 r. (art. 7, art. 70, ust. 3, art. 90). Najbardziej charakterystyczne jest tu stanowisko zakładające, że ustawodawca pragnął podtrzymać istniejący w PRL stan rzeczy, jeżeli chodzi o podziały własności, ale w zmodyfikowanej formie³¹. Utrzymywano, że celem zmian nie było wprowadzenie jed-

²⁸ M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 82.

²⁹ W. Pańko, *O prawie własności i jego współczesnych funkcjach*, Katowice 1984, s. 98; M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 82-83.

³⁰ Taki pogląd panował również w orzecznictwie. Por. Orzeczenie SN z dnia 8 września 1992 r., III CZP 89/92, OSNCP 1993, nr 4, poz. 53.

³¹ M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 85, 96.

nolitej koncepcji własności, że dalej aktualny jest podział na normatywne typy własności dokonany na podstawie kryteriów podmiotowych i przedmiotowych³². Wyróżniano więc własność państwową, komunalną, osobistą i prywatną³³. Własność państwową stanowiła własność Skarbu Państwa i innych państwowych osób prawnych. Własnością komunalną była własność gminy i innych komunalnych osób prawnych, a własność osobista obejmowała środki konsumpcji. Z kolei własność prywatna (w tym spółdzielcza) stanowiła własność osób prawnych, własność obywateli, której przedmiotem nie były środki konsumpcji³⁴. Takie jednakże spojrzenie spotkało się ze słuszną i przekonującą krytyką. Podkreślano zwłaszcza, iż obowiązujące wówczas przepisy – będące podstawą normatywną takiego podziału własności – są typowym przykładem nakładania się starego prawa na nowe, co jest normalnym zjawiskiem w okresie przemian. Nie mogą one zatem stanowić podstaw do tworzenia podziałów własności. Zwracano również uwagę, że przyjęcie takich podziałów stanowi może groźbę powrotu do starego układu stosunków własnościowych³⁵. Zaproponowano przywrócenie podziału własności na własność publiczną i prywatną³⁶.

³² Tamże, s. 91, 96.

³³ M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 92nn.; S. Wójcik, *Problem pojęcia „własność prywatna”*, s. 21-22 (autor ostrzega jednak, że w przyszłości należy zrezygnować z wyróżniania własności osobistej); J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe*, Warszawa 1995⁶, s. 52; E. Skowrońska, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. K. Pietrzykowski, t. I, Warszawa 1997, s. 299. Odmiennie: Z. Niedbała, *Komentarz do znowelizowanego prawa spółdzielczego*, Poznań 1994, s. 12 (autor wyróżnia tylko własność państwową, komunalną i prywatną).

³⁴ M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 94. Podobnie ujmuję tę problematykę J. Ignatowicz (*Prawo rzeczowe*, (1995) s. 52).

³⁵ T. Dybowski, *Własność w przepisach konstytucyjnych*, s. 305-306; zob. też: E. Drozd (rec.), M. Bednarek, *Przemiany własności w Polsce. Podstawowe koncepcje i konstrukcje normatywne*, Warszawa 1994, „Kwartalnik Prawa Prywatnego”, 1995, nr 3, s. 461; A. Stelmachowski, *Zarys teorii*, s. 189-190.

³⁶ E. Drozd (rec.), M. Bednarek, *Przemiany własności*, s. 461; T. Dybowski, *Własność w przepisach konstytucyjnych*, s. 309-312 (autor opowiada się za potrzebą jednolitego podziału własności, ale dopuszcza podział na własność prywatną i publiczną).

III. KONCEPCJE STOSUNKÓW WŁASNOŚCIOWYCH NA TLE AKTUALNIE OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW

Przedstawienie podziałów własności znajdujących oparcie w obowiązujących przepisach prawnych nie jest proste. Obecnie polski system prawny znajduje się wciąż na etapie odchodzenia od prawa tworzonego w okresie obowiązywania systemu realnego socjalizmu. Budowa nowego porządku gospodarczego przebiega powoli i nie bez trudności. Wspomniany proces ma również wpływ na stosunki własnościowe. Trudno wobec tego o zgodność opinii. Na podstawie tworzonego i ciągle zmieniającego się stanu prawnego doktryna prawa próbuje przedstawić koncepcję stratyfikacji własności. Nie jest to zadanie łatwe. Trzeba bowiem uwzględnić wiele zagadnień i przydatność prezentowanych poglądów.

Rozważania rozpoczniemy od zbadania tych przepisów Konstytucji z 1997 r., które dotyczą własności. Przepisy te odgrywają tu doniosłą rolę, gdyż obecnie znajdują bezpośrednie zastosowanie (art. 8, ust. 2). Konstytucja poświęca problematyce własności wiele miejsca. Wspomina o niej w przepisach dotyczących zasad ustrojowych Rzeczypospolitej Polskiej (art. 20, 21) w rozdziale II poświęconym prawom i wolnościom jednostki (art. 64), a także w przepisach odnoszących się do samorządu terytorialnego i Skarbu Państwa (art. 218). Z przepisu art. 20 Konstytucji wynika, że społeczna gospodarka rynkowa stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej. Jednym z elementów, na których ma się wspierać, jest własność prywatna. Znaczenie użytego w przepisach Konstytucji pojęcia „własność prywatna” jest interpretowane bardzo różnie. Jako nietrafny należy jednak ocenić pogląd, wedle którego sformułowanie to pełni tylko rolę polityczno-aksjologiczną, mającą zaakcentować jedynie opozycję współczesnego ustawodawcy w stosunku do socjalistycznego sposobu zróżnicowania własności³⁷. Powszechnie podkreśla się natomiast w piśmiennictwie, że na własności prywatnej ma się opierać system stosunków własnościowych w Polsce. Przyjęcie

³⁷ M. Bednarek, *Mienie*, s. 40.

takich zapisów w Konstytucji nakłada na ustawodawcę konieczność dokonania przemian w zakresie stosunków własnościowych, a zwłaszcza dokonania prywatyzacji i reprivatyzacji³⁸. Ponadto trafne jest stwierdzenie, że przyjęte w Konstytucji zapisy określają zasady, które muszą być przestrzegane przy normowaniu problematyki własności przez zwykłego ustawodawcę i które powinny być brane pod uwagę jako dyrektywa systemowa przy interpretacji tychże unormowań³⁹. Obecnie obowiązujące przepisy Konstytucji nie różnicują własności z uwagi na jej przedmiot. Nie ma znaczenia, czy przedmiotem własności są środki konsumpcji, czy środki produkcji, dobra niematerialne, czy też nieruchomości. Nie ma również podstaw do tego, aby dokonywać klasyfikacji własności z uwagi na kryterium podmiotowe. W piśmiennictwie podkreśla się, że trudno podać powody przemawiające za takim rozwiązaniem oraz wskazać cel, któremu miałyby to służyć⁴⁰. Własność jest także chroniona w jednolity sposób. Stanowisko to znajduje potwierdzenie w art. 21 Konstytucji, który stanowi, że Rzeczpospolita chroni własność i prawo dziedziczenia.

Wyrażony został pogląd, że Konstytucja w swych postanowieniach daje podstawy do wyróżnienia własności prywatnej i publicznej (art. 20)⁴¹. Uważa się, że ten podział jest przez Konstytucję zaakceptowany, a to choćby z uwagi na potrzebę istnienia szczególnego reżimu prawnego, gdy chodzi o powstawanie, korzystanie i zbywanie własności publicznej. Stanowisko to należy ocenić jako trafne⁴². W mojej ocenie podstaw do wyróżnienia własności publicznej w przepisach Konstytucji dostarcza art. 163, który stwierdza, że samorząd terytorialny wykonuje zadania publiczne. Natomiast w art. 165, ust. 1 podkreśla się, że jednostkom samorządu terytorialnego przysługuje

³⁸ B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, Warszawa 1999, s. 194-195; L. Galiński, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 1998, s. 80.

³⁹ J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe* (2000), s. 44.

⁴⁰ B. Banaszak, *Prawo konstytucyjne*, s. 193.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. też: T. Dybowski, *Własność w przepisach konstytucyjnych*, s. 314. Autor jednak uważa, że wprowadzenie do Konstytucji zapisów przewidujących wyraźnie istnienie własności publicznej za przedwczesne mogłoby stanowić przeszkodę dla prywatyzacji, ale tego typu zapisy powinny się znaleźć w ustawach „zwykłych”.

własność i inne prawa majątkowe. Majątek jednostek samorządu terytorialnego przeznaczony do wykonywania zadań publicznych powinien być oceniany jako majątek publiczny.

W piśmiennictwie prawniczym, opierając się na ustawach „zwykłych”, również dokonuje się stratyfikacji własności. Między innymi przedstawione zostało stanowisko, wedle którego na gruncie obecnie obowiązującego prawa można mówić o trzech rodzajach własności – ogólnej kategorii własności oraz dwóch szczególnych rodzajach własności: własności państwowej, o której wspomina art. 44¹ k.c., i własności komunalnej⁴³. Jak się wydaje, zaproponowane kryterium podziału ma charakter podmiotowy. Twierdzi się bowiem, że własnością (mieniem) państwową jest własność Skarbu Państwa i innych państwowych osób prawnych (art. 44¹ k.c.). Własnością (mieniem) komunalnym jest własność gminy i innych komunalnych osób prawnych. Państwową lub komunalną osobą prawną jest taki podmiot, który realizuje interesy ekonomiczne państwa lub gminy. M. Bednarek przypuszcza, że wyróżnienie własności państwowej i komunalnej było podyktowane chęcią poddania ich szczególnemu reżimowi prawnemu co najmniej w sferze gwarancji ochronnych. Autorka konstatuje, że taka odmienna regulacja przesądza o nadaniu wyróżnionym kategoriom szczególnej pozycji prawnej wobec własności w ogóle. Zaznacza również, że ta ostatnia forma własności ma znaczenie zasadnicze, pozostałe zaś dwie (państwowa i komunalna) mają charakter wyjątkowy. W razie wątpliwości więc, czy zasadne jest zakwalifikowanie danej własności jako państwowej lub komunalnej, powinna być ona potraktowana jako własność w ogóle. Przedstawiona koncepcja nie wydaje się wszakże trafna. Zgodzić się należy z tym, że art. 44¹ k.c. wspomina o mieniu państwowym, ale wątpliwe jest, czy uzasadnia to przeprowadzenie takiego zróżnicowania własności, jakie zostało dokonane powyżej. Autorka nie odnosi się w ogóle do zagadnienia, które można ująć w pytanie: czym różni się ogólna kategoria własności od własności państwowej i komunalnej?

Inny pogląd zaprezentowany w piśmiennictwie opiera się na założeniu, że istnieje jednolite cywilistyczne pojęcie własności, tzn.

⁴³ M. Bednarek, *Mienie*, s. 40-42.

własności w znaczeniu art. 140 k.c.⁴⁴ Rodzaje własności zostają wyróżnione w zależności od przyjętego kryterium. Można więc wyróżnić własność prywatną, państwową i jednostek samorządu terytorialnego. Podstawą wyodrębnienia są funkcje, które własność spełnia, i sposób zarządzania. S. Rudnicki podkreśla, że własność państwowa i jednostek samorządu terytorialnego poddana jest szczegółowej regulacji przepisami, mającymi charakter norm prawa publicznego. Pomimo tego, że decydujące znaczenie w przeprowadzonym podziale autor przypisuje kryterium funkcji, jednak nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w tym podziale istotną rolę odgrywa kryterium podmiotowe. Własność prywatna jest bowiem własnością niebędącą ani własnością państwową, ani komunalną. Podmiotem własności prywatnej mogą być osoby fizyczne, prawne, a zwłaszcza spółki, spółdzielnie, stowarzyszenia, fundacje. Autor zaznacza, że własność państwowa ulega zróżnicowaniu na własność państwowych osób prawnych i własność Skarbu Państwa. Odmiennej regulacji podlega własność należąca do Skarbu Państwa, a inaczej jest regulowana własność państwowych osób prawnych. Brak tu, niestety, stanowiska w kwestii różnic między własnością prywatną spółek handlowych a własnością spółki Skarbu Państwa.

W doktrynie zwrócono uwagę, że przepisy Konstytucji i innych ustaw nie są jednoznaczne, gdy chodzi o zróżnicowanie własności⁴⁵. Z tego też względu trudno jest przeprowadzić podział własności. Wyróżniona została jednak własność prywatna oraz własność społeczna, w której skład wchodzi własność publiczna (własność państwowa i własność samorządu terytorialnego) i własność organizacji społecznych. Wskazane zostały dwa kryteria pozwalające wyróżnić

⁴⁴ S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga druga. Własność i inne prawa rzeczowe*, Warszawa 1999, s. 11nn.

⁴⁵ J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe* (2000), s. 54nn. W sposób podobny zagadnienie stratyfikacji przedstawia E. Gniewek (*Prawo rzeczowe*, s. 40 nn.). Twierdzi się więc, że własność prywatna przysługuje osobom fizycznym lub zakładanym przez nie spółkom. Wyrażono ponadto pogląd, według którego majątek spółdzielni nie jest mieniem społecznym. Wskazuje się również na własność organizacji społecznych oraz ich specyfikę. Własność państwowa jest własnością Skarbu Państwa, państwowych osób prawnych, Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa. Własność komunalna to własność należąca do gmin i ich związków. Wyróżnia się także własność osobistą.

własność prywatną: podmiot własności i jej przeznaczenie. Własność prywatna może zatem należeć do osoby fizycznej. Nie ma znaczenia, czy przedmiotem własności są środki konsumpcji, czy inne dobra. Własność prywatna może przysługiwać również tworzonym przez osoby fizyczne osobom prawnym, jeżeli prowadzona przez nie działalność przynosi indywidualną korzyść uczestniczącym w tej osobie prawnej podmiotom. Można tu wskazać na następujące osoby prawne: spółki, spółdzielnie. Inny charakter natomiast ma własność takich organizacji, które zmierzają do osiągnięcia wspólnych danej zbiorowości celów. Ich realizacja ma przesądzać o odmiennym charakterze własności tych jednostek. Podmiotem takiej własności będą samorząd zawodowy, stowarzyszenia, związki zawodowe i organizacje wyznaniowe. Własność tych organizacji zostaje określona mianem własności społecznej. Odmienny jest charakter podmiotów i funkcja tej własności. Do przeprowadzonych powyżej rozważań należy się jednak odnieść krytycznie. Trudno jest bowiem jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: czy związek zawodowy urzeczywistnia taki cel wspólny, który uzasadnia traktowanie jego majątku jako społeczny, czy też służy on osiągnięciu celów indywidualnych pracowników, którzy do organizacji związkowej przystąpili tylko po to, aby dzięki pomocy innych realizować swoje prywatne interesy? Przy takiej ocenie trudno będzie uznać, że majątek związku zawodowego jest majątkiem społecznym; należy mu wtedy przyznać charakter prywatny. W konsekwencji wypada uznać powyższy podział za nietrafny.

W założeniach niniejszego podziału podkreśla się następnie, że własność państwowa i własność samorządu terytorialnego została uregulowana odmiennie. Inaczej jest również regulowana własność organizacji społecznych. Zwraca się zatem uwagę na cechę niepodzielności majątku między członków w przypadku rozwiązania organizacji, brak indywidualnych uprawnień o charakterze majątkowym wobec organizacji i zakaz podziału dochodów, które przynosi własność. Wspomina się tu także o ulgach podatkowych dla organizacji, które mają wspierać ich społeczną działalność.

Zakłada się, że własność państwowa winna być przeznaczona do realizacji dwóch zadań: wykonywania funkcji ustrojowych państwa (np. obronność, bezpieczeństwo obywateli, szkolnictwo) oraz popie-

rania różnorodnej działalności obywateli – zarówno gospodarczej, jak i niegospodarczej. Wydaje się, że przyjęte w rozważanym podziale kryterium ma charakter podmiotowy. Własność państwowa może przysługiwać jedynie przedsiębiorstwu państwowemu, jednoosobowej spółce Skarbu Państwa, państwowym jednostkom organizacyjnym reprezentowanym przez Skarb Państwa oraz Agencji Własności Rolnej Skarbu Państwa. Własność państwowa jest regulowana przez kodeks cywilny. Odznacza się ona swoistą specyfiką. Powinna być zarządzana zgodnie z zasadami prawidłowej gospodarki, nie ma tu miejsca na swobodę właściciela prywatnego. Państwo jest szczególnym właścicielem, gdyż dysponuje atrybutami władzy (*imperium*) i uprawnieniami właścicielskimi (*dominium*). Ma to znaczenie zwłaszcza przy wykonywaniu własności. Ten rodzaj własności jest poddany specjalnemu zarządowi. Następnie twierdzi się, że podmiotami własności publicznej w świetle obowiązujących ustaw są: gmina, powiat, województwo oraz tworzone przez te podmioty – w celu wykonywania ich zadań publicznych – osoby prawne. Gminy i powiaty mogą tworzyć ponadto związki międzygminne i międzypowiatowe. Pod względem prawnym i ekonomicznym podmioty te różnią się od siebie. Jednakże z uwagi na odmiennosc celów tychże podmiotów, które polegają na zaspokajaniu zbiorowych potrzeb mieszkańców gmin, powiatów i województw, można należną tym podmiotom własność potraktować jako własność samorządową.

W piśmiennictwie przedstawiono również inną, interesującą koncepcję zróżnicowania własności⁴⁶. Według niej podstawowe znaczenie ma podział na własność publiczną i prywatną. Pogląd ten był akceptowany w okresie międzywojennym⁴⁷. Po II wojnie światowej zrezygnowano z niego, głównie z powodu ideologii marksistowskiej, która stała w sprzeczności z owym podziałem. Podkreśla się, że źle się stało, że tylko pojęcie własności prywatnej zostało ujęte w Konstytucji, a pominięto zupełnie pojęcie własności publicznej. Przyjęcie tego określenia byłoby bardzo przydatne, gdyż pozwoliłoby określić

⁴⁶ J. Szachułowicz, *Własność publiczna. Powstanie, przekształcanie, funkcje, zarządzanie*, Warszawa 2000, s. 10nn.

⁴⁷ Zob. w tej kwestii: F. Zołł [współudział A. Szpunar], *Prawo cywilne w zarysie*, t. II, *Prawo rzeczowe*, Kraków 1947, s. 99nn.

przedmiot tej własności, sposób jej wykonywania i ochrony. Autor omawianej koncepcji zdaje się wyróżniać trzy kryteria, mogące stanowić podstawę takiego podziału: podmiot własności, przedmiot własności i funkcja własności. Ustalenie, czyim interesom służy dany przedmiot własności, pozwala zakwalifikować go jako własność publiczną lub niepubliczną⁴⁸. Zasadnicze znaczenie ma więc podział na własność publiczną i prywatną. Za dopuszczalne uznaje się również wyróżnienie własności społecznej. Podmiotem jej są tzw. organizacje społeczne, prowadzące działalność dla dobra społeczności kulturalnych, religijnych i zawodowych. Jest to zatem aktywność zmierzająca do urzeczywistniania celów wspólnoty. Działania są nakierowane na zaspokajanie potrzeb osób w nich zrzeszonych⁴⁹. Z własnością prywatną mamy do czynienia wtedy, kiedy korzystanie z przedmiotu własności i czerpanie z niego korzyści dokonuje się w oderwaniu od interesu państwowego i społecznego, a właściciel realizuje wyłącznie swoje własne interesy. Podmiotem własności publicznej mogą być osoby prywatne (społeczne) i podmioty prawa publicznego (państwo lub jednostki samorządu terytorialnego). Podkreśla się także, że zakres przedmiotów, które mogą stanowić własność publiczną, jest szerszy w porównaniu z zakresem przedmiotów traktowanych jako własność prywatna. Jeżeli chodzi o własność publiczną, to wyróżnia się: majątek skarbowy, majątek administracyjny i dobra publiczne. Charakteryzując treść poszczególnych części własności publicznej, autor konkluduje: własność publiczna fiskalna i administracyjna służą pośrednio interesom społecznym, a dobra publiczne przeznaczone do użytku powszechnego służą bezpośrednio interesom publicznym.

Przywołane poniżej stanowisko również odnosi się do zagadnienia zróżnicowania własności⁵⁰. Przede wszystkim postawiona zostaje kwestia, czy zasadne jest dokonanie podziałów własności. Zaznaczono, że zwłaszcza na tle przepisów konstytucyjnych należy wyróżnić

⁴⁸ Autor przychylił się do stanowiska zaprezentowanego przez A. Stelmachowskiego (*Zarys teorii*, s. 187), który kryteriów podziału upatruje w funkcji pozwalającej ustalić, do osiągnięcia jakich celów dany majątek jest przeznaczony.

⁴⁹ W mojej ocenie takie właśnie nakierowanie przesądza o prywatnym charakterze tych stowarzyszeń, a więc też o prywatnym charakterze ich majątku.

⁵⁰ T. Dybowski, *Własność w przepisach konstytucyjnych*, s. 301nn.

jedną bezprzymiotnikową własność. Postuluje się posługiwanie jednolitym ujęciem własności. T. Dybowski krytycznie odnosi się też do przedstawionego powyżej poglądu, który opiera się m.in. na wyróżnieniu własności państwowej, komunalnej. Wyłączona jest tu dowolność zarządzającego, własność musi być wykorzystywana we właściwym celu, że poddana jest określonemu nadzorowi i konieczne jest przestrzeganie pewnych procedur⁵¹. Jak trafnie zaznacza autor omawianej koncepcji, istnienie tych cech nie zmienia istoty własności. Sformalizowane procedury zarządzania występują również w spółkach kapitałowych, gdzie także wyłączona jest dowolność zarządzającego i istnieją procedury nadzoru. Własność jest wykonywana we właściwym celu. Nie ma jednak wątpliwości, że jest to własność prywatna. Podkreśla się, że takie jednolite pojęcie własności bez zwracania uwagi na jej podmiot (państwowy, komunalny, spółdzielczy) jest potrzebne w gospodarce rynkowej. To założenie umożliwiłoby bowiem stałą przepływ tej własności. Nie oznacza to jednak, że nie mogą istnieć takie przedsiębiorstwa, które będąc spółkami Skarbu Państwa, zostaną wyłączone z procesu prywatyzacji.

T. Dybowski zwraca uwagę na inny aspekt zróżnicowania własności, który może zostać zaakceptowany. Rozważania należy rozpocząć od przeanalizowania prawa własności art. 140 k.c. Podkreśla się, iż podmiot tego prawa rzeczowego o charakterze bezwzględny ma najpełniejszy zakres uprawnień wobec rzeczy. Uprawnienia te jednak doznają pewnych ograniczeń przez przepisy. Biorąc pod uwagę normy prawne należące do różnych gałęzi prawa, które w różnych przypadkach w różny sposób ograniczają korzystanie przez właściciela ze swojego prawa, można wyróżnić własność państwową, komunalną, lokalową itp. Jak podkreśla autor, tego typu ujęcie jest tylko doktrynalną syntezą norm prawnych, które określają w różny sposób granice własności. W takim ujęciu nadal mamy do czynienia z taką samą we wszystkich przypadkach istotą własności. Nie jest ona ustrojowo różna.

Autor opowiada się za poglądem zakładającym jednolite pojmowanie własności, zastanawiając się równocześnie, czy nie jest pożą-

⁵¹ J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe* (2000), s. 54nn.

dane wyróżnienie własności prywatnej i publicznej. Podkreśla się, że tego typu zapisy istnieją w konstytucjach innych państw. Zwrócono również uwagę, iż w wielu ustawach zwykłych występuje określenie „publiczny”. Wskazuje to, że ustawodawca przychylił się do proponowanego podziału na własność publiczną i prywatną. Przywołane zostaje też orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, który stwierdził, iż mienie gminy jest rodzajem mienia publicznego. Podmiotem własności publicznej jest przede wszystkim państwo lub samorząd. Z dóbr będących przedmiotem tej własności mogą korzystać wszyscy. Tego typu własność byłaby wyłączona spod obrotu cywilnoprawnego i prywatyzacji. W pewnych sytuacjach dopuszczalny byłby przepływ między własnością publiczną i prywatną. Autor uważa jednak, że wprowadzenie tego typu podziału do Konstytucji mogłoby utrudniać i opóźniać proces prywatyzacji. W przyszłości należy postulować wydanie ustawy określającej ogólne zasady dotyczące własności publicznej, wyciszając niezamknięty katalog przedmiotów własności publicznej.

Według innego poglądu należy wyróżnić własność prywatną i publiczną⁵². Kryterium podziału stanowić winna funkcja, którą dany majątek spełnia, a zwłaszcza to, czy służy interesom prywatnym, czy publicznym. Podział taki jest zatem podziałem przede wszystkim funkcjonalnym, choć element podmiotowy odgrywa tu również pewną rolę. Własność publiczna jest wykonywana przez takie podmioty, które zostały powołane do realizacji zadań publicznych. Będzie to więc państwo, samorząd oraz część samorządu terytorialnego. W świetle tych uwag za własność publiczną można uznać własność jednostek państwowych, takich jak policja i wojsko. Natomiast własność przedsiębiorstw państwowych nie może być traktowana jako publiczna. Przedsiębiorstwo takie powinno być uznawane jak każde inne przedsiębiorstwo. Mając zatem na uwadze zasadę równego traktowania przedsiębiorców, autor postuluje uchylenie ustawy o przedsiębiorstwach państwowych. Wszystkie zaś przedsiębiorstwa powinny działać jako spółki Skarbu Państwa. Ich majątek służy interesom państwa, które nie może być traktowane jako ogół społeczeństwa. Autor podkreśla, że powinna zostać ograniczona – w jakiś sposób –

⁵² A. Stelmachowski, *Zarys teorii*, s. 187nn.

możność dysponowania własnością publiczną. Wyrażone zostaje także przekonanie, że mienie komunalne jest odmianą własności publicznej. Kryterium podziału również w tym przypadku stanowi funkcja. Jeżeli zatem jednostka samorządu terytorialnego prowadzi na bazie tego majątku działalność mieszczącą się w sferze użyteczności publicznej, to mamy do czynienia z własnością publiczną. Mienie gminy (powiatu, województwa) służące innym celom gospodarczym jest mieniem prywatnym. Swoje wywody autor kończy konkluzją, że własność publiczna obejmuje część własności państwowej służącej celom użyteczności publicznej oraz część własności komunalnej służącej tym samym celom, jak też własność osób prawnych powołanych do realizacji zadań użyteczności publicznej. Autor odnosi się negatywnie do poglądów tych autorów, którzy opowiadają się za wyróżnieniem własności osobistej i społecznej. Zaznacza, iż w ramach własności prywatnej można wyróżnić dalsze jej rodzaje: własność przemysłowo-handlową, rolniczą, zasobów mieszkalnych, lasów i górniczą. Autor podkreśla, iż wyróżnienie własności prywatnej i publicznej nie pokrywa się z podziałem na stosunki cywilnoprawne i administracyjnoprawne regulowane przez prawo publiczne.

Należy się przychylić do przedstawionej jako ostatniej koncepcji zróżnicowania własności. Kryterium funkcji nadaje się do przeprowadzania tego typu podziałów. Ujmując te rozważania szerzej, wypada przychylnie odnieść się do tych koncepcji, które podkreślają potrzebę wyróżnienia własności publicznej i własności prywatnej. Takie stanowisko reprezentowane jest również w piśmiennictwie amerykańskim⁵³. Należy także zaznaczyć, że podział własności na publiczną i prywatną jest akceptowany przez katolicką naukę społeczną⁵⁴.

⁵³ J. D. Donnell, A. J. Barnes, M. B. Metzger, *Law for business*, Illinois 1983, s. 510. Autorzy stwierdzają, że własność jest klasyfikowana albo jako publiczna, albo prywatna w zależności od tego, kto jest jej właścicielem. Jeżeli rząd lub jego jednostki, to własność jest publiczna. Jeżeli właścicielem jest osoba indywidualna, grupa takich osób, spółki lub organizacje gospodarcze, to własność jest prywatna.

⁵⁴ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 620. Autor twierdzi, że z punktu widzenia prawnego własność można podzielić na publiczną i prywatną.

Trzeba zauważyć, że akceptacja przedstawionego wyżej poglądu nie rozwiązuje wszystkich wątpliwości. Rodzi się m.in. pytanie, jaki charakter ma mienie Kościołów i związków wyznaniowych. W piśmiennictwie brak jest w tej kwestii zgodności stanowisk. Najczęściej prezentowane jest stanowisko, że jest to mienie społeczne lub publiczne⁵⁵, choć prezentowane są poglądy, iż jest to mienie prywatne⁵⁶. Akceptacja tego stanowiska musi zostać uzupełniona twierdzeniem, że jest to szczególnie rodzaj własności prywatnej⁵⁷. Spełnia ona bowiem inne funkcje i zadania w porównaniu z pozostałymi typami własności prywatnej. Majątek ten w szczególności nie służy osiągnięciu zysków ani innych korzyści gospodarczych. Korzystanie z niego nie jest zastrzeżone jedynie dla osób dysponujących uprawnieniami właścicielskimi (np. osoby prawne związku wyznaniowego), lecz z reguły otwarte dla szerokich grup społecznych. Jest i tak, że przynależność do związku wyznaniowego nie jest warunkiem korzystania z danego majątku (np. sakralne obiekty zabytkowe). Majątek Kościołów i związków wyznaniowych stanowi przede wszystkim bazę materialną umożliwiającą im osiągnięcie celów, do których realizacji zostały powołane. Z drugiej strony należy pamiętać, że decyzje o przeznaczeniu majątku, dysponowaniu nim, podejmują właściwe osoby prawne umiejscowione w strukturze związków wyznaniowych.

Przedstawiona powyżej specyfika własności związków wyznaniowych jest dostrzegana w piśmiennictwie. Ona właśnie stanowić ma przeszkodę w kwalifikowaniu tego mienia jako prywatnego. Ową odmienność dostrzega także ustawodawca, który wydaje odrębne ustawy regulujące status prawny Kościołów i związków wyznaniowych. Państwo w celu uregulowania swoich stosunków z Kościołami może zawierać także umowy międzynarodowe.

⁵⁵ J. Ignatowicz, *Prawo rzeczowe* (2000), s. 56; J. Sza ch u ł o w i c z, *Własność publiczna*, s. 10-11; zob. także: E. G n i e w e k, *Prawo rzeczowe*, s. 40, 42; A. S t e l m a c h o w s k i, w: *System prawa cywilnego. Prawo rzeczowe*, red. T. Dybowski, t. 3, Warszawa 2003, s. 161, 175.

⁵⁶ S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego*, s. 10.

⁵⁷ Kategoria własności prywatnej ulegać może dalszym podziałom. Por. A. S t e l m a c h o w s k i, *Zarys teorii*, s. 190nn.

Kolejna refleksja jest następująca, czy zawsze kryterium podmiotowe – przynależność majątku do określonego Kościoła lub związku wyznaniowego – przesądza o jego charakterze. Problem jest szerszy. Sprowadza się do następującego pytania. Jaki charakter ma własność, której podmiotem nie jest państwo lub jednostka samorządowa, lecz prywatna osoba (także Kościół lub związek wyznaniowy), jeżeli jest on wykorzystywany do działalności pożytku publicznego, czyli działalności społecznie użytecznej w sferze zadań publicznych (art. 3 ustawy z 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie). Przypomnijmy: do realizacji zadań publicznych powołane jest z zasady państwo, majątek przeznaczony do wypełniania tej roli jest mieniem publicznym. Sprawa jest otwarta, czy majątek osób prywatnych wykorzystywany w działalności publicznej jest prywatny, czy publiczny. Wydaje się jednak, że jest to bardziej spór teoretyczny. Ustawodawca bowiem dostrzegł specyfikę takiej działalności i przewidział dla niej odrębną regulację, tym samym wyłączając ją spośród prywatnej działalności gospodarczej.

LESZEK CÍWKŁA

INGERENCJA CARA ROSYJSKIEGO PIOTRA I (1682-1725) W SPRAWY WYZNANIOWE RZECZYPOSPOLITEJ

Jak trafnie stwierdził prof. Grzegorz Górski, współautor najnowszego podręcznika do historii ustrojów państw, główną i najważniejszą przyczyną upadku Rzeczypospolitej w końcu XVIII w. nie był – mimo niemal powszechnego twierdzenia¹ – rozkład wewnętrzny kraju, ale „agresywność bezwzględnych absolutyzmów”, tj. rosyjskiego, pruskiego i austriackiego². Mimo że Rosja, Prusy i Austria wspólnie podjęły działania, niewątpliwie najważniejszą rolę odegrała tutaj monarchia rosyjska. Należy jednak pamiętać, iż podjęte przez Katarzynę II działania, skutecznie zakończone rozbiorami, były tylko zwieńczeniem działalności rozpoczętej już o wiele wcześniej, a mającej na celu podporządkowanie sobie państwa polsko-litewskiego. Najbardziej znaczące zabiegi w tym kierunku podjął car Piotr I.

Panowanie cara Piotra I (1682-1725), który uzyskał przydomek Wielki, uważane jest przez historyków za przełom w dziejach

¹ W nauce polskiej takie stanowisko było reprezentowane szczególnie w okresie PRL-u (zob. np.: J. A. Gierowski, *Historia Polski 1764-1864*, Warszawa 1986¹⁰, s. 101). Obecnie ma ono, niestety, nadal swoich zwolenników wśród naukowców ukraińskich. Zob. np.: W. Kulczyćkyj, B. Tyszczyk, *Istorija derżawy i prawa seredniowiecznoji Polščzi (X st.-1795 r.)*, Lwów 2003, s. 115; A. W. Kolbenko, *Socialno-ekonomiczni ta polityczni pryczyny i naslidky podiliv Polščzi w kinci XVIII st.*, w: *Polska – Ruś – Ukraina – jedenaście wieków sąsiedztwa*, red. G. Górski i L. Cíwkła, Lublin–Lwów 2002, s. 83-86.

² G. Górski, S. Salmonowicz, *Historia ustrojów państw*, Warszawa 2001, s. 355-356.

Rosji³. Monarcha ten bowiem doprowadził do rozbudowy potęgę politycznej państwa, przebudował ustrój gospodarczy i społeczny oraz zreformował bądź powołał do życia nowy aparat państwowy. Jednocześnie prowadził ekspansję poza terytorium wielkorosyjskim. Tym samym rozpoczął się proces przekształcania jednonarodowego państwa moskiewskiego w wielonarodowe państwo rosyjskie, a spoiwem cementującym rosnące imperium carskie miało być prawosławie. Stąd też Piotr I jako „sobiratel zemli russkoj” uważał, że aby w przyszłości Wielkie Księstwo Litewskie, stanowiące integralną część Rzeczypospolitej Obojga Narodów, mogło stać się częścią imperium rosyjskiego, jego ludność musi być prawosławna.

Tymczasem już w pierwszej połowie XVII w. na terytorium Rzeczypospolitej wyznanie prawosławne znajdowało się w defensywie wobec ofensywnego katolicyzmu⁴. Fakt ten postanowił wykorzystać Piotr I. Uzurpując sobie moralne prawo do obrony prawosławia, zaczął oficjalnie zabiegać o prawa dla ludności prawosławnej. Przy zawieraniu umów politycznych z Polską konsekwentnie wprowadzał punkty dotyczące wolności religijnej dla obywateli Rzeczypospolitej „wiary greckiej”.

Działania Piotra I były kontynuacją polityki prowadzonej przez jego poprzedników. Tak naprawdę bowiem wykorzystanie przez Moskwę prawosławia w Rzeczypospolitej dla swych celów politycznych zaczęło stanowić realną groźbę już w momencie utworzenia patriarchatu moskiewskiego w 1589 r. Z punktu widzenia Moskwy realizację jej planu w znacznym stopniu ułatwiła sytuacja, jaka powstała w Rzeczypospolitej po zawarciu w 1596 r. unii brzeskiej. Otóż wówczas prawosławie wyznawane od wieków przez znaczny odłam ludności straciło charakter prawnie uznawanego wyznania. Mogło ono odtąd istnieć jedynie *via facti*, bez wyraźnego zabezpieczenia

³ W. Studnicki, *Historia ustroju państwowego Rosyi*, Lwów 1906, s. 136.

⁴ Liczba ludności prawosławnej stale się zmniejszała, ponieważ następował proces szybkiego przyjmowania się unii. Badania naukowe potwierdzają, że w ciągu stulecia od zawarcia unii w Brześciu Litewskim prawie wszyscy Białorusini rozstali się z prawosławiem. U schyłku XVII w. aż trzy czwarte ludności Białorusi stanowili unicy. Zob. Z. K u r z o w a, *Skąd jesteśmy? Czyli o genezie Polaków na Litwie*, „Universitas”, 1(1992), s. 41.

ustawowego, w ramach ogólnej formuły konfederacji warszawskiej z 1573 r., głoszącej zasadę wolności religijnej. Taki stan rzeczy zmusił Kościół prawosławny do rozwinięcia energicznej działalności antyunijnej. Głównym terenem zabiegów o uzyskanie legalizacji prawnej stały się sejmiki, gdzie szlachta ruska wysuwała różne postulaty korzystne dla prawosławia, oraz sejmy, które zmuszone zostały do rozpatrywania sprawy „religii greckiej”. Nie obyło się również bez procesów sądowych. Jako środka do likwidacji unii nie wykluczano nawet walki zbrojnej, ale – co ważniejsze – w wypadku jej niepowodzenia rozważano możliwość zwrócenia się do cara z prośbą o uznanie prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej za swych poddanych⁵.

Taka postawa prawosławnych sprawiła, że Moskwa poważnie zainteresowała się sprawami wyznaniowymi swego zachodniego sąsiada. Akcję w znacznym stopniu inspirował ówczesny patriarcha Nikon, który dostrzegł możliwość zapewnienia Moskwie przewagi politycznej nad wschodnimi prowincjami Rzeczypospolitej poprzez odpowiedni wpływ na Cerkiew prawosławną. Rozpoczęła się więc seria bardzo intensywnych kontaktów dyplomatycznych. Wysłani w 1653 r. do Polski trzej posłowie, tj. Borys Repnin, Bohdan Chitrowo i Ałmaz Iwanowicz, zgodnie z otrzymaną instrukcją mieli wspomnieć o skargach prawosławnych „na ucisk, prześladowanie i znieważanie [...] greckiej wiary i obracanie ich świątyń na unię”⁶. W odpowiedzi na protesty bojarów moskiewskich senatorowie polscy stwierdzili, że postulat zniszczenia unii jest równoznaczny z żądaniem, by w państwie polskim wyrządzono poważną krzywdę wierze starożytnej greckiej, a ponieważ król złożył przysięgę równego przestrzegania praw unitów i prawosławnych, nie można więc spełnić ich postulatów⁷. Z podobnymi roszczeniami przystąpili posłowie moskiewscy do rokowań pokojowych w 1656 r. Zgodnie z udzieloną im w Moskwie instrukcją mieli szczególnie energicznie upomnieć się o sprawy

⁵ J. Dziegielewska, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986, s. 18.

⁶ N. Bantysz-Kamiński, *Istoričeskoje izwiestije o woznikszej w Polsce unii*, Wilno 1864, s. 107 (tłum. z jęz. ros. L. Ć.).

⁷ F. I. Titow, *Russkaja prawosławnaja cerkow' w pol'sko-litowskom gosudarstwie w XVII-XVIII ww.*, t. 1, 1654-1725, Kijew 1905², s. 54.

prawosławnych w Polsce, aby prawosławni obywatele polscy otrzymali z powrotem wszystkie cerkwie zamienione na unickie, a prawosławni biskupi mogli swobodnie udawać się po otrzymanie święceń do patriarchy konstantynopolińskiego⁸. W hramocie z 13 września 1656 r. car Aleksy Michajłowicz, ojciec Piotra I, domagał się, by na Ukrainie „unii na przyszłość zupełnie nie było”, a prawosławnym przyznano takie same przywileje polityczne, jakie posiadali katolicy. Z jego polecenia posłowie w czasie pertraktacji pokojowych z Polakami 26 października tegoż roku wnosili: „unia powinna być wszędzie i w jak najkrótszym czasie wytępiona bez żadnego powoływania się na dyplomy i przywileje, udzielane unitom przez królów”⁹. Identyczne żale, skargi i żądania posłowie moskiewscy zgłaszali w latach następnych¹⁰.

W kwestie cerkiewne została również wplątana sprawa kozacka. Kozacy, początkowo religijnie indyferentni, uznali, że dogodnym elementem przetargowym w kontaktach z Rzeczpospolitą będzie uznanie ich także – podobnie jak cara rosyjskiego – za obrońców prawosławia. W związku z tym do swoich dotychczasowych postulatów społeczno-politycznych dołączyli nowy, o charakterze religijnym. Z punktu widzenia zagadnień wyznaniowych buntury kozackie, które w znacznym stopniu nosiły charakter buntów chłopskich, zaczęły przybierać charakter wojen religijnych o prawa Cerkwi prawosławnej. Powstańcy zaczęli wzywać ludność do stawiania oporu „nieprzyjaciołom narodu naszego chrześcijańskiego ruskiego i wiary naszej starożytnej greckiej”. Wśród wysuwanych w trakcie powstań postulatów znalazł się punkt o „uspokojeniu starożytnej religii greckiej”. Posłowie Chmielnickiego jako warunek pokoju wielokrotnie wysuwali zniesienie unii. Gdy spełnienie żądań Kozaków odwlekało się w czasie, utrwaliło się wśród nich przekonanie, że ugoda z Rzeczpospolitą nie stanowi dostatecznej gwarancji swobody. Zaczęto więc szukać pomocy i opieki u monarchy moskiewskiego. W czasie rokowań w Perejasławiu Chmielnicki postawił Rzeczypospolitej w kwestii religijnej warunki podobne do tych wcześniejszych, jednocześnie

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ Tamże, s. 56, 60 (tłum. z jęz. ros. L. Ć.).

¹⁰ Tamże, s. 62-68.

podkreślając, iż jedynym gwarantem wiary prawosławnej i swobód kozackich może być tylko car moskiewski¹¹. Ugodę perejaśławską (18 stycznia 1654 r.) sfery cerkiewne, a zwłaszcza hierarchia, przyjęły z dużą rezerwą. Obawiano się utraty przez Cerkiew posiadanej w Rzeczypospolitej niezależności na rzecz patriarchatu moskiewskiego, mimo że formalnie ugoda nie zawierała żadnych ustaleń co do przynależności metropolii kijowskiej¹². Poza tym wśród hierarchii kijowskiej żywe były jeszcze tradycje Piotra Mohyły – jak pisze W. Piotrowicz – „wiernego syna Rzeczypospolitej”¹³. Metropolita kijowski Sylwester Kossow wraz z częścią duchowieństwa odmówił złożenia Moskwie przysięgi. Wyraźnie antymoskiewską pozycję utrzymywali także – mimo silnych nacisków – kolejni metropolici kijowscy aż do 1685 r.¹⁴

Patrząc z innego punktu widzenia, należy stwierdzić, iż walka prawosławia z unią na południe od Prypeci przybrała cechy walki politycznej o podłożu separatystycznym czy nawet narodowościowym. Wraz z wybuchem wojny polsko-rosyjskiej i zajmowaniem ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego przez Moskwę rozpoczął się proces przejmowania cerkwi unickich przez duchowieństwo prawosławne. Car Aleksy Michajłowicz przyjął tytuł wielkiego księcia litewskiego i wyraził zgodę na mianowanie nowych biskupów prawosławnych przez patriarchę moskiewskiego, a patriarcha Nikon przyjął tytuł „patriarchy moskiewskiego Wielkiej, Małej i Białej Rusi”, nie zwracając uwagi, że nowo anektowane terytoria należą do jurysdykcji metropolitów kijowskich. Zgodnie z wydaną przez niego 13-punktową instrukcją zmuszono duchowieństwo unickie do przejścia na prawosławie albo opuszczenia terenów zajętych przez wojska moskiewskie¹⁵.

¹¹ J. Kaczmarczyk, *Bohdan Chmielnicki*, Wrocław 1988, s. 216.

¹² W. Piotrowicz, *Unia i dyzunia kościelna w Polsce*, Wilno 1933, s. 93-95.

¹³ Tamże, s. 95.

¹⁴ W. Mokry, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz moskiewskich do ukraińskiej Cerkwi prawosławnej i unickiej w wiekach XVII-XX*, w: *Unia brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 84.

¹⁵ A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Biały Bystok 1996, s. 129-130.

Dla omawianych zagadnień bardzo ważne znaczenie miało też porozumienie zawarte 3 listopada 1656 r. w Niemieży. Instrukcje otrzymane przez posłów przybywających w imieniu cara wskazują, iż Rosja oficjalnie występowała jako protektorka Cerkwi prawosławnej. Car kategorycznie domagał się zniesienia unii, zwrotu wszystkich cerkwi zabranych wyznawcom prawosławia oraz zapewnienia wolności sprawowania obrzędów i sakramentów. Ponadto żądał, by szlachta prawosławna mogła sprawować urzędy, a mieszczaństwo prawosławne było dopuszczone do magistratu miejskiego¹⁶. Ostatecznie jednak sprawę likwidacji unii – wobec sprzeciwu przedstawicieli Kościoła katolickiego – odłożono do następnych rozmów, a rozejm w ogólnej formule potwierdził prawa i przywileje Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego¹⁷.

O prawa prawosławnych upomniła się Moskwa również w traktacie pokojowym zawartym z Rzeczpospolitą 17 sierpnia 1678 r. (a więc jeszcze przed objęciem tronu przez Piotra), przedłużającym rozejm andruszowski z 1667 r. do 1693 r. Zapisano tam: „wszystkim ludziom wiary greckiej, podług terażniejszego przymiernego postanowienia, żadnego uciśnienia, do wiary rzymskiej i do uniej przymuszenia czynić nie każe i nie ma być: ale podług dawnych praw, na wszystkim bezpieczeństwie z zażywaniem nabożeństwa swego zostawać będą i o znanie się z wiarą grecką nikomu na łasce tego królewskiej mości szkodzić nie ma”¹⁸. Z kolei podczas rokowań w Warszawie w sprawie ligi antytureckiej w 1680 r. posłowie Iwan Pronczyszczew i diak Emelian Ukraincew 8 czerwca wyrazili ubolewanie, że wbrew poczynionym zapewnieniom prawosławni w Polsce nadal są przymuszani do unii. Odpowiadając na zarzuty, strona polska podkreśliła, że car raczej powinien zająć się obroną tych swoich współwyznawców, którzy pod jarzmem Turków są „przymuszani” do islamu¹⁹.

W czerwcu 1685 r., już za panowania Piotra I, Moskwie udało się uzyskać zgodę żyjącego pod presją Turcji patriarchy konstantynopo-

¹⁶ Treść instrukcji carskich dokładnie omawia A. Mironowicz (tamże, s. 135-137).

¹⁷ *Sobranije gosudarstwiennych gramot i dogoworow*, cz. 4, Moskwa 1822, s. 6.

¹⁸ *Dopowhenija k Aktam Istoriceskim Otosiaszczimsia k Rossii*, S. Pietierburg 1848, s. 497.

¹⁹ M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, s. 466.

litańskiego na przekazanie Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej pod kanoniczną zależność patriarchy moskiewskiego²⁰. Z jej polecenia zwołany został sobór w Kijowie, na którym wybrano metropolitę wyświęconego przez patriarchę moskiewskiego. Został nim zwolennik Moskwy książę Gedeon (Hedeon) Światopełk Czetwertyński, biskup łucki²¹. Duchowieństwo kijowskie, które nie wzięło udziału w tym „moskiewskim” soborze, zwołało swój sobór, ostro protestując przeciwko narzuconemu im metropolicie, ale bezskutecznie²². Moskalfilska postawa biskupa Czetwertyńskiego z jednej strony doprowadziła do osłabienia prawosławia ukraińskiego, ponieważ wśród prawosławnych z reguły Kozaków, nastawionych dotąd antyunijnie, zaczęły narastać sympatie prounijne, a trwające jeszcze przy prawosławiu diecezje wraz ze swymi władkami zaczęły wkrótce przyjmować unię. Z drugiej zaś strony Moskwa zyskała większe możliwości wtrącania się w sprawy opanowanej przez siebie Cerkwi prawosławnej na ziemiach ukraińskich należących do Rzeczypospolitej²³.

Potwierdził to zawarty w maju 1686 r. traktat pokojowy, tzw. wieczysty pokój Grzymułtowskiego, będący usankcjonowaniem podziału Ukrainy między Polskę i Rosję, który miał również istotne znaczenie dla sytuacji prawosławia w Rzeczypospolitej²⁴. Zapoczątkował bowiem nową erę we wzajemnych stosunkach Polski i Moskwy w zakresie wyznaniowym. Z tej perspektywy najważniejsze znaczenie ma artykuł IX. Traktat uznawał wolność wyznania dla pra-

²⁰ *Archiw Jugo-Zapadnoj Rossii izdawajemyj Wremiennoju Kommissieju dla roz-bora drevnich aktow wysoczajsze ucziezdiennoju pri Kijewskom Wojennom, Podolskom i Wołynskom Gienierał-Gubernatorje*, cz. 1, t. 5, Kijew 1872, nr 38, s. 164-166. Na ten temat zob.: F. I. T i t o w, *Russkaja prawosławnaja*, s. 96-102; L. B i eń k o w s k i, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1970, s. 825-856.

²¹ M. B e n d z a, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*, Warszawa 1987, s. 190nn.

²² *Archiw Jugo-Zapadnoj Rossii*, cz. 1, t. 5, nr 12, s. 55-59.

²³ W. M o k r y, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz*, s. 84-85.

²⁴ Paradoksalnie o uczynienie ustępstw w kwestiach wyznaniowych na rzecz Rosji zabiegało szczególnie papieżstwo – w imię przystąpienia jej do Ligi Świętej przeciwko Porcie Otomańskiej – mimo że równocześnie silnie naciskało, by zlikwidować Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej.

wosławia w Rzeczypospolitej, a król złożył przyrzeczenie „nieprzymuszania do unii”. Jedną z klauzul przyznała metropolii kijowskiemu (podlegającemu patriarsze moskiewskiemu) prawo do zwierzchnictwa nad Cerkwią prawosławną. Wprawdzie mówiło się tam o prawie swobodnego kontaktowania się prawosławnych z terytorium Rzeczypospolitej z metropolitą kijowskim tylko w sprawach cerkiewnych, ale już wkrótce przestano zwracać uwagę na to zastrzeżenie, gdy od początku XVIII w. Polska została uzależniona od wschodniego sąsiada. Zgodnie z artykułem IX traktatu Rosja otrzymywała tytuł prawny do opieki nad religią prawosławną na Litwie i w Koronie, co wkrótce stało się nie sprawą religijną, lecz wyłącznie polityczną²⁵. Zdaniem A. Mironowicza Polska, godząc się na taki zapis, choć stał on w wyraźnej sprzeczności z polityką prounijną władz, przede wszystkim brała pod uwagę zobowiązania Rosji odnośnie do zagwarantowania katolikom i unitom praw na swym terytorium. Poza tym zakładano, że unia znajdzie zwolenników w Mos-

²⁵ Artykuł IX brzmi następująco: „Także umowiliśmy y postanowiliśmy, że W. Hosudar I. K. Wieliczeństwo, cerkwiom Bożym, y Episkopom Łuckiemu, Halickiemu, Przemyslskiemu, Lwowskiemu, Białoruskiemu, y przy nich monastyrom, Archimandriom, Wileńskiemu, Mińskiemu, Połockiemu, Orszańskiemu, y inszym Ihumeństwom, Bractwom, w których znajdowało się y teraz znajduje się zażywanie Błahoczystywey Graeco-Ruskiej religii y wszystkim tam mieszkającym ludziom w Koronie Polskiej y w W. X. Lit. w teyże wierze zostającym, żadnego uciśnienia nie czyni, y czynić nie każe, do wiary Rzymskiej y do Unii przymuszenia; y bydy to nie ma, ale według dawnych praw, we wszelakich swobodach y wolnościach cerkiewnych, będzie zachowywał. A gdy y za terażnieyszym Kiiowa w stronę Ich Car: Włstwa odeyściem, Episkopom wyżey pomienionym w Koronie Polskiej y w W. X. Lit. przebywającym, podług duchownego ich obrzędu y zwyczaju przyiąć błogosławieństwo, albo poświęcenie od Metropolity Kiiowskiego przyszło; tedy to nikomu z nich na łasce I. K. Włstwa ludziom y religii Rzymskiej y Państwach Ich Car: Weliczeństwa, zwłaszcza w terażnieyszych odeszłych stronach od Wielkich Hdarow Ich Carsk: Welstwa w żadney wierze nie ma bydy bezprawie czynione, y do inszey wiary przymuszenie, y owszem będą mieć wszelką wolność, tey wiary trzymając się, y w dobrach swoich żadney przeszkody y uszczerbku nie ponosząc na łasce Ich Car: Włstwa, to im szkodzić nie ma, y religii swoiey wolne zażywanie w domach swoich mieć wolno, y ten naszego dohoworu punkt, (przy inszych) I. K. Włstwa y Rzeczypospolitey na Seymie Walnym potwierdzić, y w Seymową konstytucją nadrukować”. Zob. *Volumina legum*, wyd. I. Ohryzko, t. 6, Petersburg 1860, s. 77.

kwie, a Kościół prawosławny w swej zorganizowanej formie przesta-
nie funkcjonować w Rzeczypospolitej²⁶.

Rosja w celu ratyfikacji „pokoju wieczystego” wysłała do Polski posłów. W myśl otrzymanej instrukcji powinni byli, prowadząc per-
traktacje ze stroną polską, domagać się – zgodnie z artykułem IX –
zaprzestania wszelkich prześladowań wiernych prawosławnych i na-
rodu ruskiego. Ponadto mieli zabiegać o zwrot pierwotnym właścicielowi
zajętych przez unitów prawosławnych monasterów i cerkwi, jak też upomnieć się o
zapewnienie osobom duchownym swobodnego kontaktu z metropolitą kijowskim²⁷.
Dnia 10 sierpnia 1686 r. posłowie donosili z Mohylewa, iż Polacy uważają powyższy
traktat za haniebny i wywierają presję na króla, aby przed zwołaniem sejmu nie
składał pod nim podpisu. Informowali przy tym, że wszelkimi sposobami
utrudnia im się dostęp do króla Jana III Sobieskiego²⁸. Ostatecznie jednak
posłowie spotkali się z władcą polskim, który 22 grudnia 1686 r. zaprzysiągł
traktat we Lwowie i złożył obietnicę jego ratyfikacji przez najbliższy sejm²⁹.

Tymczasem sejm nie ratyfikował traktatu. W tej sytuacji Piotr I, by móc
legalnie interweniować na rzecz prawosławnych, coraz bardziej stanowczo
domagał się od króla polskiego wywiązania się ze złożonej obietnicy. Swe
nalegania usprawiedliwiał tym, iż musi zapobiec przymuszaniu do unii „prawosławnych
greko-ruskiej wiary przez biskupów, jezuitów, dominikanów i unitów”. Jan III
Sobieski po przeprowadzeniu dochodzenia stwierdził, że kancelaria królewska
nie otrzymała żadnych skarg na ten temat. Jednocześnie podkreślał, że mogą
istnieć i istnieją przypadki dobrowolnego przyjmowania unii. Wskazywał, że
prawosławni mają szereg praw i przywilejów zatwierdzonych przez konsty-
tucje sejmowe, więc nowe postanowienia na ich korzyść są zbędne. Strona
rosyjska była głucha na te wyjaśnienia strony polskiej, z uporem powtarzając,
że w Polsce celem krzewienia unii kościelnej stosuje się przymus, gwałt,
podstęp i wyzyskiwanie

²⁶ A. Mironowicz, *Prawosławie*, s. 263.

²⁷ F. I. Titow, *Russkaja prawosławnaia*, s. 117.

²⁸ Tamże, s. 118.

²⁹ M. B e n d z a, *Tendencje unijne*, s. 203, 206.

nieświadomego ludu. Za życia Jana III Sobieskiego nie zdołano ratyfikować traktatu głównie dlatego, iż kolejne sejmy były zrywane³⁰.

Naciski ze strony cara uległy wzmocnieniu po objęciu tronu przez Augusta II, obranego królem wbrew opozycji znacznej części narodu, ale popartego groźbą 40 tys. bagnetów rosyjskich. W przeciwieństwie do króla Jana III nowy monarcha był neofitą bez szczerego przywiązania do katolicyzmu, co mogło ułatwić Moskwie realizację planów. Dnia 10 marca 1700 r. wysłano hramotę do króla Augusta, podpisaną przez Piotra I, w której car, powołując się na artykuł IX „umów wieczystego pokoju”, zawartego z „przesławnej pamięci” Janem III prosi m.in., „by prawosławnych chrześcijan greko-ruskiej wiary na unię nie nawracać i zmarłych ich według starożytnego obyczaju grzebać bez przeszkód”³¹. Na bardziej zdecydowaną interwencję państwo moskiewskie na razie nie mogło sobie pozwolić, gdyż wobec nieratyfikowania przez polski sejm traktatu Grzymułtowskiego miałyby ona wyraźne cechy mieszania się w wewnętrzne sprawy Polski, co byłoby sprzeczne z podstawową zasadą prawa międzynarodowego, mówiącą o nieingerencji w wewnętrzne sprawy innych państw. Poza tym carowi zależało na przymierzu z Rzeczpospolitą ze względu na toczoną ze Szwecją wojnę (północną).

Sytuacja uległa zmianie po zawarciu przez Augusta II z Piotrem I 30 sierpnia 1704 r. traktatu narewskiego. Zgodnie z jego postanowieniami w 1705 r. Piotr I wkroczył w granice Rzeczypospolitej jako sprzymierzeniec Augusta II przeciwko Karolowi XII i pretendentowi do tronu polskiego Stanisławowi Leszczyńskiemu. Wykorzystał wówczas nadarżającą się okazję i rozpoczął bezpardonową walkę z Kościołem unickim. Szczególnym echem odbiły się wydarzenia w Połocku. Opisał je m.in. ówczesny rektor klasztoru bazylińskiego w Witebsku ks. Oleszewski³². Otóż 11 lipca 1705 r. w unickiej cerkwi

³⁰ Zerwany został sejm zwyczajny w Grodnie (27 I–5 III 1688 r.), nadzwyczajny w Warszawie (17 XI 1688–1 IV 1689 r.), sejm zwyczajny w Grodnie (9 I–11 II 1693 r.), nadzwyczajny w Warszawie (22 XII 1693 r.) oraz zwyczajny w Warszawie (12 I–24 III 1695 r.). Pomyślnie zakończył się tylko sejm zwyczajny w Warszawie z 16 I–6 V 1690 r., ale na nim również nie doszło do konstytucyjnej ratyfikacji traktatu Grzymułtowskiego.

³¹ E. F. Szmurło, *Sbornik dokumentow*, Dorpat 1903, s. 625.

³² Zob. *Aneks*, w: E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi*

katedralnej św. Zofii w obecności cara zamordowano 4 zakonników, a pozostałych uwięziono. Zniszczono wnętrze świątyni i złupiono cerkiewny skarbiec. Celem uniemożliwienia unitom odbywania praktyk religijnych cerkiew zamieniono na magazyn wojskowy. Dla usprawiedliwienia swego postępowania car wydał w Wilnie w dniu 11 (23) lipca memoriał, w którym stwierdził, że „duchowni uniccy bezustannie mają tajną korespondencją z nieprzyjaciołmi Szwedami i Sapieżyńcami i niebezpieczne zamiary względem wojsk carskiego Wieliczestwa [...]”³³. Następnie zaczęto prześladować metropolitę unickiego Leona Załęskiego, zmuszając go do ukrywania się, a następnie wyjazdu za granicę³⁴.

Dla dalszego rozwoju wypadków zasadnicze znaczenie miało rozgromienie w 1709 r. potęgi szwedzkiej pod Połtawą. Ostatecznie Rosja stała się potęgą europejską i tym samym mogła bardziej ingerować na obszarze Rzeczypospolitej. August II, który dzięki Piotrowi I powrócił na tron, siłą rzeczy był całkowicie uzależniony od cara, co zresztą znalazło odzwierciedlenie w nowym układzie sojuszniczym zawartym pomiędzy obydwoma władcami w Toruniu. Ponadto Piotr I uzyskał poparcie części polskiej szlachty, obiecując jej, że będzie czuwał nad nienaruszalnością wolności szlacheckich. Szlachta bowiem czuła się zagrożona podejmowanymi przez Augusta II próbami umocnienia pozycji monarchy w Rzeczypospolitej³⁵.

Czując się coraz bardziej pewnie, car ponowił skargi do króla polskiego na „niesłychane okrucieństwa”, jakich doznają wyznawcy prawosławia, jednocześnie kierując swą akcją przeciwko hierarchom Kościoła unickiego. Pod pretekstem spisku ze Szwedami został porwany biskup łucki Dionizy Żabokrzycki, który w 1702 r. przyjął unię. Władykę wywieziono do Kijowa, a następnie do Moskwy, gdzie był więziony do śmierci, tj. do 1715 r., mimo że o jego uwolnienie upo-

w XVIII i XIX wieku, nr 2, Warszawa 1906², s. 268-279. Przebieg wydarzeń połockich dokładnie analizuje A. Deruga (*Piotr Wielki a unicy i unia kościelna 1700-1711*, Wilno 1936, s. 94-120).

³³ Cyt. za: E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, ks. 1, s. 21.

³⁴ Tamże, s. 24.

³⁵ J. A. Gierowski, *Historia Polski 1505-1764*, Warszawa 1986¹⁰, s. 266-267.

minał się wcześniej sam August II i nuncjusz apostolski³⁶. W tej sytuacji unicy zwrócili się o pomoc do Klemensa XI. Papież ujął się za nimi w listach do króla polskiego, w których wyliczał liczne krzywdy, jakich doznali unicy i pytał o ewentualne korzyści z przymierza z Piotrem I. Król z powodu długu wdzięczności wobec cara za pomoc przeciwko Szwedom i Stanisławowi Leszczyńskiemu poprosił jedynie Piotra I o zgodę na powołanie komisji dla rozpatrzenia skarg unitów. Tenże w połowie 1711 r. przychylił się do prośby króla, ale komisja nic nie uczyniła dla polepszenia sytuacji prześladowanych³⁷.

W tym czasie Piotrowi I udało się zrealizować jeden z najważniejszych punktów swego planu. Otóż sejm walny warszawski w 1710 r. potwierdził nieratyfikowany dotychczas traktat Grzymułtowskiego, który w ten sposób stał się obowiązującym prawem³⁸. Co prawda do tekstu została wprowadzona klauzula o nienaruszalności stanu posiadania Kościoła katolickiego obu obrządków, ale dla cara nie miało to większego znaczenia. Ważniejsze dla niego było to, iż teraz mógł pozwolić sobie na bardziej śmiałe akcje w imię obrony prawosławia. Najpierw został wysłany do Mohylewa carski komisarz w celu rozpatrywania skarg na ucisk i prześladowania prawosławnych³⁹. Następnie – mimo obowiązywania przecież pokoju wieczystego – rozpoczęły się rabunki monasterów unickich oraz dóbr duchownych przez sprzymierzone wojska rosyjskie⁴⁰. Król polski pozostawał bezsilny wobec tego typu zachowań i jedynie wysyłał do Piotra I listy ze skargami na poczynania wojsk rosyjskich wobec unitów. W jednym z takich listów prosił, aby car „surowymi ukazami zabronił czynienia wszelkich agrawacji i prześladowań tegoż duchowieństwa obrządku greckiego, wyznającego jedną naukę ze Świętym Kościołem katolickim Rzymskim”⁴¹. Jednak car nie podjął żadnych działań. Dopiero

³⁶ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, s. 25. Szerzej na ten temat zob.: A. Deruga, *Piotr Wielki*, s. 175-221.

³⁷ E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, s. 26.

³⁸ *Volumina legum*, s. 73-77.

³⁹ Komisarz faktycznie nie podjął żadnych działań, ponieważ prawosławni nie mieli powodów, by się skarżyć.

⁴⁰ Efekty tej akcji przedstawia A. Deruga (*Piotr Wielki*, s. 236-242).

⁴¹ Tamże, s. 247.

przegrana w wojnie z Turcją – bitwa nad Prutem w 1711 r. – zmusiła go do wycofania się z Rzeczypospolitej⁴². Wkrótce, powołując się na traktat z 1686 r., wystąpił z nową inicjatywą, a mianowicie: podjął próbę ustanowienia biskupa prawosławnego, gdyż jedyne biskupstwo prawosławne – białoruskie z siedzibą biskupa w Mohylewie – nie było wówczas obsadzone. Udało mu się to w 1720 r.⁴³

Powyższe działania nie wynikały oczywiście – jak to już zaznaczono na wstępie – z „protektorskiej gorliwości”, tym bardziej że w tym samym czasie nastąpiło całkowite zniszczenie ustroju soborowo-patriarchalnego Cerkwi rosyjskiej. Zlikwidowano bowiem godność patriarchy i powołano do życia podległe carowi kolegium duchowne, zwane Świątobliwym Synodem⁴⁴. Spowodowały je więc

⁴² Tamże, s. 263.

⁴³ Król August II wydał 28 listopada 1720 r. przywilej, którym wskrzesił biskupstwo mohylewskie i zapewnił dyunitom używanie wszelkich swobód. „August wtory z Bożej łaski król polski, wielki książę Litewski, Ruski, Pruski, Zmudzki, Mazowiecki, Kijowski, Wołyński, etc. etc. Oznajmujemy tym niniejszym listem przywilejem naszym, iż gdy naśladować najjasniejszych antecessorów naszych krolow polskich i wielkich książąt Litewskich, a najbardziej zachowując od nich diplomata dane, pacta conventa, constitucie i sancita sejmowe ab antiquo in Volumine Legum de immunitate ecclesiarum ritus veteris graeci opisane in suo valore, robore et ststu i zwykłej naszej królewskiej clemencji chcąc mieć nienaruszone prawa i ich wszystkie zwyczaj, ceremonje prerogatywy secundum antiquum usum et praxim, duchownym i świeckim ludziom należonco, tak generaliter wszystkim, jako i każdemu in particulari, mianowicie: episkopją Biało-Ruską, Mścislawską, Orszańską, Mohilewską z dwiema kathedrami, w Mścislawie S. Trojcy, w Mohilewie S. Spasa, i wszystkimi cerkwiemi w całym księstwie Litewskim do niej przynależącemi, osobliwie zaś monasteri staropigialne i partykularne według funduszów, praw i przywilejów im nadanych: [...] za instancją pp. rad naszych przy boku naszym rezydujących, approbujemy, ratyfikujemy et in perpetuum za nienaruszone od nas i nastempców naszych i każdego w państwach naszych zostającego mieć chcemy, oraz wszelkie ich prerogatywy, libertacye, ceremonie, konserwujemy. Dan w Warszawie, dnia dwudziestego osmego, miesiąca Listopada, roku Pańskiego tysiąc siedemset dwudziestego, panowania naszego dwudziestego czwartego roku. Augustus rex”. Zob. *Archeograficzeskij sbornik dokumentow otnosjaszczichsja k istorii Siewiero-Zapadnoj Rusi*, t. 11, Wilno 1867, nr 126, s. 62.

⁴⁴ Likwidację godności patriarchy przyspieszyła postawa ówczesnego patriarchy Adriana. Ponieważ występował on przeciwko niektórym reformom cara, mającym umocnić centralizację aparatu państwowego i utrwalić rządy absolutne, przeto po jego śmierci car nie zgodził się na wybór nowego patriarchy i po kilkuletniej przerwie

względy polityczne. Wówczas rosyjską racją stanu było parcie na zachód i jednym z elementów tego miały być apele do uczuć wspólności wyznaniowej. Należało więc rozbić ludność ruską na zwalczające się obozy, prześladując swą zbrojną ręką unitów i równocześnie ofiarując – przy wszelkiej nadarzającej się po temu okazji – pomoc, opiekę i protekcję prawosławnym, pod hasłem wspólnych uczuć wyznawców tej samej wiary.

W tym też czasie zrodziła się myśl współpracy między Rosją a Prusami w celu interwencji na rzecz dysydentów zamieszkujących Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Już w traktacie poczdamskim z 17 lutego 1720 r. oba państwa gwarantowały nienaruszalność ustroju Rzeczypospolitej oraz jej swobód i przywilejów. Następnie w recesie tego traktatu z 30 września 1730 r. został zamieszczony dodatkowy artykuł, zapewniający innowiercom opiekę obu mocarstw. Artykuł ten był powtarzany we wszystkich kolejnych traktatach sojuszniczych⁴⁵.

W związku z tym w Rzeczypospolitej coraz powszechniej uważano prawosławie jako element odśrodkowy, odciągający ludność ruską ku Moskwie, egzystujący zaś tylko dzięki – mniej lub bardziej – dyskretnemu, ale stałemu poparciu władz państwowych ościennego mocarstwa. Unia natomiast była postrzegana jako czynnik spajający tę ludność dośrodkowo z Rzeczpospolitą. Istotną rolę odegrało tu hasło „Polak – katolikiem”, które niekatolików odcinało od narodu. Na co dzień objawiało się to licznymi konfliktami wśród społeczności lokalnej. Przykładem może być rozpędzenie w Bielsku 28 kwietnia 1729 r. uczestników procesji pogrzebowej⁴⁶.

Ówczesne nastroje religijne szlachty znalazły wyraz w postanowieniach sejmów. W 1717 r. zabroniono dysydentom publicznego

w 1718 r. zlikwidował godność patriarchy. Kompetencje patriarchy przejął Synod, którego członkiem był urzędnik (oberprokurator) przekazujący biskupom wolę cara. Zob. W. A. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1990³, s. 197-199; L. Bazyłow, *Historia Rosji*, Wrocław 1985³, s. 192-193.

⁴⁵ C. Łubieńska, *Sprawa dysydencka 1764-1766*, Kraków-Warszawa 1911, s. 4-6.

⁴⁶ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 210.

odprawiania nabożeństw i wznoszenia nowych świątyń. W konstytucji sejmowej czytamy: „desydentom w wierze chrześcijańskiej oprócz dawnych zborów, z wolnym w nich nabożeństwa swego odprawowaniem, które przed uchwałą praw pomienionych zbudowane są, nowych zborów stawiać nie godzi się, ale mieszkającym po miastach, miasteczkach, i innych miejscach Korony i W. X. Lit. prywatnie tylko po swoich gospodach albo domach, nabożeństwa swe używać, i to bez kazania i śpiewania nie pozwolono”⁴⁷. W 1733 r. osobom wyznań innych niż katolickie, tj. prawosławnym, protestantom oraz członkom gmin żydowskich, odebrano bierne prawo wyborcze, wprowadzając do ustawodawstwa państwowego zasadę wyłącznego prawa katolików do godności państwowych. Zasadę tę następnie potwierdził August III w 1736 r.: „Dissentibus [...] [tak w Koronie, jako i w W. X. Lit.] in religione Christiana [...] aby tylko w Izbie Poselskiej w Trybunałach i na Komisjach activitatem, tudzież zjazdów swoich prywatnych seu conventicula prawami zakazanych, i urzędów Koronnych, Litewskich, Wojewódzkich, ziemskich i grodzkich (salvis modernis possessoribus) nie mieli, ani żadnych protekcji przez siebie i ministrów u postronnych potencyi nie szukali pod ostrością prawa de perduellibus postanowionego”⁴⁸. Innowiercom zakazano zwoływania zebrań, dochodzenia sprawiedliwości w sądach. Podkreślono, że prawosławne duchowieństwo „nie powinno otwarcie chodzić ulicami ze św. sakramentami”, a chrztu, ślubów i ostatnich namaszczeń ma prawo udzielać jedynie za pozwoleniem miejscowego księdza katolickiego i za wyznaczoną przez niego opłatą. Prawosławnym i innym chrześcijanom niekatolikom zabroniono publicznych pogrzebów, zmuszając ich do grzebania zmarłych w nocy. Dzieci z małżeństw mieszanych miały należeć do Kościoła katolickiego. Nawet przyrodnie rodzeństwo ojczyma czy macochy zobowiązane zostało do przyjęcia katolicyzmu⁴⁹. W 1764 r. sejm przyjął ustawę o karaniu śmiercią wszystkich, którzy odstąpią od katolicyzmu (unii).

⁴⁷ *Volumina legum*, s. 124-125, art. IV.

⁴⁸ Tamże, s. 286.

⁴⁹ M. Hajduk, *Unia brzeska 1596*, Białystok 1995, s. 83-84.

Konstytucje z 1717, 1733 i 1736 r., ograniczając wolność religijną prawosławnych i gwarantując tylko prawa Kościołów katolickiego i unickiego, poprzez zamknięcie dostępu do izby poselskiej i ważniejszych urzędów jeszcze bardziej zaostrzyły sytuację, stając się pretekstem do jeszcze częstszych interwencji rosyjskich⁵⁰. Biskup prawosławny spoza granic Rzeczypospolitej Gerwazy Linczewski z Perejaśława odbywał wizytację parafii prawosławnych w granicach państwa polskiego.

Akcja rosyjska nabrała jeszcze większego rozpędu z chwilą objęcia rządów przez Katarzynę II (1762). Caryca ogłosiła się protektorką prześladowanego w Polsce prawosławia. Powołując się na traktat Grzymułtowskiego, polecała „na te wszystkie krzywdy, tak stare, jak nowe zanosić skargi ustne i piśmienne i przy każdej sposobności domagać się u króla i w polskim i w litewskim ministerium, by sprawa bez zwłoki naprawioną została”⁵¹. W celu obrony interesów dysydentów wkroczyły wojska rosyjskie⁵². Na interwencje króla polskiego w tej sprawie Moskwa odpowiadała własnymi skargami na prześladowanie Kościoła „nie w unii będącego”.

W taki oto sposób Rzeczpospolita stanęła na drodze rosyjskich interesów państwowych. Cerkiew prawosławna zaś miała stać się jedynie narzędziem ekspansjonistycznej polityki Rosji. Obrona prawosławia miała legitymizować moskiewskie akcje, zmierzające do zbudowania imperium, którego częścią składową miała stać się m.in. Ukraina i Białoruś⁵³. Doskonale zdawała sobie z tego sprawę strona polska i dlatego robiła wszystko, by nie dopuścić do wciągnięcia traktatu Grzymułtowskiego – dającego gwarancje opieki nad prawosławiem w państwie polsko-litewskim rządowi rosyjskiemu i stają-

⁵⁰ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 104-109.

⁵¹ Cyt. za: C. Łubieńska, *Sprawa dysydencka*, s. 10.

⁵² W. Piotrowicz, *Unia i dyzunia*, s. 98-99.

⁵³ Nie można więc zgodzić się ze stanowiskiem W. Kulczyckiego i B. Tyszczyka (*Istoria derżawy*, s. 104), zdaniem których Rosja nie miała na celu podporządkowanie sobie ziem Rzeczypospolitej, a w rozbiorach wzięła udział jedynie dlatego, iż dążyły do nich Prusy i Austria, rząd rosyjski zaś obawiał się wzrostu ich potęgi, co niejako zmusiło go do podjęcia działań.

cego się tym samym podstawą do jego ingerencji w sprawy wyznaniowe sąsiada – do konstytucji sejmowych. Gdy ostatecznie musiały się na to zgodzić, jego artykuł IX faktycznie okazał się skuteczną bronią dla protektorów polskich dyzunitów. Rzeczpospolita była bezsilna, gdy chodzi o należytą obronę interesów swych obywateli i prestiżu państwa. Car, nie licząc się z podstawowymi zasadami uznawanymi przez społeczność międzynarodową, podjął działania w celu realizacji planów budowy wielkorusyjskiego imperium.

Fakt ten należy szczególnie mocno podkreślić, ponieważ nawet we współczesnej historiografii ukraińskiej, nie mówiąc już o historiografii radzieckiej, bezkrytycznie było – i jest powtarzane – twierdzenie, jakoby władza państwowa Rzeczypospolitej prześladowała ludność prawosławną. Z tego wyciąga się wniosek, że skoro wiara prawosławną była fundamentem kultury narodów ukraińskiego i białoruskiego, to niszcząc ją, państwo polskie niszczyło te narody. Natomiast ochronić je przed zniszczeniem mogło tylko państwo prawosławne, a więc Moskwa. Mít ten, w którego prawdziwość wierzone przez trzysta lat rosyjskiej okupacji, miał uzasadniać sens „zjednoczenia się” narodów ukraińskiego i białoruskiego z narodem rosyjskim, a także uzasadniać samą okupację. Miał również wywołać długotrwały konflikt religijny między Ukraińcami, Białorusinami i Polakami.

W tym kontekście jako otwartą można postawić kwestię, czy z punktu widzenia interesów ukraińskich oraz białoruskich nie należało dostrzec w wyznaniu greckokatolickim elementu sprzyjającego stworzeniu własnej, narodowej religii, co zapewne w znacznym stopniu utrudniłoby stworzenie imperium rosyjskiego i jednocześnie ułatwiłoby upomnienie się w pewnym momencie o własną państwowość.

Jeżeli zaś chodzi o samą Cerkiew prawosławną, to trzeba stwierdzić, iż jej sytuacja w tym okresie stała się bardzo trudna. Przede wszystkim zaczęto ją stopniowo rusyfikować. Dla zrusyfikowania języka liturgii wprowadzono na Ukrainie tzw. *napiew*, właściwy tradycji rosyjskiej, oraz rosyjską wymowę słów cerkiewnosłowiańskich⁵⁴. Między innymi z tych powodów zaczęła ona tracić związek ze społeczeństwem ukraińskim, a większość księży stało się usłużnymi urzędnikami Moskwy.

⁵⁴ Zob. W. Mokry, *Stosunek państwowych i cerkiewnych władz*, s. 87.

PIOTR RYGUŁA

W KIERUNKU JEDNOŚCI POLITYCZNO-RELIGIJNEJ WYBRANE ZAGADNIENIA Z HISTORII KOŚCIOŁA I PAŃSTWA NA PÓŁWYSPIE IBERYJSKIM OD III DO XV W.

Niejednokrotnie, aby zrozumieć otaczający nas świat, zwracamy się do przeszłości, w której nasza teraźniejszość jest zakorzeniona i z której wyrasta. Znajomość źródeł i dróg rozwoju rzeczywistości, w której żyjemy, pozwala nam nieraz wznieść się ponad pewne schematy i spojrzeć na nią z większym obiektywizmem. Umożliwia ponadto analizę poszczególnych wydarzeń historycznych i towarzyszących im norm prawnych, nie tylko z dzisiejszego punktu widzenia, ale także z perspektywy ludzi ówczesnie żyjących.

Poznanie źródeł oraz procesu historycznego rozwoju analizowanej przez nas teraźniejszości wydaje się tym bardziej wskazane, jeśli owa teraźniejszość jest obcą nam rzeczywistością, wyrosłą i zakorzenioną w innej, odległej nam pod wieloma względami kulturze. W takim wypadku znajomość podstawowych faktów historycznych wydaje się jeszcze bardziej konieczna, gdyż pozwala nam – przynajmniej do pewnego stopnia – weryfikować, na podstawie posiadanej już wiedzy, zasłyszane opinie.

Niewątpliwie jednym z takich tematów – interesujących, chociaż nieco odległych – jest historia Kościoła w Hiszpanii. Rzeczywistość Kościoła oraz relacji pomiędzy nim a państwem, widziana „z daleka”, prowadziła już nieraz do formułowania różnych opinii na temat samej Hiszpanii i hiszpańskiego katolicyzmu, w niektórych zaś wypadkach do zażartych sporów historycznych i światopoglądowych. Trudno się temu zresztą dziwić. Przecież nawet wśród współczesnych nam mieszkańców Półwyspu Iberyjskiego poglądy na intere-

sujące nas tematy roją się od paradoksów i trudnych do rozwikłania dylematów. Przede wszystkim zaś wymykają się jednoznacznym ocenom.

Kraj ten ma bardzo bogatą historię, ale może nie tak powszechnie znaną jak historie państw pretendujących obecnie do roli mocarstw politycznych czy gospodarczych. Na terenie dzisiejszej Hiszpanii lądowali swego czasu Grecy i Kartagińczycy, podbijali ją Rzymianie, potem Wandalowie, Wizygoci, ludy arabskie... Każdy z nich pozostawił po sobie jakiś ślad. W późniejszej już Hiszpanii – średniowiecznej, zaobserwować możemy jedyny w swoim rodzaju obraz. W pięciu różnych królestwach mieszkali wyznawcy wszystkich trzech głównych religii, tj. chrześcijaństwa, islamu i judaizmu, i posługiwali się sześcioma językami, tj. kastylijskim, portugalskim, katalońskim, galicyjskim, baskijskim i arabskim. Hiszpania i Kościół hiszpański przeszły przez wieki wiele przeobrażeń. Nic więc dziwnego, że – jak już wspomnieliśmy – opinie na temat kraju oraz żyjącej w nim wspólnoty katolików są dzisiaj bardzo różne.

Celem niniejszego artykułu nie jest szczegółowa analiza relacji państwo–Kościół w okresie od podboju Półwyspu Iberyjskiego przez Rzymian do panowania Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda II Aragońskiego, a więc do czasu, kiedy to Hiszpania doszła do szczytu swojej potęgi. Chodzi raczej o przybliżenie czytelnikowi niektórych zagadnień z historii Hiszpanii i rozwijającego się w niej Kościoła, aby w rezultacie móc spojrzeć z innej, może już nie tak dalekiej perspektywy na skomplikowane dzieje dwóch, wzajemnie się przenikających wspólnot – cywilnej i religijnej; wspólnot zamieszkujących ten sam kraj, zwany dzisiaj Hiszpanią.

HISZPANIA RZYMSKA

Rzymianie, walcząc z Kartagińczykami, pojawili się na terenie dzisiejszej Hiszpanii w III w. przed Chrystusem. W 209 r. p.n.e. opanowali Kartagenę (Cartago Nova), a trzy lata później Kadyks (Ga-

dir), rozszerzając nieustannie swoje posiadłości na wschodzie i południu Półwyspu. W II w. przed Chrystusem zdobywali stopniowo ziemie w centrum i na zachodzie. Czasami napotykali na silny opór miejscowej ludności, np. podczas 10-letniego oblężenia Numancji¹ w latach 143-133 p.n.e. Końcowy etap podboju Półwyspu, rozgrywający się na ziemiach Kantabrii i Asturii, przypadł na ostatnie lata I w. p.n.e.²

Wraz z wcieleniem całego Półwyspu Iberyjskiego do Cesarstwa Rzymskiego, zakończonym ostatecznie za czasów cesarza Augusta, na terenach dzisiejszej Hiszpanii rozpoczął się proces integracji z ekonomią i kulturą śródziemnomorską. Na bazie wspólnego języka łacińskiego, a także systemu politycznego i prawnego, opartego na prawie rzymskim, sposobie organizacji miast i wolności obywatelskiej tworzyły się fundamenty pierwszej kultury hiszpańskiej³. To właśnie od Rzymian, którzy nadali terenom Półwyspu Iberyjskiego nazwę „Hispania”, pochodzi dzisiejsza nazwa tego kraju. Rzymianie zapoczątkowali w Hiszpanii budowę szlaków komunikacyjnych i rozpoczęli szereg prac o charakterze publicznym. Promowali oczywiście oficjalną religię cesarstwa. Wraz z wojskiem i osadnikami przynieśli jednak ze sobą także i wiarę chrześcijańską.

Chryścianizacja ludów zamieszkujących terytorium Półwyspu Iberyjskiego – w porównaniu z bardziej centralnie położonymi częściami cesarstwa – rozpoczęła się dosyć późno, bo dopiero pod koniec III w. Uznanie chrześcijaństwa za religię oficjalną cesarstwa w IV w. zbiegło się ze wzrastającą wyraźnie liczbą nawróceń oraz procesem powstawania organizacji wewnętrznej Kościoła. W tym to wieku od-

¹ Ruiny starożytnej Numancji znajdują się 8 km na północ od hiszpańskiego miasta Soria. W wyniku udzielenia schronienia mieszkańcom Segedy, przesładowanym przez konsula Nobiliora w 153 r. p.n.e., miasto musiało stawić opór wojskom Rzymu. Pokój, jaki uzyskano, panował tylko do 143 r. p.n.e. Przez następne 10 lat miasto było oblegane przez Rzymian. W 133 r. p.n.e. zostało zdobyte i zburzone. Obrońcy, którzy nie zginęli w czasie walki lub nie umarli z głodu, sami odebrali sobie życie. Cesarz August na zgliszczach Numancji zbudował nowe miasto.

² T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2002, s. 25.

³ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, Madrid 1997, s. 31.

był się pierwszy synod Kościoła hiszpańskiego w Elwirze (Illiberris)⁴, który zajął się m.in. walką z panującymi jeszcze powszechnie na tym terenie zwyczajami pogańskimi, a także relacjami między wyznawcami judaizmu i religii chrześcijańskiej⁵. Wśród episkopatu na pierwszy plan zaczęła wysuwać się grupa biskupów mających swoje siedziby w większych miastach Półwyspu; biskupów, którzy oprócz funkcji duszpasterskich sprawowali również pewne funkcje polityczne w służbie Imperium Rzymskiego.

O żywotności Kościoła w Hiszpanii świadczy m.in. duża liczba biskupów o bardzo zróżnicowanych poglądach teologicznych⁶, którzy odegrali znaczącą rolę w toczących się wówczas sporach trynitar-nych. W drugiej połowie IV w. w rzymskiej prowincji Galicja (Gallaecia) w ferworze dyskusji teologicznych pojawiła się herezja pryscylianizmu⁷. Sięgająca swoimi korzeniami kazań biskupa Pryscylia-

⁴ Z bogatej literatury na temat synodu w Elwirze zob.: *Historia de la Iglesia en España*, red. R. García Villoslada, t. 1, s. 81-119; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madрид 1963, s. 1-15; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma 1955; V. C. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington 1954, s. 85-147. Ze starszych wydań zob.: J. Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, t. 1, Roma 1753; J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia en España y América*, t. 2, Madrid 1850, s. 18-101; F. Lauchert, *Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanonen*, Freiburg 1896, s. 13-26.

⁵ Na temat relacji panujących pomiędzy wyznawcami tych dwóch religii w tamtym okresie na Półwyspie Pirenejskim zob.: L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978; H. Beinart, *Los comienzos del judaísmo español*, Buenos Aires 1973; Y. Bear, *A History of the Jews in Christian Spain*, t. 1, Philadelphia 1966.

⁶ Pisząc o wspomnianych wyżej biskupach hiszpańskich, Henri-Irenée Marrou (*Od przesładowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303-604)*, w: J. Daniélu, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 224) stwierdza: „Reprezentują oni wszystkie kierunki teologiczne: od arianizującej lewicy z Potamiuszem, pierwszym biskupem Olisipo (Lizbona), do skrajnej prawicy lucyferiańskiej z Grzegorzem z Illiberris (Elwira), oryginalnym kaznodzieją”.

⁷ „Herezja, ów uboczny produkt twórczości teologicznej, jest zawsze objawem aktywności. Dziś trudno nam dokładnie zdefiniować pryscylianizm (neognostycyzm? iluminizm? nadmierny ascetyzm?) nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, jakie miał znaczenie, sądząc po gwałtowności wywołanych przezeń reakcji”. Tamże, s. 225.

na⁸ doktryna negowała katolickie rozumienie trójjedności Boga. Dostrzec w niej można było wyraźne wpływy gnostyckie i manichejskie. Wywarła wielki wpływ szczególnie na szerokie rzesze prostego ludu. Odcisnęła również swoje piętno na znacznej części ówczesnego episkopatu hiszpańskiego⁹. Potępiona została na synodach w Saragossie (Caesaraugusta) w 380 r. i w Bordeaux (Burdigala) w 384 r. W 385 r. Pryscylian został skazany na śmierć przez samozwańczego cesarza Maksyma i stracony w Trewirze (Treveri) jako pierwszy herezyk, który zginął z rąk władzy świeckiej¹⁰. W 386 r. na synodzie w Saragossie potępiono po raz kolejny tezy pryscylianizmu, w 400 r. zaś w Toledo potwierdzono postanowienia poprzednich synodów i wypracowano wspólną płaszczyznę doktrynalną tak dla części episkopatu zajmującej pozycje ortodoksyjne, jak i dla części biskupów będących pod wpływem nauki Pryscyliana¹¹. Pomimo potępienia jego nauki pryscylianizm przetrwał na terenach Galicji jeszcze przez kilka następujących wieków.

EPOKA WIZYGOTÓW (418-711)

Wyraźny kryzys, gnębiący cesarstwo w IV i V w., do pewnego stopnia zmusił władze imperium do zezwolenia na osiedlenie się niektórych ludów barbarzyńskich na terytorium opanowanym przez

⁸ Oprócz negowania doktryny o trójjedności Boga pryscylianizm zakładał, iż świat został stworzony przez szatana. Wychodząc z tego przekonania, potępiał małżeństwo rozumiane jako rzecz „tego świata” i podkreślał konieczność bardzo surowych zasad moralnych, odmiennych od panujących w zepsutym imperium Rzymu. Dostrzegał również wpływ gwiazd na losy człowieka. Zyskując posłuch w szerokich masach prostego ludu, w 380 r. wybrany został na biskupa Ávila (Avela). Wypędzony z Półwyspu w 381 r. i oskarżony o magię, został ścięty w Trewirze cztery lata później.

⁹ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 32.

¹⁰ Zob. H. I. Marrou, *Od prześladowań*, s. 225.

¹¹ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 32.

Rzym, w zamian za pomoc w obronie granic przed napływem kolejnych fal barbarzyńców. W takiej właśnie sytuacji znaleźli się Wizygoci, którym w 418 r. władze rzymskie pozwoliły na osiedlenie się na terytoriach Galii oraz Półwyspu Iberyjskiego¹². Jednakże już od 475 r. Euryk, król Wizygotów, przestał uznawać zwierzchnictwo cesarza i sam zaczął rządzić na zajmowanym przez siebie terytorium. Z czasem, w wyniku inwazji Franków, obszar na którym Wizygoci sprawowali władzę, skurczył się do terytorium Hiszpanii i części dzisiejszej południowej Francji.

Na samym Półwyspie Iberyjskim Wizygoci reprezentowali zdecydowaną mniejszość wobec zamieszkującej go ludności romano-chrześcijańskiej. Przez pewien okres obie społeczności żyły bardziej obok siebie niż ze sobą. Wizygoci zachowywali w swoich rękach władzę polityczną i militarną. Różnili się ponadto wyznawaną przez siebie wiarą – arianizmem. Ową odmienność wiary, *fides gothica*, zachowywali zresztą nie tylko ze względów teologicznych, ale również jako element wyróżniający ich spośród otaczającej ich ludności hiszpańskiej. Ludność romano-chrześcijańska tymczasem cieszyła się pełną wolnością, posiadając własną organizację kościelną i władze cywilne, kierujące się w swych poczynaniach prawem rzymskim.

To zasadniczo pokojowe współzycie mniejszości pochodzenia germańskiego i romańskiej większości zostało przerwane za rządów króla Leowigilda, który za cel postawił sobie opanowanie i zjednoczenie Hiszpanii. Po podbojach na południu Półwyspu Iberyjskiego (posiadłości Bizancjum) oraz w Galicji (tereny opanowane wcześniej przez barbarzyński lud Swewów) królowi pozostała jeszcze unifikacja reli-

¹² W 376 r. Wizygoci przekroczyli Dunaj i w 410 r. dotarli do Rzymu. Po zdobyciu i splądrowaniu miasta przeszli Alpy i zatrzymali się na południu Galii. W 415 r. zdobyli Barcelonę. Jednakże już w 416 r. wizygocki król Wallia został zmuszony do podpisania z Rzymianami paktu, zgodnie z którym za prowiant zobowiązywał się do walki z zalewającymi cesarstwo barbarzyńcami. Militarna interwencja Wizygotów przeciągnęła się do 418 r., kiedy to Wallia podpisał kolejny traktat z Rzymem, na mocy którego Wizygoci osiedlili się w Akwitanii (ze stolicą w Tuluzie). Zob. A. Ubieta Arteta, *Introducción a la Historia de España*, Barcelona 1972, s. 43-45.

gijna kraju¹³, prowadząca w dalszej perspektywie do fuzji dwóch społeczności, germańskiej i romańskiej. Zamiar ten Leowigild pragnął osiągnąć przez konwersję romano-chrześcijańskiej większości na arianizm, pozbawiając w ten sposób *fides gothica* charakteru etnicznego. Wizygoci, którzy sami przeszli przeciw na arianizm, w większości nie byli fanatykami religijnymi. Można więc domniemywać, że monarcha, kierując się sam w dużej mierze racjami politycznymi, nie spodziewał się wielkiego oporu ze strony katolików. Za wyborem arianizmu przemawiały zresztą pewne racje polityczne. Była to religia króla i warstwy dominującej, natomiast Frankowie, Swewowie oraz Bizantyjczycy wyznawali katolicyzm¹⁴. Niespodziewanie opór stawili nie tylko katolicy, ale i grupy bardziej radykalnych arian. W tej sytuacji król zdecydował się na zaostrzenie działań restrykcyjnych, czego przykładem może być wyrok śmierci wydany przez niego na syna Hermenegilda¹⁵, nawróconego wcześniej na katolicyzm.

Po śmierci Leowigilda na tron wstąpił drugi syn króla, Rekared. Nowy władca, doświadczony niepowodzeniami polityki swego ojca, zdawał się rozumieć, iż jedności królestwa – „obsesja” władców Hiszpanii aż do czasów Filipa II – nigdy nie uda się osiągnąć na fundamencie arianizmu¹⁶. W 587 r. król przyjął wiarę katolicką, a zbuntowaną część duchowieństwa ariańskiego, na czele z Goswintą (królową matką), postawił przed trybunałem. Oskarżonych stracono, a Goswintę osadzono w więzieniu. Dwa lata później Rekared, opanowaw-

¹³ Na temat wysiłków zmierzających do zjednoczenia królestwa pod względem religijnym zob.: R. Collins, *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, London 1992, s. 1-12.

¹⁴ Zob. R. de la Cierva, *Historia general de España. La edad antigua: los orígenes*, t. 2, Madrid 1980, s. 274-275.

¹⁵ L. A. García Moreno (*Historia de la España Visigoda*, Madrid 1989, s. 129), opisując te wydarzenia, dodaje jeszcze pewien szczegół, który rzuca nowe światło na postać Leowigilda i jego drugiego syna Rekareda, pierwszego katolickiego króla Hiszpanii. Po stłumieniu buntu, na czele którego stał Hermenegild, ten ostatni został osadzony najpierw w więzieniu w Walencji, a później w Tarragonie, gdzie w 585 r. został zabity. Autor zauważa jednak, iż wydanie wyroku śmierci przez króla nie jest udowodnione. Wyrok ten mógł wydać także późniejszy, pierwszy król katolicki Rekared.

¹⁶ Zob. J. Descola, *Historia de España*, Barcelona 1963, s. 77.

szy wewnętrzne niepokoje oraz pokonawszy Franków, którzy za namową obozu ariańskiego zaatakowali w tym czasie posiadłości Wizygotów, zwołał wielki synod w Toledo. Pierwsza i najważniejsza sesja odbyła się 8 maja 589 r. W trakcie tego posiedzenia – po rzuceniu anatemy na Ariusza, którego doktryna miała jeszcze nielicznych wyznawców wśród zgromadzonych na synodzie – król wyrecytował nicejskie wyznanie wiary. Następnie uczestnicy zgromadzenia uczynili wyznanie wiary katolickiej i formalnie odrzucili doktrynę ariańską¹⁷. W ten sposób ogłoszona została jedność królestwa w wierze katolickiej i rozwiązanie Kościoła ariańskiego¹⁸. Nie wiadomo, czy obecni na synodzie dostojnicy świadomi byli ogromnego znaczenia tego, co na ich oczach się dokonało¹⁹. Przymierze władzy świeckiej z Kościołem rzymskokatolickim wywierało bowiem odtąd przełożony wpływ na całą historię Hiszpanii. Od tego momentu losy dużej części Półwyspu Pirenejskiego, a w czasach hiszpańskiej potęgi również i dużej części świata, związane były – na dobre i na złe – z losami Kościoła; od czasów Rekarada, pierwszego katolickiego króla, aż do czasów II Republiki Hiszpańskiej.

Oprócz unifikacji na płaszczyźnie religijnej fakt ten miał jednak jeszcze inne, poważne znaczenie dla przyszłego funkcjonowania królestwa. Przejście władcy na katolicyzm poszerzyło bowiem zakres jego władzy na obszary zarezerwowane do tej pory dla ludności autochtonicznej, takich jak administracja prowincjami czy organizacja Kościoła. Można powiedzieć, iż z chwilą nawrócenia się mniejszości ariańskiej większość hiszpańsko-romańska wyznania katolickiego utraciła pewnego rodzaju „autonomię”.

W warunkach konfrontacji świata germańskiego i romańskiego – oczywiście do momentu przyjęcia katolicyzmu przez Wizygotów –

¹⁷ Oryginalny tekst wyznania wiary biskupów obecnych na synodzie w Toledo oraz jego hiszpańskie tłumaczenie można odnaleźć w: J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 117-121.

¹⁸ Zob. J. Descola, *Historia de España*, s. 78.

¹⁹ Na temat znaczenia synodu w Toledo w historii Hiszpanii zob.: P. Linehan, *Past and Present in Medieval Spain*, Norfolk 1992, s. 1-14; F. J. Simonet, *El Concilio III de Toledo, base de la nacionalidad y civilización española*, Madrid 1981; *Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*, Madrid 1991.

wspólnota Kościoła katolickiego postrzegana była jako ostoja nie tylko wiary, ale także romańskiej kultury, prawa. Kościół bowiem zawsze, a szczególnie w tamtych warunkach, był przekąźnikiem tak wiary, jak i tradycji, w której sam wyrósł. Tymczasem w nowej sytuacji kultura hiszpańsko-wizygocka stała się przede wszystkim kulturą katolicką, przenikniętą elementami romańskimi. Myśl prawna, podobnie jak i inne dziedziny życia, przepojona została ideami prawa rzymskiego i kanonicznego, co z kolei wpłynęło – za pośrednictwem synodów w Toledo²⁰ – na kształtowanie się prawa publicznego²¹.

Poprzez synody, na których zasiadali biskupi wybierani przez wiernych, monarcha mógł dotrzeć do ludu, a sam lud miał swoich reprezentantów przed monarchią. Posiadanie własnej reprezentacji przed królem stało się może mniej oczywiste w momencie, gdy wierni utracili prawo wyboru biskupów²². Mimo to wydaje się, iż w tamtych

²⁰ Toledo zyskało na znaczeniu po zajęciu Hiszpanii przez Wizygotów i wyniesieniu miasta do rangi stolicy. Nie bez znaczenia dla miasta były także odbywające się w nim liczne synody oraz rosnący prestiż biskupa Toledo, który z sufragana prowincji Kartageny został wyniesiony do godności metropolity prowincji Tarragony. W końcu król Gundemaro wydał dekret, zgodnie z którym Toledo stało się stolicą prowincji kartagińskiej. Zob. J. F. Rivera Recio, *Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica*, „Hispania sacra”, 8(1955), s. 3-34. Zob. także: D. Mansilla, *Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española*, „Hispania sacra”, 12(1959), s. 255-290. W kontekście omawianej przez nas idei jedności polityczno-religijnej, rozumianej swego czasu jako idea jedności narodowej, warto przytoczyć fragment wspomnianego wyżej dekretu, wydanego na XII synodzie w Toledo: „Chociaż nasza troska o królestwo w zarządzaniu rzeczami ludzkim jest wszystkim wiadoma, to nasz majestat zabłyśnie tym większą sławą naszych cnót, gdy zostaną sprawiedliwie uporządkowane wszystkie sprawy dotyczące religii i rzeczy boskich. W ten to sposób nasza łaskawość przyczyni się nie tylko do trwałości naszego królestwa, ale i osiągnie chwałę wieczną. [...] nie zezwalamy także, aby prowincja Kartageny podzielona została pomiędzy jurysdykcje dwóch metropolitów [...] ponieważ w ten właśnie sposób rodzą się różne schizmy, co spowoduje osłabienie wiary i rozpad jedności” (tłum. własne). J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 404.

²¹ W celu bardziej dogłębnego studium prawodawstwa Wizygotów zob.: A. Millares Carlo, *Contribución al „Corpus” de Códices Visigóticos*, Madrid 1931; K. Zeumer, *Historia de la Legislación Visigoda*, Barcelona 1944; J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*.

²² Zwięźle i w dostępny sposób kwestię prawa do wyboru biskupa wyjaśnia A. K. Ziegler w książce *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930, s. 44-45):

warunkach biskupi, pochodząc ze wszystkich części królestwa i mający rozeznanie w problemach trapiących ludność Półwyspu, stanowili nadal grupę mogącą w wystarczający sposób reprezentować społeczność Półwyspu.

Celebracja synodów narodowych w Toledo stanowiła jeden z najbardziej charakterystycznych elementów Kościoła epoki Wizygotów²³. Kolejne synody były bowiem żywą wizytówką wzajemnego przenikania się władzy duchownej i królewskiej. Pierwszym zgromadzeniem, na które przybył cały ówczesny episkopat, był wspomniany już wyżej III synod tolekański²⁴, zainicjowany uroczystą sesją 8 maja 589 r. pod przewodnictwem arcybiskupa Sewilli Leandro. Na nim właśnie dokonała się konwersja króla Rekareda na katolicyzm. Ponadto synod ten swoimi postanowieniami stworzył fundamenty przyszłej struktury królestwa Wizygotów i panującego w nim porządku prawnego. Czwarty synod, któremu przewodniczył Izydor, arcybiskup

„Before the conversion of the Arians and the close union of the Catholic Church and the Visigothic State the Catholic bishops of Spain were chosen in the traditional way by clergy and people and they were approved by the bishops of the province. Thereafter, however, the kings made Episcopal appointments. This tremendous power of the king over the Church [...] appears to have been asserted almost from the time of the Gothic conversion to Catholicism. The Arian kings enjoyed this prerogative in their own sect; the same right was claimed or assumed by their Catholic successors. [...] It is true that the Spanish Church did not at once concede the right of appointing bishops to the kings. Without being specific as to abuses the Third Council of Toledo (589) had insisted that no one should be raised to the episcopal dignity except in accordance with the ancient canons. The Fourth Council of Toledo (633) declared that no one should be made a bishop unless elected by all the people and clergy of the *civitas* and approved by all the bishops of the province. Nevertheless, from the previous citations it is apparent that these rulings did not prevent the sovereigns from making Episcopal appointments. There was no bitter struggle between the Church and the kings concerning this matter, as there was in Burgundy and Merovingian Gaul”. W tej samej kwestii, chociaż może bardziej z hiszpańskiego punktu widzenia, wypowiada się E. Pérez Pujol (*Historia de las instituciones sociales de la España goda*, t. 3, Valencia 1896, s. 106nn).

²³ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 33.

²⁴ Przed przejściem Wizygotów na katolicyzm w Toledo odbyły się dwa synody. Pierwszy (około 400 r.), jeszcze za czasów panowania Rzymian na tym terenie, zajął się herezją pryscylianizmu. Drugi obradował w 527 r.

Sewilli, zebrał się 5 grudnia 633 r. Zgromadzenie to przyczyniło się do wzmocnienia władzy królewskiej oraz do rozumienia synodów tolekańskich jako zgromadzeń o charakterze religijno-politycznym. Od tego też zresztą czasu synody zwane były często wizygockimi synodami powszechnymi (Concilios Generales Visigóticos). Czwarty synod uregulował także kwestię dziedziczenia tronu w formie elekcji monarchy poprzez głosowanie wśród szlachty i episkopatu.

Z innych synodów na uwagę zasługuje VIII synod, zwołany w 653 r. przez króla Wizygotów Receswinta, potwierdzający elekcyjny charakter sukcesji królewskiej. Ważny był także XII synod, który pod przewodnictwem Juliana z Toledo, późniejszego świętego, zebrał się w styczniu 681 r. i zatwierdził każdorazowego biskupa Toledo na prymasa Kościoła hiszpańskiego. Siedemnasty z kolei synod, z listopada 694 r., na prośbę króla Egizy zaaprobował drastyczne środki przeciwko ludności żydowskiej²⁵.

Zwoływane przez monarchę synody tolekańskie sankcjonowały swoim autorytetem moralnym królewskie zarządzenia²⁶. Zwiększająca się z biegiem czasu kontrola władzy świeckiej nad zgromadzeniami synodalnymi w Toledo sprawiła, iż król nie tylko zwoływał synody, ale decydował również o poruszanych tematach, aprobował dekrety i kanony synodalne oraz był tym, na którym spoczywało wprowadzenie uchwał w życie. Dla samego zaś Kościoła synody stały się zaczątkiem i fundamentem konsolidacji Kościoła narodowego oraz jego centralizacji pod rządami wzmocniającego coraz bardziej swoją pozycję arcybiskupa Toledo²⁷.

Kościół i monarcha znaleźli się więc w zupełnie nowej dla siebie sytuacji. Można byłoby zaryzykować twierdzenie, iż wraz ze chrztem i unifikacją wiary w historii Hiszpanii otworzył się nowy etap postępującej zależności Kościoła katolickiego od władzy świeckiej, ale

²⁵ Zob. *Concilios de Toledo*, w: *Enciclopedia multimedia*, Microsoft Encarta 1999 (CD).

²⁶ Zob. L. G. de Valde a Vellano, *El desarrollo del derecho en la península Ibérica hasta alrededor del año 1300*, „Cuadernos de Historia Mundial”, 3(1956-1957), s. 839.

²⁷ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 33.

i uprzywilejowanej pozycji tego pierwszego w stosunku do innych wyznań. Ilustracją wspomnianego uzależniania się struktury kościelnej od monarchii niech będzie m.in. fakt, iż z biegiem czasu król wywierał coraz większy wpływ na wspomnianą już wyżej kwestię wyboru biskupów²⁸; do tego stopnia, iż w VII w. miał prawo bezpośredniego wskazania kandydata, redukując w praktyce wymóg zgody biskupów danej prowincji do czystej formalności. Miał również swój udział w podejmowaniu decyzji dotyczących organizacji wewnątrz Kościoła, jak i w kwestiach rytualnych oraz dyscyplinarnych.

Z drugiej strony działalność polityczno-administracyjna Kościoła nie ograniczała się tylko do synodów i uchwalanych na nich kanonów, które na mocy zarządzeń monarchy stawały się częścią prawodawstwa królewskiego. To właśnie biskupi sprawowali liczne funkcje publiczne, które wyraźnie wychodziły poza sferę wiary i religii. Prawodawstwo cywilne, po części oczywiście pochodzenia rzymskiego, nadawało bowiem biskupom prawo wykonywania pewnych funkcji publicznych, takich jak członkostwo w tzw. Aula Regia²⁹ oraz zasiadanie w trybunale rozpatrującym sprawy polityczne i oskarżenia przeciw członkom niektórych wyższych warstw społecznych. Oprócz tych funkcji, sprawowanych przez biskupów okazjonalnie, w sposób ciągły sprawowali oni nadzór nad zwyczajnymi organami władzy sądowniczej: *comites*, *iudices* oraz niższymi trybunałami cywilnymi³⁰.

Można więc powiedzieć, iż wspólnota wiary, jednego prawa i administracji stanowiły elementy nowej instytucji – monarchii hiszpańsko-wizygockiej. Była to, jak już wyżej wspomniano, swoista monarchia, gdzie polityka, kultura i religia nie tylko się przenikały, ale tworzyły – na pewno w założeniach, a często i w praktyce – jedną całość; monarchię, w której władza świecka wespół z Kościołem stały

²⁸ W kwestii mianowania biskupów zob.: A. E. de Mañaricua, *El nombramiento de los obispos en la España visigótica y musulmana*, „Scriptorium Victorienne”, 13(1966), s. 87-114.

²⁹ Na temat Aula Regia i innych zgromadzeń o charakterze politycznym zob.: C. Sánchez-Albornoz, *Estudios Visigodos*, Roma 1971, s. 149-252.

³⁰ G. Martínez, *Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigodo-católico*, „Revista española de derecho canónico”, 15(1960), s. 579-589.

na straży jedności narodu i uznawanych przez naród wartości materialno-duchowych.

W tym kontekście mniej może dziwi stosunek monarchii i Kościoła do kwestii żydowskiej. Pomijając tutaj, iż problem ten nie zamyka się w ówczesnych granicach Hiszpanii, oczywiście jest, iż zagadnienie to na Półwyspie Iberyjskim nie miało charakteru wyłącznie religijnego. Za czasów ariańskich Wizygotów żydzi byli jedną z grup wyznaniowych. Nie stanowili więc pod tym względem żadnego zagrożenia dla jedności królestwa. W tym też okresie wzrosli w liczbę i wzbogacili się, co później stało się przedmiotem zazdrości ubogich warstw ludności. Sytuacja zmieniła się jednak po przyjęciu przez monarchę katolicyzmu. Wykluczenie ich ze społeczności politycznej – bo przecież do religijnej z powodu swej odmienności nie należeli – i pozbawienie ich majątku jawiło się w oczach wielu jako prosty sposób na rozwiązanie problemów wewnętrznych i napełnienie nieraz przecież pustego skarbcza³¹.

W ten to sposób Rekarad I wydał najpierw zakaz posiadania przez żydów chrześcijańskich niewolników. Trzeci synod w Toledo mówił ponadto o zakazie zawierania związku małżeńskiego pomiędzy żydami i chrześcijanami oraz powierzania tym pierwszym stanowisk publicznych³². Jeszcze bardziej restrykcyjne zarządzenia wydał król Sisebut, przez co przyjmuje się, iż to właśnie od niego rozpoczął się długotrwały proces prześladowań żydów w Hiszpanii. W 616 r. Sisebut zarządził wprost przejście ludności żydowskiej na katolicyzm lub – w razie pozostania przy swoim wyznaniu – obowiązek opuszczenia terytorium monarchii, połączonej z konfiskatą dóbr³³. Te oraz inne sankcje karne spowodowały w owym czasie nie tyle exodus wspomnianej grupy społeczno-religijnej z Hiszpanii, ile raczej liczne i pozorne tylko nawrócenia na katolicyzm³⁴. Wywołały ponadto na-

³¹ J. Descola, *Historia de España*, s. 86.

³² Zob. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, s. 129.

³³ M. A. Bel Bravo, *Sefarad. Los Judíos de España*, Madrid 1997, s. 95-98; J. L. Romero, *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda*, „Cuadernos de Historia de España”, 8(1947), s. 30.

³⁴ Na temat przymusowych nawróceń ludności żydowskiej na katolicyzm w królestwie Wizygotów zob.: R. González Salinero, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, Roma 2000.

rastające poczucie krzywdy i bunt. Za panowania króla Wamba (672-680) ludność żydowska przyłączyła się do powstania przeciwko królowi pod wodzą księcia Pawła. Podejrzewano ich także o spisek z ludnością pochodzenia hebrajskiego, zamieszkującą północne tereny Afryki, mający doprowadzić do inwazji Arabów na Półwysep Pirenejski³⁵. Restrykcyjna postawa wobec żydów przez długi okres stanowiła stały element polityki hiszpańskich monarchów³⁶.

Kościół w okresie wizygockim podążał niewątpliwie w kierunku Kościoła o charakterze narodowym, kontrolowanym w dużej mierze przez monarchę. Równocześnie zaobserwować można było stopniowe oddalanie się Kościoła hiszpańskiego od Rzymu, poddanego w tamtym czasie silnym wpływom politycznym Bizancjum.

³⁵ Wielu historyków spiskiem tłumaczy m.in. postawę wizygockiego króla Egizy, który rozpoczynając panowanie, zamierzał prawdopodobnie odejść od restrykcyjnej polityki w stosunku do żydów. Z początku przywrócił im nawet pewne prawa, m.in. posiadanie chrześcijańskich niewolników. W zamian żydzi zobowiązali się przyjąć szczerze chrześcijaństwo. Nie dotrzymali jednak umowy, pozostając – najczęściej potajemnie – przy swoim kulcie. W tej sytuacji król poczuł się oszukany. Do tego doszło podejrzenie o spisek, co potwierdzają zeznania świadków. Dla pełności obrazu należy przyznać, iż w pewien sposób również i sam król przyczynił się do nasilenia się niezadowolenia wśród tej właśnie mniejszości religijnej. Wydał bowiem zarządzenie zgodnie z którym wszyscy żydzi z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa mieli być zwolnieni od płacenia specjalnego podatku. Niezapłacona przez nich suma miała być rozdzielana systematycznie między tych żydów, którzy pozostali przy swojej wierze. Wszystko to mogło rzeczywiście doprowadzić do działań wymierzonych przeciwko ówczesnej władzy. Żydów oskarżono o działania przeciwko monarchii i narodowi Wizygotów. A. de Castro w *Historia de los Judíos en España* (Cádiz 1847, s. 32) pisze nawet o planowanym zamachu na życie króla i niektórych magnatów oraz prałatów. Zgodnie z zarządzeniem IV synodu w Toledo w sprawach dotyczących zdrady stanu król nie mógł występować w roli jedyne go sędziego. W tej sytuacji Egiza, nie wchodząc osobiście w skład trybunału, zlecił XVII synodowi w Toledo rozpatrzenie sprawy żydowskiej. Sam jednak dostarczał synodowi dowody winy podejrzanych o spisek, ci zaś, zeznając, potwierdzili zarzuty. Oskarżonych pozbawiono mienia i razem z żonami oraz dziećmi wysiedlono do innych prowincji jako poddanych tych, którym król zechciał ich ofiarować. Status człowieka wolnego mogli odzyskać tylko poprzez nawrócenie się na katolicyzm. Zob. M. A. B e l B r a v o, *Sefarad*, s. 101-106.

³⁶ Zob. E. A. P e e r s, *Spain. A Companion to Spanish Studies*, London 1963. Szerokie omówienie problemu ludności żydowskiej w Hiszpanii z punktu widzenia judaizmu w: Y. B a e r, *A History of the Jews in Christian Spain*; A. A. N e u m a n, *The Jews in Spain*, New York 1969.

DOMINACJA MUZUŁMAŃSKA I REKONKWISTA (711-1492)

Epoka Wizygotów skończyła się w VIII w. najazdem Arabów na Półwysep Iberyjski. W 711 r. gubernator Maghrebu w Afryce Zachodniej, Musa ibn Nusajra, angażując się w walki dynastyczne w Hiszpanii, wysłał na teren Półwyspu wyzwolenca Tarika ibn Zijada na czele armii berberyjskich żołnierzy. Ten zwyciężył wojska Rodryga (Roderyka), ostatniego króla wizygockiego, a następnie bez większego oporu opanował stołeczne Toledo. Za Tarikiem na czele arabskiej armii podążył Musa i zdobył Sewillę, Meridę i Saragossę. W trakcie niespodziewanie szybkiego podboju Półwyspu Arabowie doznali tylko jednej w kontekście całej ofensywy drobnej porażki. W 718 r. w Górach Kantabryjskich oparła im się niewielka liczba Asturów. Arabowie nie zamierzali jednakże penetrować dzikich gór o zimnym i dżdżystym klimacie, co w przyszłości musiało zaowocować utratą ich posiadłości na całym Półwyspie Pirenejskim.

Zaledwie cztery lata później sytuacja uległa radykalnej zmianie. W 722 r. pod Covadonga Asturowie pokonali wojska arabskie, co dało początek górskiemu królestwu Asturii i zwiastowało nadchodzącą rekonkwistę. W niedługim czasie królestwo Asturii, którego władca uważał się za spadkobiercę i kontynuatora dynastii wizygockiej, przekształciło się w królestwo Leónu. Jego granice, chronione przez liczne zamki obronne, oparte zostały na rzece Duero. Hrabstwa, które powstały wokół owych *castillos*, zależne początkowo od króla Asturii, w XI w. stopniowo usamodzielniały się, stając się podstawą suwerennego królestwa Kastylii. Samodzielne grupy ludności hiszpańsko-wizygockiej przetrwały również w Pirenejach, co z biegiem czasu doprowadziło do powstania królestw Nawarry, Aragonii oraz Katalonii.

Wydaje się oczywiste, iż w tych trudnych czasach możliwość kontaktów pomiędzy tamtejszym Kościołem a Rzymem była bardzo ograniczona. Fakt ten jednak miał niewątpliwy wpływ na strukturę organizacji kościelnej w tamtym właśnie okresie. Pomimo odmiennych warunków politycznych nadal żywa pozostała dawna tradycja, zgodnie z którą to osoba króla odgrywała doniosłą rolę w kwestiach

organizacyjnych Kościoła, takich jak wybór biskupów, tworzenie nowych diecezji czy interwencja w sprawach dyscyplinarnych Kościoła³⁷. Możliwość królewskiego oddziaływania na sprawy Kościoła była więc w tamtym czasie prawie nieograniczona.

Sposobność częstego i na dodatek trwałego kontaktu z Kościołem zewnętrznym pojawiła się z zupełnie nieoczekiwanej strony. W IX w. rozwinął się mocno kult św. Jakuba Apostoła, który zmienił Santiago de Compostela w drugi po Rzymie ośrodek pielgrzymkowy świata chrześcijańskiego. Praktyka pielgrzymowania do tego miasta – według tradycji Kościoła hiszpańskiego miejsca spoczynku Jakuba Apostoła – przyczyniła się mocno do wzmocnienia więzi między katolickimi królestwami Hiszpanii a resztą świata chrześcijańskiego. Dała ponadto tamtejszym chrześcijanom nowy, niezwykle ważny symbol jedności religijno-narodowej³⁸.

W arabskiej części Hiszpanii, określanej często jako Al-Andalus³⁹, ludność chrześcijańska, zwana mozarabską⁴⁰, mogła praktykować swoją wiarę, zachowując własną, odrębną organizację kościelną z ośrodkiem centralnym w Toledo. Tolerancja religijna ze strony arabskiej nie rozciągała się jednak na wszystkie aspekty życia. Członków społeczności hiszpańsko-wizygockiej można byłoby określić mianem politycznych wasalów: ze względu na swój status społeczny mieli obowiązek płacenia specjalnego podatku i nie mogli sprawować żadnych funkcji publicznych.

³⁷ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 34.

³⁸ Zob. A. L. Molina, *Alta Edad Media: predominio musulman*, w: R. de la Cierva, *Historia general de España*, t. 3, Madrid 1980, s. 30-35.

³⁹ Na temat Al-Andalus zob.: P. Guichard, *Al-Andalus. 711-1492*, Paris 2000; M. Martín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Madrid 1992; J. Vernet, *El Islam en España*, Madrid 1993; S. M. Immamuddin, *Muslim Spain. 711-1492 A.D.*, Leiden 1981; W. M. Watt, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh 1965. Bogatą bibliografię na temat Al-Andalus znaleźć można w: R. Gil Grimau, F. Roldán Castro, *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre Al-Andalus*, Sevilla 1993.

⁴⁰ W celu dogłębnego studium historii ludności mozarabskiej w Hiszpanii zob.: F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, t. 4, Madrid 1983.

Z biegiem czasu, w wyniku postępującej radykalizacji postaw podzielonej wewnętrznie ludności arabskiej, współistnienie obok siebie ludności chrześcijańskiej i muzułmańskiej stawało się coraz trudniejsze. Proces ten, zapoczątkowany za czasów kalifa Abd ar-Rahmána III (912-961), przybrał na sile za panowania Almanzora (981-1002) oraz jeszcze później, gdy tereny te opanowali najpierw berberyjscy Almorawidzi (koniec XI w.), a następnie Almohadzi (koniec XII w.)⁴¹. Przybierający na sile brak tolerancji był przyczyną, począwszy od X w., ciągłej i licznej emigracji ludności mozarabskiej do znajdujących się na północy Półwyspu królestw chrześcijańskich.

Podobny los spotkał także i ludność żydowską zamieszkującą Al-Andalus. Z początku, podobnie jak chrześcijanie, otrzymali status tzw. *dimmi*, tzn. „ludzi Kisęgi”⁴². W praktyce oznaczało to zakaz budowy nowych synagog oraz sprawowania funkcji publicznych. Ludność pochodzenia hebrajskiego zobowiązano także do noszenia wyróżniającego ją ubioru. Niewątpliwie ograniczenia te były jednak dużo łagodniejsze od rozporządzeń z czasów królestwa Wizygotów. Nic więc dziwnego, że żydzi, po doświadczeniach ostatniego stulecia, przyjęli Arabów prawie jak wyzwoliciele i współpracowali z nimi w budowie nowego państwa⁴³, co w niedługim czasie przyniosło im

⁴¹ Tamże, s. 733-744, 759-770.

⁴² Uprzywilejowany status *dimmi* przyznawany był osobom, które przebywając ciągle na terenach zajętych przez muzułmanów, wyznawały jedną z religii wywodzących się z ksiąg objawionych. Zob. M. A. B e l B r a v o, *Sefarad*, s. 117-118.

⁴³ Jak zauważa L. García Iglesias (*Los Judíos en la España antigua*, s. 199-202), źródła arabskie i chrześcijańskie wskazują wyraźnie na kolaborację ludności żydowskiej z atakującymi Półwysp Berberami, a później Arabami. W czasie ataku na Kordobę przyczynili się do arabskiego zwycięstwa, przyłączając się później do zwycięskich wojsk. Po upadku Sewilli w 712 r. dowódca arabskiej armii Muza powierzył opiekę nad miastem żydowskiemu garnizonowi. Niektóre kroniki arabskie mówią wprost o wielokrotnym obsadzeniu przez muzułmanów zdobytych miast żydowską załogą, co pozwalało Arabom zaangażować całość swoich sił w toczącej się walce. Większość współczesnych autorów, pisze dalej J. García Iglesias, cytując równocześnie niektórych, nie ośmiela się negować prawdziwości informacji zawartych w arabskich i chrześcijańskich źródłach w kwestii kolaboracji żydów z arabskimi najeźdźcami. Zob. także: komentarz wstępny do *Cinco epístopas de Maimónides* (Barcelona 1988, s. 14).

wymierne korzyści ekonomiczne⁴⁴. W tym to okresie wielu spośród „nawróconych” wcześniej na chrześcijaństwo żydów powróciło do wiary ojców. Na tereny arabskiej Hiszpanii przybyło też w tym okresie wiele osób pochodzenia hebrajskiego. Niestety, wraz z upływem czasu narastająca islamizacja Al-Andalus⁴⁵ oraz wewnętrzne podziały w łonie ludności arabskiej spowodowały zanik tolerancji, zastępowanej przez postawy bardziej radykalne. Pamiętać należy, iż niezależnie od uwarunkowanej różnymi okolicznościami zmieniającej się rzeczywistości politycznej islamizacja stanowiła jeden z fundamentów strategii arabskiej. Pod presją prześladowań ponownie rozpoczął się więc proces przymusowych nawróceń, tym razem na islam⁴⁶. Wraz z inwazją Almorawidów i Almohadów, kolejno w XI i XII w., ziemia

⁴⁴ M. J. Viguera Molíns, *Sobre la historia de los Judíos en Al-Andalus, w: Judíos entre Arabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*, ed. A. Saenz-Badillos, Cordoba 2000, s. 35.

⁴⁵ W połowie VIII w. muzułmanie stanowili zaledwie 10% ludności Al-Andalus, w IX w. już 20%, w połowie X w. – prawie 50%, w początkach XI w. – 80%, a pod koniec XII w. – ponad 90% ludności kraju. Zob. R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Harvard 1979, s. 114-127.

⁴⁶ W obliczu prześladowań społeczność żydowska podzieliła się na zwolenników oraz przeciwników przymusowego przyjęcia islamu. Pisze o tym m.in. rabin Majmonides w liście *Sobre la conversión forzosa*: „Temu, kto nas pyta: zginąć śmiercią męczeńską czy złożyć wyznanie wiary [islamskie], odpowiadam: niech złoży wyznanie i zachowa życie, niech nie pozostaje jednakże na terenach owego władcy, ale niech wróci do swego domu do czasu, kiedy będzie mógł wyemigrować; i jeśli musi uczynić coś własnymi rękami, niech to czyni w ukryciu [uwaga ta odnosi się do składania kultu przepisanego przez judaizm]. Świat nie znał bowiem prześladowań tak przerażających jak obecne, w których nie ma ratunku, jeśli nie złoży się wyznania wiary. Nie zwracaj uwagi na słowa naszych rabinów, którzy od dawien dawna radzili: lepiej zginąć niż naruszyć prawo [...] dla wszystkich, którzy proszą mnie o radę: uciekaj z tych miejsc i udaj się tam, gdzie będziesz mógł pozostać przy swojej religii” (tłum. własne z: *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona 1988, s. 71-72). W innym miejscu rabin tłumaczy, iż ewentualne złożenie wyznania wiary należy traktować jedynie jako formułę słowną, za którą nie idą żadne czyny (tamże, s. 70). Jak zauważa M. J. Viguera Molíns (*Sobre la historia de los Judíos en Al-Andalus*, s. 43), taktykę pozorowanego przyjęcia islamu i praktykowania nadal, tyle że w ukryciu, historia judaizmu odnotuje nie tylko za czasów Almohadów, ale i później tak ze strony żydów, jak i muzułmanów, tyle że już na terenach zdobytych przez władców chrześcijańskich.

hiszpańska kolejny raz stała się świadkiem żydowskiej emigracji, tym razem na tereny monarchii chrześcijańskich⁴⁷.

Wiek XI rozpoczął okres tzw. rekonkwisty. Wcześniejsze walki między chrześcijanami a muzułmanami, ale także między samymi chrześcijanami oraz samymi muzułmanami, miały bardziej polityczno-ekonomiczny charakter i raczej zmierzały do zwiększenia stanu posiadania kosztem innych podmiotów władzy obecnych na Półwyspie. Dopiero od XI w. do wspomnianych motywów doszedł jeszcze ideał szerzenia wiary chrześcijańskiej. W ten sposób, nie pomijając królestwa Portugalii, istniejące na Półwyspie monarchie katolickie – zjednoczone przez religię i powiązania dynastyczne – wystąpiły razem przeciwko wspólnemu wrogowi – muzułmanom. Po wygranej przez chrześcijan bitwie pod Navas de Tolosa w 1212 r. sprzymierzeńcom wystarczyło trzydzieści lat, aby odzyskać prawie w całości utracone terytoria. Na Półwyspie Pirenejskim w rękach Arabów pozostał tylko emirat Grenady (Granada), który nie stanowiąc w tym momencie praktycznie żadnego zagrożenia, przetrwał jeszcze dwieście pięćdziesiąt lat.

W trakcie postępujących zwycięstw, a co za tym idzie zdobyczy terytorialnych, królowie fundowali klasztory, obdarowywali biskupów licznymi posiadłościami. W konsekwencji spowodowało to powiększenie się majątku kościelnego oraz wejście wyższej warstwy duchowieństwa w szeregi panów feudalnych. Powstawanie dużych majątków ziemskich w Kościele zaowocowało z kolei postępującą identyfikacją części duchowieństwa z interesami szlachty. Nie miało to rzecz jasna dobrego wpływu na życie wewnątrz wspólnoty Kościoła. Proces ten nie odbiegał jednak zasadniczo od scenariusza, według którego powstawał i rozwijał się system feudalny także i w innych państwach Europy.

Na starym kontynencie wiek XI to okres reformy Kościoła powszechnego, która – zapoczątkowana przez papieża Grzegorza VII – za główny cel stawiała sobie odnowę moralną i organizacyjną w Kościele. Jej rezultaty w poszczególnych królestwach Hiszpanii były jednak, jak się wydaje, odmienne od spodziewanych. To prawda, iż wybór biskupów oraz innych wysokich stanowisk w Kościele należał

⁴⁷ Zob. M. A. Bel Bravo, *Sefarad*, s. 119.

od tego momentu do kapituły i musiał być zatwierdzony przez metropolitów. Wiadomo jednak, iż już za czasów Alfonsa VII (1126-1157) monarchowie posiadali prawo do tzw. *assensus*, tj. zgody na wybranego w trakcie elekcji kanonicznego kandydata; procedura, która dla cesarstwa znajduje swój odpowiednik w konkordacie z Wormacji (1122)⁴⁸. W praktyce, wykorzystując podboje terenów będących w posiadaniu muzułmanów, od XIII w. poszczególni królowie nie tylko wyrażali zgodę, ale wpływali na wybór biskupów tworzących się nowych diecezji na odzyskanych terenach. Zaaprobowane w końcu przez Rzym takie postępowanie usprawiedliwiano często koniecznością uporządkowania struktury organizacyjnej odradzającego się dopiero Kościoła. Monarchowie prowadzili więc politykę systematycznego powiększania swoich wpływów na wybór biskupów i to nie tylko na obszarach dawnego Al-Andalus, ale i w pozostałych diecezjach⁴⁹.

Reforma gregoriańska popierana była jednakże przez monarchów w dwóch innych kwestiach – unifikacji liturgii oraz nawiązania ściślejszych kontaktów z Rzymem. Prowadzenie takiej właśnie polityki miało oczywiście konkretny cel: jeszcze większa unifikacja religijna oraz jednolite ukierunkowanie polityki zagranicznej. W konsekwencji za rządów Alfonsa VI (1072-1109) przestała właściwie istnieć wspólnota Kościoła mozarabskiego, posiadająca własną liturgię oraz odmienne w pewnych kwestiach koncepcje teologiczne. Z powodzeniem reforma gregoriańska wprowadzona została także w klasztorach Kastylii i Leonu.

Mniejszości religijne – żydowska i muzułmańska – zamieszkujące w tym czasie królestwa chrześcijańskie zobowiązane były do płacenia specjalnego podatku. Jednakże, ogólnie rzecz biorąc, był to okres tolerancji⁵⁰. Ludność żydowska była nawet w pewien sposób chro-

⁴⁸ A. Martínez Blanco, *Derecho eclesiástico del Estado*, t. 1, Madrid 1994, s. 251-254.

⁴⁹ I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 35.

⁵⁰ Warunki do emigracji powstały już za czasów Alfonsa VI, przychylnego żydom. Król zadbał przede wszystkim o bezpieczeństwo ludności pochodzenia hebrajskiego, czego przykładem może być wysokość kary za zabójstwo hebrajczyka, która – zgodnie

niona przez władze cywilne, jako że spełniała ważne z ekonomicznego punktu widzenia funkcje w sektorze podatkowym; co razem z podatkiem, który sama płaciła, stanowiło podstawę bogactwa korony⁵¹. Ze wspomnianych mniejszości religijnych rekrutowało się także wielu rzemieślników oraz kupców kontrolujących większość handlu z zagranicą. Z biegiem czasu wewnątrz społeczności hebrajskiej wyłoniła się grupa bardzo bogatych, cieszących się licznymi przywilejami ży-

z prawem z Nájera – równa była karze za to samo przestępstwo dokonane na osobie szlachcica i 2,5 większa od kary za zabójstwo chłopca. Alfons VI potrzebował funduszy na realizację planów związanych z rekonkwistą. Potrzebował jednak także osób z doświadczeniem w sprawach zarządzania i finansów. Żydzi posiadali wszystkie te walory, nie wspominając o majątku, jaki mogli zainwestować w zakup posiadłości ziemskich oraz w rozwój pozostałych gałęzi gospodarki. Dokumenty z tego czasu nie wspominają na razie o żydowskiej lichwie ani o nieprzyjaznym stosunku ludności chrześcijańskiej do ludności pochodzenia hebrajskiego. Ówczesne stosunki dobrze obrazuje sytuacja zaistniała podczas bitwy pod Sagrąjas (1086 r.), w czasie której ludność żydowska walczyła tak po stronie Almorawidów, jak i w szeregach wojsk króla Alfonsa VI, wspieranych ponadto przez Aragończyków i rycerstwo francuskie. Podobną politykę prowadzili także władcy Aragonii i Nawarry (zob. L. Suarez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980, s. 62-65). Jeszcze bardziej sprzyjające warunki ludność żydowska miała za Alfonsa VIII, który 15 lutego 1174 r. uznał równość trzech religii, i to nie tylko w kwestiach związanych z wymianą handlową, ale i na innych płaszczyznach życia. Jeszcze później, kiedy IV Sobór Laterański (1215) postanowił, iż Żydzi nie mogą zamieszkiwać razem z ludnością chrześcijańską oraz winni nosić wyróżniające ich stroje, królowie hiszpańscy Ferdynand III oraz Jakub I przez długi czas nie stosowali się do tych zarządzeń (zob. M. Tedeschi, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid 1992, s. 30-31). Tak przychylnie, jak na owe czasy, nastawienie władców hiszpańskich do Żydów dziwi o tyle, iż powszechnie znane było nieprzyjazne nastawienie do nich dużej części społeczeństwa, nie tyle zresztą na Półwyspie – to pojawia się bowiem po raz kolejny z upływem czasu – ile raczej poza Hiszpanią. Poza wspomnianymi wyżej zarządzeniami IV Soboru Laterańskiego wspomnieć można tutaj chociażby bullę Grzegorza VII, w której, przypominając postanowienia synodu rzymskiego z 1078 r., zabrania się osobom wyznającym judaizm sprawowania stanowisk dających władzę jurysdykcyjną nad chrześcijanami. Przychylność ta staje się jednak bardziej zrozumiała, gdy przypomnimy sobie o ogromnych pożyczkach, jakie hiszpańscy monarchowie zaciągali u bogatych przedstawicieli społeczności żydowskiej oraz o niemożności spłaty długów. Sytuacja ta jeszcze raz zdaje się potwierdzać, iż przynajmniej niektórzy z władców hiszpańskich kwestię religijną postrzegali przez pryzmat polityki.

⁵¹ I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 36.

dów, zajmująca wysokie stanowiska na dworach katolickich monarchów, szczególnie w dziedzinie finansów⁵².

Był to niewątpliwie okres dobrej koniunktury dla ludności żydowskiej, który przyniósł jej czasowe poczucie bezpieczeństwa. Z drugiej jednak strony stosunkowo wysoki status majątkowy, praktykowana przez nich lichwa⁵³, własna, pielęgnowana przez lata kultura, język oraz odmienny sposób życia, często zamknięty w ramach własnej społeczności⁵⁴, powodowały narastającą wobec nich nieufność, a nawet i niechęć, szczególnie biednych, katolickich mas społeczeństwa. Oczywiście jest, iż w rodzącym się ponownie konflikcie nie chodziło tylko o kwestie religijne. Z pobieżnej nawet analizy wynika wyraźnie, iż ludność pochodzenia hebrajskiego stanowiła mniejszość nie tyle religijną, ile bardziej etniczną⁵⁵, gdzie religia była tylko jednym z elementów wyróżniających tę grupę od reszty społeczeństwa Półwyspu. I może w tym właśnie tkwiła przyczyna traktowania przez monarchów kwestii żydowskiej – nie wyłączając wyznawanej przez tę grupę religii – w kategoriach politycznych.

⁵² J. Baldeón Baroque, *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid 2000, s. 18; L. Suarez Fernandez, *Judíos españoles en la Edad Media*, s. 134-136.

⁵³ Zob. M. Tedeschi, *Polémica y convivencia de las tres religiones*, s. 30-36.

⁵⁴ Postanowienia III Soboru Laterańskiego (1179) zabraniały żydom mieszkać razem z chrześcijanami. Zakaz ten – przynajmniej w Hiszpanii – nie zawsze był jednak przestrzegany. Istniały bowiem przypadki, kiedy to – szczególnie w miastach – ludność żydowska mieszała się z chrześcijańską. Mimo to powstały dzielnice żydowskie, tzw. *juderías*. Na temat dzielnic żydowskich w ważniejszych miastach Półwyspu pisze J. L. Lacave (*Juderías y sinagogas españolas*, Madrid 1992). Na temat zwyczajów i codziennego życia żydów w Hiszpanii w epoce średniowiecza zob. pracę E. Cantera Montenegro *Aspektos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval* (Madrid 1998).

⁵⁵ Mario Tedeschi w ciekawej i – wydaje się – obiektywnej analizie porównawczej (*Polémica y convivencia de las tres religiones*, s. 23) trzech religii monoteistycznych, współistniejących ze sobą na Półwyspie Pirenejskim, zauważa, iż żydzi „posiadali własną tożsamość, odmienną koncepcję życia i starożytną religię – chociaż monoteistyczną, jak chrześcijańska i muzułmańska – co czyniło z nich państwo w państwie. W owym czasie nie do pomyslenia była koncepcja państwa, które nie dążyłoby do samookreślenia się religijnego, ani religia, która nie usiłowałaby nawrócić innowierców, tym bardziej jeśli chodziło o religię tak ważną [...]. Żydzi nie byli więc mniejszością religijną, ale etniczną i stanowili swego rodzaju mikrosocjność”.

Niezależnie jednak od sposobu podejścia samych monarchów do tego problemu tak wieloraka odmienność zaowocowała z czasem – mniej lub bardziej silnymi – atakami na siedziby ludności żydowskiej. Wrogość ta zaczęła przybierać na sile od XIII w. i wzmagala się szczególnie w okresach słabości monarchii. Niestety, XIV w. przyniósł jeszcze większe nasilenie tych tendencji. Było to przyczyną kolejnej, licznej emigracji żydowskiej z terenów chrześcijańskich w kierunku północnej Afryki i nieco bliższej Grenady, a więc na obszary, z których przecież nie tak dawno uciekali przed prześladowaniami ze strony islamskich Almorawidów, a później Almohadów⁵⁶.

IZABELA KASTYLIJSKA I FERDYNAND ARAGOŃSKI (*REYES CATÓLICOS*)

W sercu kontynentu głównymi aktorami sceny politycznej XIII i XIV w. pozostało cesarstwo, papieństwo i królestwo Francji. Po okresie bezkrólewia w latach 1256-1273 cesarze zaabsorbowani palącymi sprawami wewnątrzniemieckimi pozostawili na jakiś czas poza obszarem swojego zainteresowania państwa Półwyspu Iberyjskiego.

Stolica Apostolska zajęta niepokojami za panowania papieża Celestyna V, a później Bonifacego VIII, również w mniejszym stopniu interesowała się sprawami zewnętrznymi. Jedenaście lat po śmierci Bonifacego VIII papieżem został Klemens V, Francuz z pochodzenia, biskup Bordeaux. Nie udał się do Rzymu, ale pozostał we Francji i po kilku latach osiadł w Awinionie (1309), gdzie aż do 1377 r. rezydować mieli kolejni papieże – Francuzi. Najgorsze jednak dopiero miało nadejść. Po okresie awiniońskim zachodnie chrześcijaństwo zmuszone było przejść jeden z najtrudniejszych w historii papieństwa kryzys, tzw. wielką schizmę zachodnią (1378-1417). W tym to okresie władzę w Kościele sprawowało dwóch, a od 1409 r. trzech papieży⁵⁷.

⁵⁶ M. A. Bel Bravo, *Sefarad*, s. 116-121.

⁵⁷ Zob. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1996, s. 185.

Wojna stuletnia między Francją i Anglią (1337-1453) przyniosła ogromne zniszczenia. Towarzyszące działaniom wojennym głód i epidemie dziesiątkowały ludność Europy Środkowej i Zachodniej⁵⁸. Wyniszczone wojną stuletnią królestwo Francji odzyskało swoją dawną potęgę dopiero w połowie XV w.

W 1410 r. w centralnej części Europy było trzech cesarzy, dwóch papieży i dwóch królów Francji⁵⁹. Chaos, jaki zapanował w tej części kontynentu, sprawił, iż na obrzeżach granic dotychczasowych mocarstw zaczęły rodzić się i rozwijać nowe, potężne królestwa. Wtedy to właśnie aktorami pierwszego planu sceny politycznej zostały: na wschodzie – Polska i Litwa, na zachodzie – korona Kastylii⁶⁰ i korona Aragonii⁶¹.

Małżeństwo Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda V Aragońskiego w 1469 r. oraz wygrana przez Izabelę wojna o sukcesję na tronie Kastylii ze zwolennikami jej krewnej Janiny la Beltraneja doprowa-

⁵⁸ W samych Niemczech lata 1326-1400 to czas wybuchających jedna za drugą 32 epidemii. W następnym stuleciu epidemie trwały nieprzerwanie przez 40 lat. Najgroźniejsza w skutkach była tzw. czarna zaraza, która w latach 1348-1349 w takich krajach, jak Włochy, Francja, Anglia spowodowała śmierć prawie 1/3 ludności. Zob. tamże, s. 187.

⁵⁹ Zob. N. D a v i e s, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1999, s. 432.

⁶⁰ Ówczesne królestwo Kastylii rozciągało się od północnego do południowego brzegu Półwyspu Pirenejskiego i obejmowało większą część dzisiejszej Hiszpanii. Od połowy XIII w. borykało się z wewnętrznymi problemami, takimi jak spory o sukcesję, rozłamy wśród szlachty, kaprysy Korteżów oraz *hermendades*, czyli bractw tworzących się w poszczególnych miastach monarchii.

⁶¹ Korona Aragonii nie ograniczała się do terytorium dzisiejszego hiszpańskiego regionu Aragonia ze stolicą w Saragossie. W jej skład wchodziły także ziemie dzisiejszej Katalonii, Walencji (od 1245), Majorki i Minorki (od 1349), Sycylii (od 1282), Sardynii (od 1326), obejmujące całe dzisiejsze południowe Włochy królestwo Neapolu (od 1443), a także księstwa Aten i Neopatrii (od 1379). W XV w. w granicach Aragonii znajdowało się nie tylko największe miasto Iberii (Barcelona), ale i największe miasto ówczesnej Europy (Neapol). Dzięki dominacji Aragonii w tamtej części Morza Śródziemnomorskiego powstała ciekawa, terytorialna struktura organizacyjna, obejmująca Barcelonę, Palermo, Neapol i nawet – przez pewien okres – Ateny. Używano tam języka katalońskiego, a szlachta cieszyła się z dobrodziejstw liberalnych rządów. W 1287 r. szlachcie na mocy przywileju unii przyznano prawo do zbrojnego występowania przeciwko monarsze, który pogwałciłby jej prawa. Podobne, chociaż nie takie same przywileje miała w Europie jedynie szlachta polska. Zob. N. D a v i e s, *Europa*, s. 429-430.

dzily do unii politycznej dwóch najpotężniejszych królestw Półwyspu Pirenejskiego: Kastylii i Aragonii. Niezależne pozostały tylko trzy królestwa: Nawarry, Portugalii oraz Grenady. Czasy Izabeli (1474-1504) i Ferdynanda (1469-1516) zaważyły na losach Hiszpanii do tego stopnia, iż – jak pisze Domínguez Ortiz⁶² – dzieje narodu hiszpańskiego można podzielić na te sprzed i te po okresie panowania wspomnianych monarchów. W tym to właśnie czasie Hiszpania doszła do szczytu swojej potęgi. Za rządów Izabeli chrześcijańskie królestwa Hiszpanii po wygranej wojnie z emiratem Grenady w latach 1481-1492 wyparły ostatecznie siły arabskie z terenu Półwyspu. W 1492 r. doszło do wypędzenia żydów z Hiszpanii. Również w 1492 r. Krzysztof Kolumb odkrył Amerykę, otwierając przed Hiszpanią nieznane – jak dotąd – możliwości dalszego rozwoju, rok później zaś (1493) papież Aleksander VI wydał bullę demarkacyjną, dzielącą odkryte lądy między Hiszpanię i Portugalię.

Oboje małżonkowie, Izabela Kastylijska i Ferdynand Aragoński, przed zawarciem małżeństwa borykali się z podobnymi pod pewnym względem problemami. Spokrewnieni ze sobą, wyrosli w atmosferze nieustających roszczeń dynastycznych, dworskich intryg, sporów z niezadowoloną szlachtą. Trudno się więc dziwić, że wspólną politykę dwóch niezależnych koron – Kastylii i Aragonii – charakteryzowało przede wszystkim silne dążenie do wzmocnienia monarchii w stosunku do innych podmiotów władzy. Polityka ta nakierowana była na zdobycie kontroli nad miastami oraz Kortezami, na ograniczenie niezdyscyplinowania wyższych warstw szlachty oraz na specyficznych relacjach z Kościołem katolickim⁶³.

Przechodząc do kwestii będących bezpośrednio przedmiotem naszego zainteresowania, trzeba podkreślić jedną, istotną rzecz. Epoka Izabeli Kastylijskiej była okresem, w którym motywy polityczne i religijne „zrosły się” do tego stopnia, iż trudno je było odróżnić. Należy pamiętać, że idea nowożytnego państwa narodowego oraz samego

⁶² Zob. A. Domínguez Ortiz, *El antiguo régimen: los Reyes católicos y los Austrias*, w: *Historia de España*, ed. M. Artola, t. 3, Madrid 1988, s. 11.

⁶³ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 36.

narodu, posiadającego swoje korzenie we wspólnym języku, religii, kulturze oraz wspólnocie interesów, pojawiła się dopiero około XVIII w. Przez długi okres epoki zwanej średniowieczem struktura społeczna zbudowana była na bazie hierarchicznie poukładanych, personalnych kompromisów i feudalnych zależności. W okresie jednak, o którym mówimy – przynajmniej na terytorium Hiszpanii – struktura ta powoli odchodziła w cień. Dążenie do zjednoczenia oraz do intensyfikacji własnych wpływów i posiadanej przez monarchów władzy pociągało za sobą wymóg większej niż dotąd spójności i jednolitości społecznej poddanych. W tym kontekście wiara jawiła się nie tyle jako sprawa prywatna poszczególnych osób, ile raczej jako fundamentalny element jednoczący każdego wierzącego ze społecznością zamieszkującą Półwysep Iberyjski; społecznością będącą mieszanką różnych narodów, języków i kultur, ale w większości wyznającą wiarę chrześcijańską⁶⁴. Trudno się więc dziwić, iż w tamtym czasie kwestie religijne nie były monarchom obojętne.

Mając to wszystko na względzie, omawiany przez nas okres można byłoby krótko scharakteryzować – początkowy etap monarchii wyznaniowej. Specyfika hiszpańskiej „wersji” takiej monarchii polegała na szeroko rozumianym interwencjonizmie religijnym, interwencjonizmie dokonującym się za przyzwoleniem papieskim⁶⁵.

Polityce wzmacniania władzy królewskiej towarzyszyła idea budowania jedności narodu i tzw. *limpieza de sangre*, czyli idea czystości krwi. W tym też kontekście należy postrzegać i analizować wiele poczynań władców hiszpańskich tamtej epoki, m.in. politykę wprowadzania jedności religijnej wśród mieszkańców monarchii. Polityka ta zaciążyła zresztą w okresie późniejszym na przyjętym modelu relacji państwo–Kościół, a także na kształcie społeczeństwa epoki baroku⁶⁶.

Monarchowie nie mogli nie wspierać Kościoła postrzeganego jako instytucja stanowiąca fundament jedności i samoidentyfikacji kró-

⁶⁴ Zob. tamże, s. 38.

⁶⁵ Zob. A. Martínez Blanco, *Derecho eclesiástico del Estado*, s. 261.

⁶⁶ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 38.

lestwa, jednocześnie jednak – na tyle, na ile było to możliwe – starali się kontrolować Kościół i wykorzystywać go na użytek własnej polityki⁶⁷. Punktem newralgicznym w tej grze okazała się kwestia wyboru biskupów oraz obsadzania innych wysokich stanowisk kościelnych. Z tego też powodu doszło do długiej batalii dyplomatycznej pomiędzy monarchiami hiszpańskimi a Stolicą Apostolską.

Od połowy XV w. prawo wyboru biskupów – wcześniej zarezerwowane dla kapituły katedralnej – znajdowało się w gestii papieża. W kontekście wspomnianej wcześniej polityki wzmocnienia instytucji monarchii zrozumiałe jest, dlaczego królowie hiszpańscy sprzeciwiali się powierzaniu godności biskupich osobom z kręgów związanych z Rzymem, nie działających przeto w politycznym i ekonomicznym interesie Hiszpanii. Rzym uznawany był na terenie Kastylii i Aragonii jako stolica władzy duchowej. Postrzegany był jednak równocześnie jako zewnętrzna siła polityczna. Monarchowie hiszpańscy nie potrafili więc pogodzić się z tym, że na bogatych i potężnych stolicach biskupich⁶⁸ zasiadali nie-Hiszpanie, osoby, na wybór których wpływ miała obca z politycznego punktu widzenia potęga.

W wyniku długotrwałego procesu negocjacji ze Stolicą Apostolską królowie hiszpańscy zdobywali coraz większy wpływ na personalną obsadę stolic biskupich. Mocą bulli Inocentego VIII *Orthodoxiae fidei* z 1486 r. monarcha otrzymał prawo prezentacji kandydatów na biskupów, którzy mieli być później zaakceptowani przez Stolicę Apostolską. Prawo to odnosiło się do terenów Grenady, Wysp Kanaryjskich i Puerto Real. Za rządów Karola I prawo prezentacji przysługujące królowi oraz jego następcom rozszerzono na teren całej Hiszpanii zgodnie z bullą papieża Hadriana VI z 1523 r.⁶⁹ Przywileje udzielone hiszpańskim monarchom gwarantowały akceptację wysuniętych kandydatów i ich kanoniczne ustanowienie. Od czasów

⁶⁷ Zob. tamże, s. 36.

⁶⁸ W tym okresie diecezja Toledo, zajmująca prawie połowę terytorium królestwa Kastylii, była drugą po Rzymie najbogatszą diecezją ówczesnego świata chrześcijańskiego. Zob. tamże.

⁶⁹ Zob. Q. Aldea, *Patronato real de España*, w: *Diccionario de historia eclesiástica de España*, dir. Q. Aldea, T. Matín, J. Vives, t. 3, Madrid 1973, s. 1945-1947.

Izabeli i Ferdynanda, z pewnymi wyjątkami za panowania Karola V, kandydaci musieli pochodzić z Kastylii lub Aragonii, prowadzić godne życie, wywodzić się – jeśli to możliwe – z klasy średniej oraz posiadać umiejętność pisania i czytania⁷⁰.

W kontekście monarchistycznych dążeń do wzmocnienia władzy królewskiej i zaprowadzenia jedności polityczno-kulturowo-religijnej należy rozpatrywać także głośną do dziś kwestię żydowską oraz samo zagadnienie wygnania ludności żydowskiej z Półwyspu Iberyjskiego⁷¹. Od 1480 r. podejmowane były decyzje ograniczające możliwości wzajemnego kontaktu pomiędzy wyznawcami chrześcijaństwa i judaizmu. Wprowadzono zakaz obejmowania pewnych urzędów przez osoby pochodzenia hebrajskiego, a także starano się uniemożliwić osiedlanie się tych osób wśród rdzennej ludności wyznania katolickiego, tworząc specjalne osiedla żydowskie. Decyzja o wysiedleniu zapadła najpierw dla terenu Andaluzji, a trzy lata później, dekretem z 31 marca 1492 r., dla terytorium całego królestwa⁷². Pozostać mogli tylko nawróceni na katolicyzm, tzw. *conversos*. Całej reszcie dano cztery miesiące na opuszczenie terytorium obu koron wraz z mieniem⁷³. W tym czasie znacznie wzrosła liczba *conversos*, z których wielu w ukryciu nadal wyznawało judaizm.

Ludność muzułmańska zamieszkiwała głównie terytorium dawnego emiratu Grenady. Duże jej skupiska istniały także w Aragonii i Walencji. Nie stanowiła ona jednak dużego zagrożenia dla centralizującej się władzy królewskiej. Po podpisanym akcie kapitulacji w Santa Fe muzułmanie nie posiadali już właściwie wpływu na toczące się na Półwyspie życie religijne i kulturalne. W ramach programu unifikacji religijnej społeczeństwa również i oni poddani zostali

⁷⁰ Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 37.

⁷¹ W 1290 r. żydzi zostali wypędzeni z Anglii, a w 1306 r. z Francji.

⁷² Trzyletnie opóźnienie w stosunku do Andaluzji tłumaczy się tym, że królowie przed podjęciem tak radykalnych kroków względem ludności żydowskiej chcieli zakończyć wojnę przeciwko Grenadzie.

⁷³ Ciekawostką jest fakt, iż wielu spośród tych, którzy zdecydowali się na emigrację, udało się m.in. do Smyrny i Stambułu, skąd sultan wysłał po nich swoje okręty. Zob. N. Davies, *Europa*, s. 492.

mniejszym lub większym naciskom. W wyniku fiaska perswazji królowie zdecydowali się na bardziej drastyczne kroki. Na mocy dekretu z 1502 r. muzułmanie rezydujący na terenach należących do korony aragońskiej zmuszeni zostali do jej opuszczenia lub ochrzczenia się w wierze katolickiej. W 1525 r. podobny los spotkał ludność muzułmańską z terenu Kastylii. Oprócz różności religii i oczywistych trudności z integracją jako powód wygnania w wypadku ludności muzułmańskiej podawano także wątpliwą lojalność polityczną i możliwe powiązania z wrogimi w tym czasie państwami islamskimi. W wyniku prowadzonej polityki wielu muzułmanów wyemigrowało do północnej Afryki. Ci, którzy pozostali, stworzyli grupę wątpliwych neofitów, zwanych *moriscos*. W dużej liczbie pozostali także muzułmańscy chłopci, zamieszkujący ziemie Aragonii, tzw. *mudejares*. Ci ostatni, będąc źródłem znacznych korzyści materialnych płynących z uprawianej przez nich roli, byli chronieni przez szlachtę, głównego posiadacza ziemi⁷⁴.

Pojawienie się tzw. *conversos* oraz *moriscos* zbiegło się w czasie z awansem społecznym hiszpańskiej szlachty. Polegał on przede wszystkim na wzroście zamożności szlachty – rycerstwa i arystokracji, a co za tym idzie na wzmocnieniu pozycji tej klasy społecznej wewnątrz samej monarchii.

W tym samym czasie, tj. od połowy XV w., coraz większego znaczenia nabierała także, wspomniana już tutaj, idea „czystości krwi” (*limpieza de sangre*). Nawiązywała ona do ideałów germańskich Wizygotów, mających stanowić fundament rosnącego w potęgę królestwa. Była to idea tzw. dawnych chrześcijan i osadników, sugerująca pewnego rodzaju wyższość tychże nad „napływową” ludnością żydowską i muzułmańską. W ten to sposób wrogość do wspomnianych dwóch grup ludności, budowana na przesłankach społecznych i pseudoreligijnych, zupełnie zmieniła swój charakter. Powstała nieznana w średniowieczu wrogość na podłożu etnicznym, powodowana

⁷⁴ *Mudejares* pozostali w Hiszpanii aż do 1609 r., kiedy to – za rządów Filipa III – nastąpiło całkowite wygnanie ludności muzułmańskiej. Fakt ten spowodował wielkie straty w ówczesnej gospodarce. Zob. I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Motilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 38-39.

pobudkami – powiedzielibyśmy dzisiaj – „rasowymi”, gdzie różność religii stanowiła jeden z elementów odmienności etnicznej⁷⁵.

Od początku XV w. uniwersytety, a także niektóre inne instytucje zaczęły wymagać od pracowników potwierdzenia czystości krwi, pozbawiając w ten sposób osoby pochodzenia żydowskiego lub arabskiego możliwości pracy. W 1484 r. inkwizycja uznała, że potomkowie osób skazanych za kultywowanie judaizmu lub islamu nie mogą sprawować funkcji publicznych⁷⁶. Niezależnie od tych zabiegów to właśnie w XV w. pokaźną część stanowisk w Kościele i w państwie posiadała grupa *conversos* – rody Guzmanów, Mendozów i Enriquezów⁷⁷.

W całym tym kontekście historycznym należałoby także wspomnieć o jednej z trudniejszych kwestii, a mianowicie inkwizycji hiszpańskiej⁷⁸. Pomijając trybunały, które pojawiły się wcześniej w królestwie Aragonii⁷⁹, przyjmuje się, iż fenomen hiszpańskiej wersji inkwizycji rozpoczął swoje istnienie za czasów królewskiej pary Ferdynanda i Izabeli. Ferdynand zabiegał u papieża o zgodę na utworzenie inkwizycji przede wszystkim w celu wykrycia fałszywych *conversos*, którzy formalnie przyjęli chrzest w wierze katolickiej, ale w ukryciu pozostawali nadal przy judaizmie. Bullą z 1 listopada 1478 r. Sykstus IV wyraził zgodę na królewskie sugestie, nadając równocześnie monarchom hiszpańskim prawo nominacji inkwizytorów i tworzenia trybunałów. W ten sposób inkwizycja hiszpańska stała się instytucją państwowo-kościelną, w ramach której inkwizytorzy, czerpiący swój autorytet od papieża, wypełniali swoje zadania pod skrzydłami i zgodnie z wolą władców świeckich⁸⁰. W 1483 r. Ferdynand i Izabela po-

⁷⁵ Zob. G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 2001, s. 82; zob. także: N. Davies, *Europa*, s. 492; I. C. Ibán, L. Prieto Sanchís, A. Mottilla de la Cale, *Derecho eclesiástico*, s. 38-39.

⁷⁶ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 125.

⁷⁷ Zob. N. Davies, *Europa*, s. 430.

⁷⁸ Świadomie pominąłem w artykule zagadnienie inkwizycji w ogóle i zająłem się wyłącznie krótkim omówieniem tej instytucji na terenie Półwyspu Iberyjskiego.

⁷⁹ W królestwie Aragonii jeszcze przed bullą Sykstusa IV istniały trybunały inkwizycyjne. Ich działalność – w porównaniu z liczbą procesów przeprowadzanych przez inkwizycję w okresie po 1478 r. – była jednak znikoma i nie dotyczyła fałszywych nawróceń.

⁸⁰ Zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 265-266.

wołali do życia Radę Najwyższej i Generalnej Inkwizycji (Consejo de la Suprema y General Inquisición), co przekształciło ostatecznie inkwizycję w instytucję królewską. Rada ta była jednym z ministerstw królestwa obok rady państwa, finansów, Kastylii i rady Aragonii. *Conversos* stanowili główny przedmiot zainteresowania inkwizycji w Hiszpanii szczególnie w dwóch okresach: od 1481 do 1530 oraz od 1650 do 1720⁸¹. Kiedy w 1492 r., w obawie o własne życie, wielu muzułmanów przeszło na chrześcijaństwo, poczynania inkwizycji dotknęły także ich. Od 1542 r. instytucję tę wykorzystywano również do zwalczania protestantów⁸².

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Kultura średniowiecznej Hiszpanii stanowi obraz jedynej w swoim rodzaju. W ciekawej mozaice ludzi, języków i religii spotykamy takie postacie, jak Samuel Halevi, główny poborca podatków hiszpańskiego króla Piotra Okrutnego, mecenas sztuki. Mimo wysokiego stanowiska został zamęczony na rozkaz króla w 1361 r. Neofita Pablo de Santa María (wcześniej Salomon Halevi, zm. około 1435 r.) najpierw był dyplomatą, potem biskupem Burgos. Z dzisiejszego punktu widzenia niezrozumiałe może wydawać się, iż mimo swego pochodzenia dał się poznać jako antysemita⁸³. Inną zagadkową postacią był franciszkanin Francisco Jiménez de Cisneros, najpierw spowiednik królowej, później arcybiskup Toledo (1495), a w końcu regent Kastylii. Dzięki posiadanej władzy przeprowadził szereg reform, najpierw wśród kleru zakonnego, później także diecezjalnego. Zastąpił z pobożności i otwarcia na nowe prądy w Kościele (Erazm z Rotterdamu, Savonarola, św. Katarzyna ze Sieny). Patronował budowie nowego uniwersytetu w Alcalá de Henares, na którym kierował

⁸¹ Zob. G. Ryś, *Inkwizycja*, s. 84-85.

⁸² Zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, s. 266.

⁸³ Zob. N. Davies, *Europa*, s. 430.

m.in. pracami nad wydaniem Biblii w czterech językach (*Biblia Polígloa Complutense*). Jednocześnie ten sam człowiek był zwolennikiem bardzo rygorystycznej polityki wobec żydów i morysków (nawrótanie lub wygnanie). Finansował także i dowodził osobiście kruzjatami w Afryce Północnej⁸⁴.

Zagłębiając się coraz bardziej w labirynt wydarzeń i osób, trudno nieraz odważyć się na wyciąganie jednoznacznych wniosków czy stwierdzeń, wysuwanych zawsze z perspektywy odmiennej kultury i innego czasu. Z doświadczenia wiemy, iż zróżnicowana rzeczywistość – z jaką w tym wypadku niewątpliwie mamy do czynienia – wymyka się nieraz systematyzującym, ale i w pewien sposób uogólniającym tezom. Zresztą w wypadku tak bogatej różnorodności cywilizacyjnej prawie zawsze znajdują się argumenty na poparcie tezy przeciwnej. Wydaje się więc, iż w tym momencie musi wystarczyć nam następujące stwierdzenie: podobnie jak w hiszpańskiej architekturze – pełnej współistniejących obok siebie elementów stylu romańskiego, gotyckiego i orientalnej ornamentyki – tak i w historycznym procesie jednoczenia się kraju zwanego dzisiaj Hiszpanią pełno jest współistniejących, choć nieraz tak różnych od siebie, na pierwszy rzut oka niepasujących do siebie elementów; elementów, które mimo wszystko stanowią jedną całość.

⁸⁴ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, s. 122.

WALDEMAR JANIGA

AWANS ZAWODOWY KATECHETY POSTĘPOWANIE KWALIFIKACYJNE NA STOPIEŃ NAUCZYCIELA DYPLOMOWANEGO

Od 6 kwietnia 2000 r. obowiązuje w szkole nowy system awansu zawodowego związany z czterema etapami pracy nauczycielskiej. Rozpoczynając pracę w szkole, katecheta staje się nauczycielem stażystą, potem kontraktowym, mianowanym i wreszcie może uzyskać stopień nauczyciela dyplomowanego.

Zasady awansu i całą procedurę opisuje Karta Nauczyciela¹, a wymagania, jakim muszą sprostać nauczyciele ubiegający się o kolejny stopień, zawarte są w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 sierpnia 2000 r. w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli². Stosując się do zalecenia *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*³, z nowych ścieżek awansu korzystają katecheci jako pełnoprawni nauczyciele⁴. Zagad-

¹ Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela (ze zm.; tekst jednolity według: Dz. U. z 1997 r., Nr 56, poz. 357; z 1998 r., Nr 106, poz. 668 i 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).

² Dz. U. Nr 7, poz. 825, z późn. zm. (dalej: R).

³ Por. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 152, 158.

⁴ Dokumenty nie precyzują dodatkowych warunków oraz wymagań wynikających ze specyfiki nauczanego przedmiotu, jakie powinni spełniać nauczyciele religii. Nie ma więc odrębnych kryteriów dotyczących aktywności intelektualnej i pastoralnej katechetów, a także zasad oficjalnego potwierdzania ich osiągnięć i postaw oraz kom-

nienie to należy do ważnych spraw związanych z organizacją nauczania religii w zreformowanej szkole.

W niniejszym artykule przedstawi się procedurę postępowania kwalifikacyjnego na stopień nauczyciela dyplomowanego, uwagi praktyczne dotyczące kompletowania teczki i zawartości dokumentacji katechetycznej⁵ oraz próbę oceny tego doświadczenia.

UWAGI WSTĘPNE

Każdy stopień awansu wymaga od katechety konstrukcji planu własnego rozwoju zawodowego, w którym należy ująć różne obszary formacji (doktrynalnej, humanistycznej, metodologicznej i duchowej)⁶, podejmowane zadania – uwzględniające powinności i wymagania z rozporządzenia o awansie, formy ich realizacji, określony czas i sposób udokumentowania. Przede wszystkim ma oddawać obraz systematycznej pracy na różnych płaszczyznach życia szkolnego i parafialnego, gdyż w pracy nauczyciela religii elementy te się uzupełniają⁷. „W warunkach polskich, biorąc pod uwagę historyczne

petencji merytorycznych, metodycznych i pedagogiczno-formacyjnych. W przypadku katechetów obowiązują te same przepisy oświatowe co nauczycieli innych przedmiotów.

⁵ Szerzej na ten temat: *Awans zawodowy nauczyciela religii*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2001; L. Dembski, *Co po stażu?*, „Katecheta”, 45(2001), nr 6, s. 50-52; L. Dembski, *Nauczycielu dobry... nauczycielu dyplomowany... czyli o drodze na szczyty*, „Katecheta”, 45(2001), nr 9, s. 63-65; A. Maj, *Awans zawodowy katechetów – uwagi praktyczne*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2(2002), nr 3, s. 80-82; J. Pielański, *Rozwój i awans zawodowy nauczyciela*, Poznań 2001, s. 53-59; H. Stachańczyk, A. Dzięwińska, *Dokumentacja na stopień awansu zawodowego w nowej wersji. Część II dla nauczycieli mianowanych*, Katowice 2002, s. 40; *Stopnie awansu zawodowego nauczyciela*, Lublin 2000; K. Wasiluk, A. Zielińska, B. Soczyński, *Awans zawodowy nauczycieli*, Gdańsk 2000; E. Wiczorek, *Wniosek i dokumentacja awansu zawodowego na nauczyciela dyplomowanego*, w: *Nowa szkoła. Prawo i organizacja D 2.8*, red. E. Wiczorek, Warszawa 2001, s. 14-31.

⁶ *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań, nr 233-252 (dalej DOK).

⁷ Por. *Dyrektorium katechetyczne*, nr 82.

uwarunkowania oraz utwierdzoną przez ostatnie dziesięciolecia tradycję katechetyczną, należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy [...]. Szkolne nauczanie religii winno zatem wypełniać zarówno zadania postawione przez Kościół, jak i wybrane cele, wyznaczone przez szkołę”⁸. Ponadto, przygotowując plan rozwoju, katecheta powinien wziąć pod uwagę nie tylko długość stażu, ale i czas, w którym zamierza złożyć wniosek rozpoczynający postępowanie kwalifikacyjne. Istnieją ku temu przynajmniej dwie przesłanki. Po pierwsze, jeżeli nauczyciel chce, by postępowanie kwalifikacyjne rozpoczęło się jak najszybciej po zakończeniu stażu, to w swoim planie ujmie przedsięwzięcia, które mu pomogą zrealizować zarówno 1, jak i 2 ust. § 5 R. Po drugie, jeżeli zamierza rozciągnąć w czasie zakończenie stażu i złożenie wniosku, to w planie rozwoju może umieścić tylko powinności, które umożliwią mu realizację ust. 1 § 5 R, ponieważ spełnienie wymagań określonych w ust. 2 § 5 usytuuje w okresie pomiędzy zakończeniem stażu a rozpoczęciem procedury kwalifikacyjnej⁹. Tak opracowany plan musi być zatwierdzony przez dyrektora szkoły.

Po zakończonym stażu należy napisać sprawozdanie. Znowelizowane rozporządzenie podnosi wyraźnie rangę sprawozdania solidnie udokumentowanego. Powinno obejmować realizację poszczególnych punktów planu rozwoju, a także wszystkie inne działania, które zostały zrealizowane, ale z różnych powodów nie znalazły się w planie; dobrze by było, aby te zadania były uzasadnione, dlatego je wykonano. Również zadania niezrealizowane powinny mieć uzasadnienie.

Ostatnią czynnością formalną przed złożeniem wniosku jest wystawienie oceny dorobku zawodowego. Dokonuje jej dyrektor szkoły. Ocena może być pozytywna albo negatywna, winna być sporządzona na piśmie i zawierać uzasadnienie oraz pouczenie o możliwości wniesienia odwołania. Od oceny dorobku zawodowego nauczyciel ma prawo odwoływać się do organu sprawującego nadzór pedagogiczny w terminie 14 dni od dnia jej otrzymania. Organ ten musi

⁸ Tamże.

⁹ L. Dembski, *Nauczycielu dobry*, s. 63.

rozpatryć to odwołanie w terminie 21 dni i jego decyzja jest ostateczna¹⁰.

W staraniach o stopień nauczyciela dyplomowanego najistotniejsze znaczenie ma jednak skompletowanie dokumentacji, która podlega ocenie przez komisję ds. stopni awansu zawodowego. Prawo w tym przypadku nie przewiduje osobistego uczestnictwa kandydata w procedurze działania komisji kwalifikacyjnej. Procedura ubiegania się o ten stopień jest więc inna niż w przypadku starania się o stopień nauczyciela kontraktowego i mianowanego, którzy oprócz dokumentacji zdają przed komisją egzamin.

I. WNIOSEK O PODJĘCIE POSTĘPOWANIA KWALIFIKACYJNEGO

Zgodnie z art. 9d, ust. 2 Karty Nauczyciela katecheta mianowany może złożyć wniosek o podjęcie postępowania kwalifikacyjnego do organu sprawującego nadzór pedagogiczny, w terminie trzech lat od daty otrzymania oceny dorobku zawodowego za okres stażu¹¹. A zatem w przeciwieństwie do katechetów stażystów i kontraktowych przepisy prawa pozostawiają nauczycielom mianowanym dużo czasu na przygotowanie i złożenie wniosku.

Dokumentacja załączona do wniosku o rozpoczęcie postępowania kwalifikacyjnego na stopień nauczyciela dyplomowanego powinna zawierać:

– dokumenty potwierdzające posiadanie kwalifikacji zawodowych lub poświadczone kopie tych dokumentów¹²,

¹⁰ Art. 9c, ust. 6, 8 i 9 Karty Nauczyciela.

¹¹ We wniosku należy zamieścić następujące dane: imię i nazwisko, stanowisko, adres, nazwę miejscowości, datę sporządzenia wniosku, adresata – organ sprawujący nadzór pedagogiczny, informację o długości stażu i otrzymaniu pozytywnej oceny dorobku zawodowego, posiadane kwalifikacje, datę rozpoczęcia i zakończenia stażu, datę dokonania oceny dorobku zawodowego.

¹² W tej materii obowiązują przepisy zawarte w porozumieniu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej w dniu 6 września

- akt nadania stopnia nauczyciela mianowanego¹³,
- zaświadczenie pracodawcy o wymiarze zatrudnienia katechety oraz zajmowanym przez niego stanowisku w okresie odbywania stażu; w przypadku nauczyciela religii, który w okresie odbywania stażu zmienił miejsce zatrudnienia, oraz nauczyciela zatrudnionego w kilku szkołach, w każdej w wymiarze mniejszym niż połowa obowiązującego wymiaru zajęć, należy załączyć zaświadczenia ze wszystkich szkół, w których nauczyciel był zatrudniony w okresie stażu, o ile nie jest możliwe – udokumentowanie zatrudnienia świadectwami pracy,
- zatwierdzony plan rozwoju zawodowego,
- sprawozdanie z jego realizacji,
- ocenę dorobku zawodowego za okres stażu,
- dokumentację potwierdzającą spełnienie wymagań zawartych w § 5, ust. 2 R¹⁴.

Dokumentacja ta powinna obejmować następujące obszary pracy¹⁵:

1. Opracowywanie i wdrażanie przedsięwzięć i programów na rzecz doskonalenia i podwyższania jakości pracy szkoły, w tym wykorzystanie i doskonalenie umiejętności stosowania technologii komputerowej i informacyjnej¹⁶;

2000 r. w sprawie kwalifikacji wymaganych od nauczycieli religii. Porozumienie to precyzuje i wprowadza w życie zapis konkordatowy mówiący, że „kryteria wykształcenia pedagogicznego oraz forma i tryb uzupełnienia tego wykształcenia będą przedmiotem uzgodnień kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski” (art. 12, 3). Dołącza się kserokopie: dyplomu ukończenia studiów wyższych, studiów podyplomowych, kursów kwalifikacyjnych potwierdzających zdobycie dodatkowych kwalifikacji, np. do nauczania drugiego przedmiotu.

¹³ Uwierzytelniona kopia.

¹⁴ Por. § 7 R.

¹⁵ Zob. § 5, ust. 2 R.

¹⁶ Przykładowe działania i osiągnięcia: opracowane i wdrożone programy, np. autorski program rekolekcji, program katechezy sakramentalnej przed I komunią św. itp. (z podaniem tematu, celów operacyjnych, zarysu materiału, procedur osiągania celów, form i metod realizacji, ewaluacji); zorganizowanie pielgrzymki dla dzieci, młodzieży, rodziców, nauczycieli; prowadzenie zajęć w pracowni komputerowej z wykorzystaniem programów multimedialnych i internetu; opracowanie na komputerze różnorodnych materiałów dydaktycznych i szkolnych, np. konspektów katechez, na-

2. Umiejętność dzielenia się swoją wiedzą i doświadczeniem z innymi pracownikami szkoły¹⁷;

3. Realizację co najmniej czterech z następujących zadań:

– opracowanie i wdrożenie programu dotyczącego działań edukacyjnych, wychowawczych, opiekuńczych lub innych związanych odpowiednio z oświatą, pomocą społeczną lub postępowaniem w sprawie nieletnich¹⁸,

– opracowanie co najmniej dwóch publikacji, referatów lub innych materiałów związanych z wykonywaną pracą i opublikowanie ich, wygłoszenie lub popularyzacja w innej formie¹⁹,

– prowadzenie otwartych zajęć, w szczególności dla nauczycieli stażystów i nauczycieli kontraktowych, lub podejmowanie działań związanych z wewnątrzszkolnym doskonaleniem zawodowym²⁰,

rzędzi ewaluacyjnych, kryteriów oceniania, rozkładu materiału, tekstów do gazetki szkolnej; „ślady” korzystania z edukacyjnych i katolickich stron internetowych.

¹⁷ Np. pełnienie funkcji opiekuna stażu; opracowanie programu i przeprowadzenie szkolenia rady pedagogicznej na wybrany temat; pełnienie funkcji przewodniczącego zespołu przedmiotowego; prowadzenie katechez otwartych, np. koleżeńskich; opracowanie i opublikowanie materiałów dydaktyczno-metodycznych z zakresu katechez i duszpasterstwa; przeprowadzenie badań pedagogicznych, opracowanie ich wyników i przedstawienie radzie pedagogicznej; dzielenie się swoją wiedzą teologiczną i doświadczeniem duszpasterskim podczas spotkań z nauczycielami, wychowawcami i z pozostałym personelem szkoły; analizowanie i rozwiązywanie problemów wychowawczych.

¹⁸ Zadanie to można spełnić m.in. przez opracowanie i wdrożenie programu autorskiego, np. programu nauczania, wychowania, pracy z uczniem „trudnym”, formacji stałej, kursu przedmałżeńskiego, rekolekcji dla dzieci, młodzieży, nauczycieli (dołączyć należy program); uczestnictwo w opracowywaniu programu wychowawczego szkoły, opracowanie programu oddziaływania profilaktycznego itp.

¹⁹ Potwierdzeniem realizacji zadania może być opublikowana książka lub artykuł z opisem bibliograficznym i dołączonym tekstem, referat wygłoszony np. na zespole przedmiotowym, posiedzeniu rady pedagogicznej lub spotkaniu z rodzicami z załączonym tekstem; można dołączyć też inne materiały związane z pracą katechetyczną, duszpasterską i pedagogiczną.

²⁰ Przykładowe działania: opieka nad nauczycielem stażystą (plan pracy opiekuna, przykładowe scenariusze zajęć, arkusze hospitacji itp.); przeprowadzenie miniwarsztatów dla rady pedagogicznej na wybrany temat (program warsztatów, materiały dydaktyczne); wygłoszenie homilii, kazań, nauk rekolekcyjnych, prelekcji dla grona pedagogicznego, uczniów, rodziców, pracowników szkoły (należy dołączyć teksty materiałów); zajęcia otwarte dla rodziców (z dokumentacją spotkań i przekazywanych treści).

– aktywna i systematyczna współpraca ze strukturami samorządowymi lub innymi organizacjami działającymi na rzecz edukacji, pomocy społecznej lub postępowania w sprawach nieletnich²¹,

– wykonywanie zadań egzaminatora okręgowej komisji egzaminacyjnej, eksperta komisji kwalifikacyjnej lub egzaminacyjnej dla nauczycieli ubiegających się o awans zawodowy, rzeczoznawcy do spraw programów nauczania, podręczników, środków dydaktycznych, programów wychowania przedszkolnego²²,

– pełnienie funkcji doradcy metodycznego, uzyskanie kwalifikacji edukatora lub trenera terapeuty²³,

– uzyskanie dodatkowych kwalifikacji zawodowych umożliwiających poszerzenie zakresu działań edukacyjnych, wychowawczych, opiekuńczych lub innych związanych z zadaniami szkoły,

– wykonywanie samodzielnie lub we współpracy z zespołem innych działań na rzecz edukacji, pomocy społecznej, postępowania w sprawach nieletnich lub uzyskanie znaczących osiągnięć w pracy²⁴;

4. Udokumentowaną umiejętność rozpoznawania i rozwiązywania problemów edukacyjnych, wychowawczych lub innych, z uwzględnieniem specyfiki, typu i rodzaju szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony.

²¹ Np.: współpraca z samorządem mieszkańców przy organizacji uroczystości kościelno-państwowych, rozrywkowych, sportowych itp.; współpraca z ruchami i stowarzyszeniami religijnymi, z muzeum, biblioteką, z artystami; włączanie się do akcji humanitarnych, np. organizowanych przez Caritas; wspólne działania z TV, prasą, radiem, policją, służbą zdrowia, poradnią psychologiczno-pedagogiczną.

²² Należy dołączyć dokumentację poświadczającą pełnienie funkcji.

²³ Należy dołączyć dokumenty potwierdzające pełnienie funkcji lub wykonywanie danej pracy.

²⁴ Przykładowe działania: prowadzenie zajęć katechetycznych poza szkołą – np. w kościele, muzeum misyjnym, w plenerze; przygotowywanie młodzieży do konkursów i olimpiad; organizowanie uroczystości w szkole i poza szkołą – np. wigilii, imprez lokalnych (religijnych, sportowych, kulturalnych, ekologicznych); prowadzenie współpracy międzynarodowej; organizowanie spotkań – np. z alumnami, przedstawicielami zgromadzeń zakonnych, misjonarzami, ciekawymi ludźmi; włączanie się w działalność społeczną; współorganizowanie dzieciom, młodzieży, rodzicom, nauczycielom i pozostałym pracownikom szkoły czasu wolnego (rekolacje, oazy, obozy, kolonie, wycieczki); nagroda Kuratora Oświaty; licencjat, doktorat, stopień specjalizacji zawodowej.

Poprzez opis i analizę podejmowanych działań w zakresie pkt 1 i 2 należy wykazać, w jaki sposób zdobyta wiedza i umiejętności były wykorzystywane do doskonalenia własnego warsztatu pracy, jakie zadania nauczyciel realizował i jakie one przyniosły efekty szkole, uczniowi lub środowisku. Pod pojęciem warsztatu nauczyciela należy rozumieć układ celowo dobranych procedur postępowania, sposobów i metod działania, dokumentów prawnych i planistyczno-organizacyjnych, jak również źródeł wiedzy i środków materialno-technicznych, które służą katechizowanym do uczenia się, a katecheci do nauczania, opieki i wychowania, a także doskonalenia własnej pracy zawodowej²⁵.

Do wniosku o podjęcie postępowania kwalifikacyjnego katecheci mogą załączyć – poza dokumentacją wymienioną w § 7, ust. 1 i 2 R – inną dokumentację, świadczącą o ich osiągnięciach zawodowych, zwłaszcza katechetyczno-pastoralnych.

Aktualne rozporządzenie szczegółowo opisuje formę, w jakiej nauczyciel dyplomowany ma przedstawić spełnienie wymagań kwalifikacyjnych. Prawodawca wymaga, aby forma była dopasowana do realizowanych wymagań. Nauczyciel nie może więc wybrać takiego sposobu dokumentowania, jaki najbardziej mu odpowiada, lecz musi trzymać się ściśle wymagań stawianych w § 7, ust. 4 R. Warto precyzyjnie stosować się do tych zapisów. A zatem dokumentację, o której mowa w § 7, ust. 1, pkt 5 R, należy przedstawić w formie:

- opisu i analizy realizacji wymagań, o których mowa w § 5, ust. 2, pkt 1 i 2,
- pisemnego sprawozdania z realizacji wybranych zadań, o których mowa w ust. 2, pkt 3,
- opisu i analizy co najmniej dwóch przypadków rozpoznawania i rozwiązywania problemów edukacyjnych, wychowawczych lub innych, z uwzględnieniem specyfiki typu i rodzaju szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony,
- zaświadczeń i materiałów potwierdzających pełnienie funkcji, prowadzenie działań lub wykonywanie zadań związanych ze spełnia-

²⁵ I. Król, J. Pielachowski, *Nauczyciel i jego warsztat pracy*, Poznań 1997, s. 153.

niem wymagań określonych w § 5, ust. 2, jeżeli nie wynika to z planu rozwoju zawodowego.

Ten ostatni zapis jest zasadny, ogranicza bowiem nadmiar dokumentacji, podnosi rangę sprawozdania, a przede wszystkim podkreśla znaczenie oceny dorobku zawodowego za okres stażu. Takie sformułowanie wzmacnia więc rolę dyrektora szkoły w okresie odbywania stażu przez podlegającego mu katechetę. Ma on gromadzić „informacje o realizacji przez nauczyciela zadań wynikających z jego planu rozwoju zawodowego oraz efektach prowadzonych przez nauczyciela zajęć”²⁶. Zainteresowany nauczyciel powinien jednakże rozważyć, „czy pominięcie materiałów o szczególnym znaczeniu dla własnego warsztatu pracy i jakości pracy szkoły, wypracowanych w czasie stażu, nie należy przedłożyć do analizy komisji”²⁷. Z pewnością katecheta ubiegający się o stopień nauczyciela dyplomowanego „wzmocni” w ten sposób swój wniosek.

II. POWOŁYWANIE I SKŁAD KOMISJI

Komisję kwalifikacyjną dla nauczycieli ubiegających się o awans na stopień nauczyciela dyplomowanego powołuje organ sprawujący nadzór pedagogiczny²⁸. W jej skład wchodzi następujące osoby: przedstawiciel organu sprawującego nadzór pedagogiczny – jako jej przewodniczący, dyrektor szkoły (lub wicedyrektor), trzech ekspertów z listy prowadzonej przez MENiS, przedstawiciel związku zawodowego (na wniosek nauczyciela). Gdy o stopień nauczyciela dyplomowanego będzie ubiegał się dyrektor szkoły, w skład komisji kwalifikacyjnej wejdzie przedstawiciel organu prowadzącego szkołę²⁹.

²⁶ Zob. § 6, ust. 3 R.

²⁷ H. Stachańczyk, A. Drzewińska, *Dokumentacja na stopień awansu*, s. 40.

²⁸ *Ministerstwo Edukacji Narodowej o nowelizacji Karty Nauczyciela*, Warszawa 2000, s. 12.

²⁹ Art. 9g, ust. 3 Karty Nauczyciela.

III. ROZPATRYWANIE WNIOSKÓW W POSTĘPOWANIU KWALIFIKACYJNYM

Wnioski o podjęcie postępowania kwalifikacyjnego rozpatrywane są w kolejności ich wpływu. W przypadku złożenia wniosku wraz z dokumentacją przez nauczyciela kończącego staż w danym roku szkolnym do dnia 30 czerwca tego roku postępowanie kwalifikacyjne powinno być podjęte oraz zakończone w tym samym roku szkolnym, jeżeli wniosek i dokumentacja spełniają wymagania formalne. W przypadku złożenia wniosku wraz z dokumentacją przez nauczyciela kończącego staż w danym roku szkolnym po dniu 30 czerwca tego roku postępowanie kwalifikacyjne powinno być podjęte i zakończone nie później niż w styczniu lub w lutym następnego roku kalendarzowego, jeżeli wniosek i dokumentacja spełniają wymagania formalne. W przypadku wniosku nauczyciela, który nie ma obowiązku odbywania stażu, obowiązują zapisy ust. 2 i 3. Postępowanie kwalifikacyjne rozpoczyna się od analizy formalnej dokumentacji, o której mowa w § 7 R. Jeżeli organ nadzoru pedagogicznego stwierdzi braki formalne we wniosku i dokumentacji, wynikające często z niezrozumienia lub zwykłej niedbałości, to wskazuje szczegółowo na uchybienia lub stwierdzone braki i przekazuje nauczycielowi teczkę do uzupełnienia oraz określa termin, w którym należy ponownie złożyć uzupełnioną dokumentację³⁰.

Komisja kwalifikacyjna „analizuje” dokumentację przedstawioną przez nauczyciela mianowanego ubiegającego się o awans na stopień nauczyciela dyplomowanego przede wszystkim pod względem merytorycznym. Nauczyciel ubiegający się o ten stopień nie staje więc osobiście przed komisją, lecz mówią za niego dokumenty, muszą przeto być szczególnie starannie przygotowane.

³⁰ Zob. § 8 i 9 R.

IV. ROZSTRZYGNĘCIA KOMISJI

Organ powołujący komisję kwalifikacyjną, 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. Komisja podejmuje rozstrzygnięcia w obecności co najmniej 2/3 składu swoich członków. Każdy z nich ocenia spełnianie przez nauczyciela wymagań niezbędnych do uzyskania stopnia nauczyciela dyplomowanego według punktowej skali od 0 do 10. Katecheta otrzymuje akceptację komisji kwalifikacyjnej w przypadku uzyskania co najmniej 2/3 możliwych do pozyskania punktów³¹.

Z przebiegu pracy komisji sporządzany jest protokół zawierający przede wszystkim uzyskaną przez nauczyciela punktację wraz z uzasadnieniem³². Po zakończeniu całej procedury awansu istnieje możliwość zwrotu nauczycielowi dokumentacji, o której mowa w § 7, ust. 4. Dzieje się tak, gdy nauczyciel wystąpi z wnioskiem o zwrot lub po uprawomocnieniu się decyzji o nadaniu stopnia awansu zawodowego³³.

V. UWAGI PRAKTYCZNE

Przygotowanie wniosku i dokumentacji powinno być poprzedzone uważną analizą przepisów Karty Nauczyciela (szczególnie rozdziału 3a) i rozporządzenia w sprawie awansu zawodowego nauczycieli, w szczególności przepisów § 5 i 7. W ustawie określone są warunki, jakie musi spełnić nauczyciel mianowany, żeby uzyskać

³¹ Zob. § 11 R.

³² Zob. § 12, ust. 1 R.

³³ Zob. § 12, ust. 2a R.

awans na stopień nauczyciela dyplomowanego, rozporządzenie natomiast określa wymagania, jakie nauczyciel musi zrealizować, by spełnić jeden z ustawowych warunków, tzn. uzyskać akceptację komisji kwalifikacyjnej. Istotne jest, by analizując rozporządzenie, zrozumieć, że w § 5 sformułowane są wymagania, którym w § 7 przyporządkowane zostały rodzaje dokumentów świadczących o ich spełnieniu i forma ich prezentacji. Sprawą niezwykle ważną jest przygotowanie dokumentacji zgodnie z kolejnością warunków i wymagań wynikających z przepisów ustawy i rozporządzenia. Ze względu na małą precyzję sformułowań przepisów rozporządzenia może pojawić się trudność w zakwalifikowaniu poszczególnych dokumentów do odpowiedniego obszaru wymagań. Warto zatem zastanowić się, gdzie umieścić posiadane dokumenty, by uniknąć podwójnego wykorzystywania tej samej dokumentacji.

Przygotowując dla komisji kwalifikacyjnej swój dorobek zawodowy, nauczyciel powinien unikać przedstawiania go w formie kroniki towarzyskiej czy kroniki wydarzeń. Komisja interesować się będzie nie tyle liczbą odbytych szkoleń, spotkań, zaświadczeń, listów pochwalnych itp., ile informacją, co się z nich wyniosło, co w związku z tym udało się lub należy zmienić w pracy katechetycznej, szkole i parafii.

Dokumentację należy zgromadzić w segregatorze, w którym poszczególne dokumenty, umieszczone w tzw. koszulkach, zgrupowane będą w rozdziałach. Wskazane jest, by każdy rozdział rozpocząć kartką, na której znajdzie się tytuł działu (zgodny z cytowanym wyżej rozporządzeniem) oraz wypunktowany wykaz załączników. Przedstawiane materiały mogą mieć formę pisemną, graficzną, zapisu elektronicznego. Każdy dokument sporządzony przez nauczyciela – kandydata do awansu, musi być opatrzony własnoręcznym podpisem i datą. Wszystkie kserokopie dokumentów muszą być opatrzone opisem: „Za zgodność z oryginałem”, imienną pieczęcią, podpisem osoby potwierdzającej oraz datą³⁴. Należy podkreślić, że jakość zgromadzonych w teczce dokumentów, ich przejrzysty i logiczny układ może w istotnym stopniu zdecydować o nadaniu stopnia nauczyciela dy-

³⁴ Więcej na ten temat: L. Dembski, *Nauczycielu dobry*, s. 63-65; A. Maj, *Awans zawodowy*, s. 80-82; J. Piela chowski, *Rozwój i awans*, s. 53-59.

plomowanego. Przedstawiona propozycja układu dokumentów ma charakter przykładowy. W poszczególnych punktach³⁵ zostały wymienione wzory osiągnięć lub zrealizowanych zadań, które można dokumentować. Nie wyczerpują one jednak całości tematyki, lecz zaledwie ją sygnalizują. Widać więc, że dokumentowanie osiągnięć w pracy katechetyczno-pastoralnej i formacyjnej nauczyciela religii ubiegającego się o kolejny stopień awansu jest problemem ważnym, trudnym, wymagającym przemyślenia i staranności. Stąd też wskazana jest konsultacja z doradcą metodycznym lub wizytatorem nauki religii.

VI. BRAKI I UCHYBIENIA W DOKUMENTACJI

Do najczęściej popełnianych błędów przez katechetów należą te, które wynikają z braku precyzyjnego rozumienia przepisów rozporządzenia. Do nich można zaliczyć³⁶:

- mylenie zadań z wymaganiami, co skutkuje brakiem odpowiedniego przyporządkowania dokumentów do poszczególnych wymagań kwalifikacyjnych, podanych w rozporządzeniu o awansie zawodowym,
- pomyłki w dołączonych dokumentach stwierdzających tożsamość nauczyciela (imię, nazwisko, data i miejsce urodzenia itp.),
- nadmiar załączonych dokumentów i materiałów, które nie wnoszą istotnych informacji do oceny merytorycznej wniosku, np. zbyt wiele zdjęć,
- brak umiejętności selekcjonowania dokumentacji w obszarze wymagań,
- brak opisu i analizy przy dokumentowaniu wymagań z § 5, ust. 2, pkt 1 i 2 R,

³⁵ Dotyczy uwag zawartych w przypisach 13-21.

³⁶ Na podstawie własnego doświadczenia pracy w komisjach kwalifikacyjnych i przeprowadzonych wywiadów z trzydziestoma ekspertami.

- uznawanie form doskonalenia i kształcenia katechetycznego za formy nadające kwalifikacje zawodowe,
- brak metodologicznego opisu i analizy dwóch przypadków rozpoznawania i rozwiązywania problemów edukacyjnych, wychowawczych i innych wynikających ze specyfiki szkoły,
- powierzchowną znajomość obowiązujących przepisów prawa kościelnego i państwowego dotyczącego statusu katechety i katechety w szkole,
- brak autoryzacji dołączonych do wniosku materiałów i poświadczeń zgodności kopii dokumentów z oryginałami,
- pobieżne dokumentowanie efektów pracy nauczyciela i jego współpracy z innymi osobami, instytucjami,
- nieodpowiedni układ dokumentacji,
- błędy w aktach nadania stopnia nauczyciela mianowanego poczynione przez organy prowadzące szkołę.

VII. PRÓBA OCENY DOŚWIADCZENIA ZWIĄZANEGO Z AWANSEM NA STOPIEŃ NAUCZYCIELA DYPLOMOWANEGO

Dotychczasowe doświadczenia związane z procedurą awansu i działalnością komisji kwalifikacyjnych skłaniają do sformułowania kilku wniosków i postulatów.

Nauczyciele religii nieustannie motywowani do stałej formacji, z natury swojego posłannictwa, korzystają z możliwości awansu na najwyższy stopień w hierarchii nauczycielskiej. Zdecydowana większość wniosków wraz z dokumentacją jest przygotowana bardzo dobrze pod względem merytorycznym i metodologicznym³⁷. Dokumen-

³⁷ Podobnie jak wcześniej opinia jest oparta na doświadczeniach z pracy w charakterze eksperta w ponad pięćdziesięciu komisjach kwalifikacyjnych na stopień nauczyciela dyplomowanego i na wynikach wywiadu z trzydziestoma ekspertami oraz przewodniczącymi komisji.

ty i materiały są solidne, przejrzyste, a opisy i analizy są szczegółowe i pogłębione, sprawozdania zaś z realizacji zadań precyzyjne. Podnosi to rangę katechezy i prestiż katechetów w zreformowanej szkole.

Awans zawodowy nauczycieli religii dokonuje się w kontekście ich posługi ewangelizacyjnej w szkole i parafii. Dzięki temu rodzi się szansa zacieśnienia związku nauczania religii w szkole z katechezą i duszpasterstwem parafialnym, katechezy z liturgią, katechizowanych z życiem Kościoła lokalnego – z parafią. Te obszary rozwoju zawodowego odzwierciedla większość dokumentacji dorobku zawodowego.

Kolejnym, korzystnym elementem procedury awansu jest podejmowanie przez wielu katechetów permanentnego dokształcania na różnych kierunkach studiów i podczas wielorakich form doskonalenia – sympozjów, warsztatów, kongregacji, konferencji metodycznych, konsultacji indywidualnych i zespołowych itp.

Z pewnością plusem „wejścia na ścieżkę awansu” jest też pozyskanie umiejętności diagnozowania, planowania, systematyzowania, opisu i analizy swojej pracy katechetyczno-pastoralnej.

Mankamentem procedury kwalifikacyjnej na stopień nauczyciela dyplomowanego jest przede wszystkim to, że zainteresowany katecheta nie bierze udziału w posiedzeniu komisji. Różnego rodzaju dokumenty – np. zaświadczenia czy potwierdzenia, a także materiały – nie zobrazują do końca żywej, twórczej, charakterystycznej dla danej osoby pracy ewangelizacyjnej, którą można by było przedstawić w krótkiej prezentacji³⁸. Bezpośredni kontakt z nauczycielem wykluczyłby powierzchowne przeglądnięcie dokumentacji dorobku zawodowego, przypadki nieuczciwego podejścia do spełniania wymagań³⁹, wątpliwości co do autorstwa dołączonych publikacji, referatów czy innych tekstów.

W obowiązujących przepisach prawa oświatowego brak jest również wyraźnego zapisu co do składu komisji. W przypadku nauczycieli religii ubiegających się o awans na wyższy stopień w gronie

³⁸ Należy to potraktować jako jeden z wielu postulatów przy zmianie procedury na stopień nauczyciela dyplomowanego.

³⁹ Np. w zakresie wykorzystania technologii informacyjnej. Nauczyciel obecny na posiedzeniu komisji mógłby zaprezentować swoją wiedzę i umiejętności korzystania z komputera.

ekspertów powinni zasiadać wyznaczeni przez biskupa diecezjalnego przedstawiciele Kościoła, np. wizytatorzy lub inni przedstawiciele nadzoru katechetycznego, lub profesorowie seminarium (wpisani na listę ekspertów MENiS). Rozporządzenie o stopniach awansu mówi w § 10, 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”. Przepisy więc stwarzają taką możliwość. Dotychczasowe postępowania kwalifikacyjne pokazują, że w zdecydowanej większości komisji zasiadali eksperci Kościoła katolickiego. Jednakże w pojedynczych przypadkach kuratoria pominęły ich przy obsadzaniu składów komisji⁴⁰. Aby uniknąć podobnych sytuacji, w przyszłości, warto uwzględnić specyfikę pracy katechetycznej wynikającej z wielu przesłanek, m.in. tożsamości posługi katechety⁴¹, celu i zadań katechezy⁴², przepisów zawartych w rozporządzeniu MEN w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach z 14 kwietnia 1992 r. (ze

⁴⁰ Taka sytuacja miała miejsce w województwie podkarpackim w 2003 r.

⁴¹ Celem pracy katechetycznej jest głoszenie orędzia Chrystusowego. Z tej właśnie racji jest ona powołaniem i zarazem misją do spełnienia. Nie można więc posługi ewangelizacyjnej sprowadzać do zwykłej pracy zawodowej. Ponadto udział w misji pierwszego i największego Katechety – Jezusa Chrystusa – zakłada konieczność osobowego przylgnięcia do Niego. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK 156) zwraca uwagę, że „katecheta jest bezpośrednim mediatorem, który ułatwia komunikację między osobami i misterium Boga oraz między osobami we wspólnocie. Z tego powodu musi się on zaangażować, by jego wizja kulturowa, pozycja społeczna i styl życia nie stawały przeszkodą drodze wiary, tworząc raczej warunki bardziej sprzyjające temu, by orędzie chrześcijańskie było szukane, przyjmowane i pogłębiane”. Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 30-34; S. Kulpa czyński, *Aktualny i postulatyczny obraz katechety*, „Seminare”, 1997, s. 59.

⁴² Według *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzenie osoby nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości” (DOK 80; CT 5; por. KKK 426). Tak zdefiniowany cel osiąga się poprzez następujące zadania: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formację moralną, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego, wprowadzenie do misji (DOK 85-86).

zm.)⁴³ i innych. Warto także postulować zmianę zapisów prawnych m.in. w rozporządzeniach o awansie i powoływaniu ekspertów⁴⁴.

Istnieje wiele argumentów przemawiających za udziałem i koniecznym wkładem merytorycznym eksperta katechetycznego przy analizie dokumentacji nauczyciela religii na stopień nauczyciela dyplomowanego. Należy zwrócić chociażby uwagę na te, które dotyczą zatrudniania nauczycieli religii, konieczności uwzględniania przy ocenie katechety merytorycznej oceny właściwej władzy kościelnej, sprawowania nadzoru katechetycznego i programów nauczania.

Katechetę zatrudnia się zgodnie z Kartą Nauczyciela⁴⁵, 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”, wydane go – w przypadku Kościoła katolickiego – przez właściwego biskupa diecezjalnego⁴⁶. Misja kanoniczna jest zatem gwarantem wierności danego katechety doktrynie Kościoła⁴⁷. Warunkiem otrzymania misji kanonicznej jest spełnienie warunków dotyczących wiary i moralności oraz wykształcenia. Katecheci winni odznaczać się więc zdrową

⁴³ Dz. U. Nr 36, poz. 155, z późn. zm.

⁴⁴ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lipca 2000 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, Dz. U. z 2003 r., Nr 44, poz. 375.

⁴⁵ Art. 10, ust. 1-11, art. 11.

⁴⁶ W przypadku pozostałych Kościołów oraz innych związków wyznaniowych – przez właściwe władze zwierzchnie tych Kościołów i związków wyznaniowych.

⁴⁷ Zob. J. K r u k o w s k i, *Konkordat polski – znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 139.

nauką, świadectwem życia chrześcijańskiego i umiejętnością pedagogiczną⁴⁸. Kościół katolicki wymaga też od każdego katechety odpowiedniej dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej i apostołskiej, formacji biblijno-teologicznej, humanistycznej i pedagogicznej⁴⁹.

Następny zapis komplementarny w odniesieniu do specyfiki posługi ewangelizacyjnej spełnianej przez katechetów w strukturze szkolnej uwzględnia ich ocenę. Otóż stwierdza się, że podlegają oni 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 kościelną⁵⁰. Wynika to także z § 2, ust. 8, pkt 1 oraz z § 4 tegoż rozporządzenia.

Pozostałe dwa przepisy dotyczą nadzoru pedagogicznego nad nauczaniem religii i programów nauczania. Wprawdzie 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 kurialni⁵¹. Listę osób upoważnio-

⁴⁸ Por. KPK kan. 1804 § 2.

⁴⁹ Por. DOK 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 zatwierdzenia 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.

⁵⁰ Zob. § 7 tego rozporządzenia.

⁵¹ Zob. § 11, ust. 2 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. Celem nadzoru kościelnego jest doskonalenie systemu katechizacji z ukierunkowaniem na rozwój wiary ucznia (doprowadzenie do dojrzałej wiary) i formowanie katechetów o głą-

nych do przeprowadzania wizytacji władze kościelne podają do wiadomości organom sprawującym nadzór.

Podobnie opracowywanie programów nauczania należy do zadań władz poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych. Zgodnie z § 4 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. na władzach związków wyznaniowych ciąży jedynie obowiązek przedstawienia do wiadomości MEN zatwierdzonych przez siebie programów. Te same zasady dotyczą także podręczników do nauczania religii. Z tych zapisów w pełni korzysta Kościół katolicki.

Przytoczone przepisy jednoznacznie potwierdzają, że nauczanie religii cieszy się autonomią wobec instytucji szkoły i należy ją uszanować przy powoływaniu ekspertów do pracy w komisjach kwalifikacyjnych.

Warto również postulować, aby w rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lipca 2000 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. Wydaje się również, że należałoby wypracować mechanizm i kryteria weryfikacji pracy członków komisji kwalifikacyjnych, gdyż końcowy wynik często zależy od jej składu i interpretacji przepisów.

PODSUMOWANIE

Zagadnienie awansu zawodowego katechetów należy widzieć w kontekście ich formacji w realiach współczesnej sytuacji katechetyczno-duszpasterskiej w Polsce. Uwzględniając polskie uwarunkowania, powinni oni uczestniczyć w drodze rozwoju nauczyciela, prze-

bokiej wierze i dużej wiedzy, którzy byliby świadkami Chrystusa we współczesnej rzeczywistości.

widzianej przez obecny system edukacji. *Dyrektorium katechetyczne* podkreśla, „że niemożność realizowania przez katechetę pełnej drogi doskonalenia profesjonalnego stwarzałoby niekorzystne warunki dla jego pełnego rozwoju osobowego, zawodowego i chrześcijańskiego, rodząc poczucie niepewności, tymczasowości, braku zaufania do odpowiedzialnych za nauczanie religii w szkole, co wpływa zawsze niekorzystnie na jakość pracy”⁵². W związku z tym posługa ewangelizacyjna we wspólnocie, do której jesteśmy posłani – przez Chrystusa i z mandatu Kościoła – powinna być zasadniczym kryterium awansu nauczycieli religii.

⁵² *Dyrektorium katechetyczne*, nr 158.

ROBERT ANDRZEJCZUK

OCHRONA POWIETRZA NA TLE PRZEPISÓW PRAWA OCHRONY ŚRODOWISKA

Celem niniejszego artykułu jest analiza zagadnień związanych z ochroną powietrza. Problematyka ta, należąca do tzw. prawa emisyjnego, spotyka się z dużym zainteresowaniem doktryny, co uzasadnia wybór tematu niniejszego artykułu.

W prawie ochrony środowiska możemy wyróżnić dwojakiego rodzaju emisje, mianowicie:

- substancje, pod pojęciem których rozumiemy pierwiastki chemiczne oraz ich związki, mieszaniny lub roztwory występujące w środowisku, a także powstałe w wyniku działalności człowieka,
- energie, gdzie możemy wyodrębnić ciepło, hałas, wibracje, pola elektromagnetyczne¹.

Ochrona powietrza polega na zapewnieniu jak najlepszej jego jakości poprzez ograniczanie emisji substancji zanieczyszczających do dopuszczalnych dla nich poziomów. Uregulowana jest przepisami zawartymi w art. 85 do 96 i 137 ustawy z dnia 27 kwietnia 2001 r. – Prawo ochrony środowiska², a także wydanymi na jej podstawie aktami wykonawczymi, tj.:

- rozporządzeniem Ministra Środowiska z dnia 6 czerwca 2002 r. w sprawie dopuszczalnych poziomów niektórych substancji w powie-

¹ Por. A. Lipiński, *Prawne podstawy ochrony środowiska*, Zakamycze 2002, s. 200.

² Dz. U. Nr 62, poz. 627, z późn. zm.

trzu, alarmowych poziomów niektórych substancji w powietrzu oraz marginesów tolerancji dla dopuszczalnych poziomów niektórych substancji³,

– rozporządzeniem Ministra Środowiska z dnia 5 grudnia 2002 r. w sprawie wartości odniesienia dla niektórych substancji w powietrzu⁴,

– rozporządzeniem Ministra Środowiska z dnia 30 lipca 2001 r. w sprawie wprowadzania do powietrza substancji zanieczyszczających z procesów technologicznych i operacji technicznych⁵,

– rozporządzeniem Ministra Ochrony Środowiska, Zasobów Naturalnych i Leśnictwa z dnia 18 września 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad ustalania dopuszczalnych do wprowadzania do powietrza rodzajów i ilości substancji zanieczyszczających oraz wymagań, jakim powinna odpowiadać dokumentacja niezbędna do wydania decyzji ustalającej rodzaje i ilości substancji zanieczyszczających dopuszczonych do wprowadzania do powietrza⁶.

W myśl ustawy ochrona powietrza polega na zapobieganiu, ograniczaniu lub eliminowaniu wprowadzanych do powietrza substancji zanieczyszczających, a celem jej jest zmniejszenie stężeń substancji zanieczyszczających w powietrzu do dopuszczalnego poziomu lub utrzymanie ich na poziomie nieprzekraczającym obowiązujących wielkości dopuszczalnych stężeń substancji. Zanieczyszczeniem powietrza jest wprowadzanie do powietrza substancji stałych, ciekłych lub gazowych w ilościach, które mogą ujemnie wpłynąć na zdrowie człowieka, klimat, przyrodę żywą, glebę, wodę lub spowodować inne szkody w środowisku.

Artykuł obejmuje rozważania według stanu prawa i literatury na dzień 1 kwietnia 2003 r.

³ Dz. U. Nr 87, poz. 796.

⁴ Dz. U. z 2003 r., Nr 1, poz. 12.

⁵ Dz. U. Nr 87, poz. 957. Rozporządzenie to straciło moc z dniem 30 czerwca 2003 r. poprzez uchylene pośrednie zgodne z dyspozycją art. 4.1 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. o wprowadzeniu ustawy – Prawo ochrony środowiska, ustawy o odpadach oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz. U. z 2001 r., Nr 100, poz. 1085).

⁶ Dz. U. Nr 124, poz. 819. Rozporządzenie to straciło moc z dniem 30 czerwca 2003 r. poprzez uchylene pośrednie zgodne z dyspozycją art. 4.1 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. o wprowadzeniu ustawy – Prawo ochrony środowiska, ustawy o odpadach oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz. U. z 2001 r., Nr 100, poz. 1085).

I. NORMY IMISYJNE I EMISYJNE

Do najważniejszych instrumentów prawnych w dziedzinie ochrony powietrza należą normy dopuszczalnych stężeń substancji zanieczyszczających w powietrzu oraz generalne normy emisji określone tylko dla niektórych zanieczyszczeń, pochodzących z określonych rodzajów procesów technologicznych.

1. NORMY IMISYJNE

Tego typu normy zawarte są w rozporządzeniu Ministra Środowiska z dnia 5 grudnia 2002 r. w sprawie wartości odniesienia dla niektórych substancji w powietrzu i uzupełnione w rozporządzeniu z dnia 6 czerwca 2002 r. w sprawie dopuszczalnych poziomów niektórych substancji w powietrzu, alarmowych poziomów niektórych substancji w powietrzu oraz marginesów tolerancji dla dopuszczalnych poziomów niektórych substancji⁷.

Na podstawie takich norm ustala się stopień zanieczyszczenia powietrza, uwzględniany przy podejmowaniu wszelkich przedsięwzięć, z którymi związane jest wprowadzanie do powietrza substancji zanieczyszczających. Dopuszczalne stężenia uwzględniane są na etapie planowania i realizacji inwestycji oraz przy ustalaniu indywidualnych norm emisji zanieczyszczeń dla poszczególnych podmiotów.

Rozporządzenie z dnia 5 grudnia 2002 r. zawiera bardzo obszerną listę substancji zanieczyszczających: łącznie 167 pozycji⁸. Na liście znajdują się substancje zanieczyszczające występujące powszechnie i te, których unormowanie wynika z dużej szkodliwości dla ludzi; należy je uwzględniać przy dokonywaniu oceny stanu zanieczyszczenia powietrza na drodze pomiarowej. Stąd tło substancji, będące treścią tejże listy, jest aktualnym stanem jakości powietrza – okreś-

⁷ Por. np. dyspozycję § 4.2 rozporządzeniu z dnia 5 grudnia 2002 r. (Dz. U. z 2003 r., Nr 1, poz. 12).

⁸ Por. Załącznik nr 1 rozporządzenia.

lonym przez właściwy inspektorat ochrony środowiska – stanowiącym uśrednione stężenie dla roku. Dla substancji niezawartych w wymienionym załączniku tło uwzględnia się w wysokości 10% wartości odniesienia uśrednionej dla roku. Należy dodać, iż wyjątkiem są tu zakłady, z których substancje wyprowadzane są do powietrza za pomocą wyłącznie emitorów o wysokości nie mniejszej niż 100 metrów. W tym wypadku nie uwzględnia się tła przy obliczeniach poziomów substancji w powietrzu.

Warto zauważyć, że zgodnie z orzecznictwem Naczelnego Sądu Administracyjnego warunkiem koniecznym do ustalenia indywidualnej emisji dopuszczalnej jest ustalenie w rozporządzeniu jej dopuszczalnego stężenia w powietrzu.

Listy substancji wraz z ich dopuszczalnymi wartościami stężeń znajdują się w załącznikach do rozporządzenia Ministra Środowiska z dnia 6 czerwca 2002 r. w sprawie dopuszczalnych poziomów niektórych substancji w powietrzu, alarmowych poziomów niektórych substancji w powietrzu oraz marginesów tolerancji dla dopuszczalnych poziomów niektórych substancji⁹. Załącznik nr 1 cytowanego rozporządzenia zawiera dopuszczalne wartości stężeń substancji zanieczyszczających w powietrzu obowiązujące na terenie całego kraju, a w załącznikach 2 i 3 określono ostrzejsze normy dla niektórych substancji, kierując się wrażliwością ekosystemów na działanie tych substancji. Ostrzejsze wartości ustalono dla obszarów ochrony uzdrowskiej i parków narodowych. Natomiast załącznik nr 4 obejmuje substancje, dla których podano poziomy alarmowe. Wartości dopuszczalnych stężeń niektórych substancji zanieczyszczających będą ulegały zaostrzeniu, począwszy od 2005 r.

2. NORMY EMISYJNE

Generalne normy emisji określone zostały w rozporządzeniu Ministra Środowiska z dnia 30 lipca 2001 r. w sprawie wprowadzania do powietrza substancji zanieczyszczających z procesów technologicz-

⁹ Dz. U. Nr 87, poz. 796.

nych i operacji technicznych¹⁰. Mają one zastosowanie do źródeł będących urządzeniami technicznymi, w których następuje proces spalania paliw w celu wytworzenia energii elektrycznej i/lub energii cieplnej w wodzie, parze wodnej lub innym nośniku, z wyłączeniem jednak procesów, w których produkty spalania wykorzystywane są bezpośrednio w procesach wytwórczych, a także z wyłączeniem procesów spalania odpadów komunalnych i niebezpiecznych. Rozporządzenie to nie ma zastosowania do spalania w silnikach spalinowych.

Rozporządzenie określa dopuszczalne normy emisyjne dla dwutlenku siarki, tlenków azotu w przeliczeniu na dwutlenek azotu, pyłu i tlenku węgla¹¹. Normy te są zróżnicowane w zależności od tego, czy proces spalania przebiega w tzw. źródle nowym czy też w tzw. źródle istniejącym. Za „źródło nowe” rozporządzenie uznaje takie, do którego użytkowania przystąpiono po dniu 28 marca 1990 r. – dla tych normy są ostrzejsze i zawiera je załącznik nr 1 do rozporządzenia¹². „Źródła istniejące” to te, do użytkowania których przystąpiono przed dniem 29 marca 1990 r.¹³ Normy emisyjne dla tych źródeł zawiera załącznik nr 2 do rozporządzenia, przy czym podaje on również czas ich obowiązywania. Do 31 grudnia 2005 r. obowiązują dla tych źródeł normy łagodniejsze (w zasadzie na poziomie wymagań ustalonych według poprzednio obowiązującego rozporządzenia). Od 1 stycznia 2006 r. wymagania te wzrosną, zwłaszcza w odniesieniu do emisji dwutlenku siarki i pyłu ze spalania węgla kamiennego, brunatnego oraz koksu, a także w odniesieniu do emisji dwutlenku siarki pochodzącej ze spalania paliw ciekłych. Normy te są określone do 31 grudnia 2010 r.¹⁴

Rozporządzenie przewiduje również szczególne przypadki określenia dopuszczalnej emisji. Rozwiązania te dotyczą źródeł, z których

¹⁰ Dz. U. Nr 87, poz. 957. Rozporządzenie to straciło moc z dniem 30 czerwca 2003 r. poprzez uchylenie pośrednie zgodne z dyspozycją art. 4.1 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. o wprowadzeniu ustawy – Prawo ochrony środowiska, ustawy o odpadach oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz. U. z 2001 r., Nr 100, poz. 1085).

¹¹ Dz. U. z 2001 r., Nr 87, poz. 957, § 6.1.

¹² Tamże.

¹³ Dz. U. z 2001 r., Nr 87, poz. 957, § 6.2.

¹⁴ Dz. U. z 2001 r., Nr 87, poz. 957, § 15.1.

gazy odlotowe odprowadzane są wspólnym emitorem, źródeł tzw. szczytowych, pracujących tylko w okresie zwiększonego zapotrzebowania na energię, oraz źródeł wielopaliwowych, w tym źródeł eksploatowanych przez rafinerie ropy naftowej, w których spalane są na własne potrzeby pozostałości z przerobu ropy naftowej. Jako zasadę przyjęto uznawanie za dotrzymane wymagania z zakresu ochrony powietrza – w przypadku źródeł włączonych do wspólnego emitora – jeżeli nie jest przekroczona średnia z dopuszczalnych emisji odpowiadających tym źródłom, ważona względem nominalnego natężenia przepływu objętości gazów odlotowych¹⁵. Zasadę tę rozszerzono, ale tylko do końca 2005 r., w przypadku źródeł istniejących należących do jednego zakładu, zlokalizowanych na jednym terenie oraz gdy źródło istniejące zostało zlikwidowane i zastąpione źródłem nowym. W tych sytuacjach wystarczy dotrzymać średniej z dopuszczalnych emisji odpowiadających źródłom pracującym w zakładzie, ważonej względem nominalnego natężenia przepływu objętości gazów odlotowych.

II. OBOWIĄZKI

Jednostki organizacyjne, tj. przedsiębiorcy w rozumieniu ustawy o działalności gospodarczej i jednostki organizacyjne nie prowadzące działalności gospodarczej, są obowiązane stosować metody, technologie i środki techniczne chroniące powietrze przed zanieczyszczeniem. Użytkownicy silników spalinowych są obowiązani do utrzymania tych silników w stanie technicznym zabezpieczającym powietrze przed zanieczyszczeniem ponad wielkości określone w odrębnych przepisach.

Jednostka organizacyjna wprowadzająca do powietrza substancje zanieczyszczające jest obowiązana, z wyjątkiem przypadków określonych w ustawie, posiadać decyzję ustalającą rodzaje i ilości substancji zanieczyszczających dopuszczonych do wprowadzania do powie-

¹⁵ Tamże.

trza (decyzja o dopuszczalnej emisji)¹⁶. Obowiązek ten nie dotyczy jednostek organizacyjnych wprowadzających do powietrza substancje zanieczyszczające powstałe w wyniku parowania paliw przy przedładunku oraz substancje zanieczyszczające powstające w procesach spalania w silnikach spalinowych i w źródłach o łącznej wydajności cieplnej do 0,5 MW opalanych węglem kamiennym lub olejem oraz do 1 MW opalanych koksem, drewnem, słomą lub gazem.

Rozporządzenie Ministra Środowiska z dnia 30 lipca 2001 r. w sprawie wprowadzania do powietrza substancji zanieczyszczających z procesów technologicznych i operacji technicznych¹⁷ zawiera przepisy dotyczące prowadzenia pomiarów stężeń substancji w gazach odlotowych. Ze względu jednak na jego zakres przedmiotowy odnosić się to będzie tylko do źródeł emisji, których to rozporządzenie dotyczy. Zgodnie z rozporządzeniem pomiary stężeń substancji zanieczyszczających w gazach odlotowych należy prowadzić w sposób ciągły, jeżeli moc źródła wynosi co najmniej 300 MW lub gdy wspólnym emitorem odprowadzane są gazy odlotowe ze źródeł o łącznej mocy cieplnej co najmniej 300 MW.

Pomiary stężeń substancji zanieczyszczających w gazach odlotowych z innych źródeł energetycznych niż wyżej opisane należy prowadzić okresowo, w seriach pomiarowych, co najmniej dwukrotnie w ciągu roku kalendarzowego. Ten obowiązek dotyczy tylko jednostek organizacyjnych, które są obowiązane posiadać decyzję o dopuszczalnej emisji.

Niezależnie od powyższych regulacji, na obszarze, na którym nastąpiło przekroczenie dopuszczalnych stężeń substancji zanieczyszczających, starosta może – w drodze decyzji – nałożyć na jednostkę organizacyjną prowadzącą działalność powodującą wprowadzanie substancji zanieczyszczających obowiązek rejestrowania pomiarów stężeń tych substancji w powietrzu. Decyzję taką dla obiektów zali-

¹⁶ Obowiązek posiadania decyzji określa art. 180 w powiązaniu z art. 183.1 ustawy z dnia 27 kwietnia 2001 r. – Prawo ochrony środowiska.

¹⁷ Dz. U. Nr 87, poz. 957. Rozporządzenie to straciło moc z dniem 30 czerwca 2003 r. poprzez uchylene pośrednie zgodne z dyspozycją art. 4.1 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. o wprowadzeniu ustawy – Prawo ochrony środowiska, ustawy o odpadach oraz o zmianie niektórych ustaw (Dz. U. z 2001 r., Nr 100, poz. 1085).

czonych do inwestycji szczególnie szkodliwych dla środowiska i zdrowia ludzi wydaje wojewoda.

Na mocy art. 96 ustawy z dnia 27 kwietnia 2001 r. – Prawo ochrony środowiska¹⁸ wojewoda został upoważniony do wydania rozporządzenia, w którym może określić dla terenu województwa lub jego części jakość albo rodzaje paliw dopuszczonych do stosowania przez wymienione jednostki organizacyjne oraz przez osoby fizyczne, a także sposób realizacji i kontroli tego obowiązku. Rozporządzenie to może wydać tylko w celu ograniczenia zagrożenia dla zdrowia lub życia ludzi, zapobieżenia zniszczeniu środowiska lub zabytków. Jest ono aktem prawa miejscowego i jako takie podlega ogłoszeniu w dzienniku urzędowym województwa. Każdy, czyj interes prawny lub uprawnienie zostało naruszone przepisem aktu prawa miejscowego wydanym w sprawie z zakresu administracji publicznej, może – po bezskutecznym wezwaniu organu, który wydał przepis, lub organu upoważnionego do uchylecia przepisu w trybie nadzoru (Prezes Rady Ministrów) do usunięcia naruszenia – zaskarżyć przepis do sądu administracyjnego.

Kolejnym źródłem reglamentacji emisji substancji zanieczyszczających do powietrza jest art. 86.1 cytowanej ustawy.

Minister właściwy do spraw środowiska w porozumieniu z ministrem właściwym do spraw zdrowia określa alarmowe poziomy stężeń zanieczyszczeń dla stref. Natomiast zgodnie z dyspozycją art. 89.1 wojewoda co roku dokonuje oceny poziomu substancji w powietrzu w danej strefie, a przypadku ryzyka wystąpienia ich przekroczeń lub poziomów alarmowych określa plan działań krótkoterminowych obejmujących:

1. Listę podmiotów korzystających ze środowiska, obowiązanych do ograniczenia lub zaprzestania wprowadzania z instalacji gazów lub pyłów do powietrza;
2. Sposób organizacji i ograniczeń lub zakazu ruchu pojazdów, maszyn i urządzeń napędzanych silnikami spalinowymi;
3. Postępowanie organów, instytucji i jednostek organizacyjnych oraz zachowanie się obywateli w razie wystąpienia przekroczeń;

¹⁸ Dz. U. Nr 62, poz. 627, z późn. zm.

4. Określenie trybu i sposobu ogłaszania o zaistnieniu przekroczeń¹⁹.

Dalsze czynności wojewody zależą od tego, czy przekroczenie stężeń może w pewnych warunkach nastąpić, czy też już nastąpiło. W przypadku ryzyka wystąpienia przekroczeń dopuszczalnych lub alarmowych poziomów substancji w powietrzu na podstawie udostępnionych przez wojewódzkiego inspektora ochrony środowiska wyników badań i obserwacji oraz ocen i prognoz stanu środowiska wojewoda ogłasza stan alarmowy w sposób zwyczajowo przyjęty na danym terenie²⁰. W drugim przypadku dodatkowo w odniesieniu do przedsięwzięcia mogącego znacząco oddziaływać na środowisko wojewoda może w drodze decyzji nałożyć na podmiot prowadzący działalność powodującą wprowadzanie substancji do powietrza obowiązek rejestrowania pomiarów poziomów tych ostatnich²¹. W obydwu przypadkach wojewoda informuje o sytuacji Głównego Inspektora Ochrony Środowiska, a w sytuacji alarmowej także ministra właściwego do spraw środowiska.

III. WNIOSKI

Konieczność dbania o środowisko naturalne wymaga także zapewnienia jak najlepszej jakości powietrza poprzez ograniczanie emisji substancji zanieczyszczających do dopuszczalnych dla nich poziomów. Stąd zasadą jest, że emisja dokonywana z instalacji wymaga pozwolenia. Dla jego uzyskania niezbędne jest uwzględnienie norm regulujących dopuszczalne stężenia substancji zanieczyszczających w powietrzu oraz emisji określonych tylko dla niektórych zanieczyszczeń, pochodzących ze specyficznych rodzajów procesów technologicznych, przez organ wydający decyzję.

¹⁹ Dz. U. z 2001 r., Nr 62, poz. 627, art. 92.

²⁰ Dz. U. z 2001 r., Nr 62, poz. 627, art. 93.1.

²¹ Dz. U. z 2001 r., Nr 62, poz. 627, art. 95.1.

Należy zauważyć, że przedstawione tu instrumenty jurystyczne stawiają wymogi, by podmioty stosowały metody, technologie i środki techniczne chroniące powietrze przed zanieczyszczeniem. Zatem otrzymanie pozwolenia na emisję do powietrza substancji zanieczyszczających pociąga za sobą konieczność sprostania takim obowiązkom, jak: posiadanie decyzji o dopuszczalnej emisji, prowadzenie pomiarów emisji wynikających z reglamentacji rodzajów i jakości paliw oraz wynikających z alarmowych poziomów stężeń zanieczyszczeń.

GERALD P. FALLON
WŁODZIMIERZ BRONSKI

ROMAN CATHOLIC EDUCATION OF THE SCHOOLS IN CANADA

THE PHILOSOPHY OF CATHOLIC EDUCATION

The Catholic school has the mandate to proclaim the Good News of salvation and preach the Gospel of Jesus Christ to all nations (Matt. 18, 19). Its mission, as outlined in the Vatican Document *The Catholic School*, is rooted in the saving mission of the Church to spread and deepen the faith and to build up God's Kingdom on earth. In partnership with family and parish, the Catholic school promotes the formation of the whole person. With Christ as the foundation of the whole educational endeavour, the Catholic School promotes the intellectual, physical, spiritual, social, emotional, and moral development of its students. It is a community wherein Catholic Christian values are communicated, where culture is integrated with faith, and where respect for the individual forms the basis of all human relationships.

THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF CATHOLIC SCHOOLS IN CANADA

Catholic education existed in Canada long before 1867 when Confederation brought the country into being as a Nation with the Union of Upper and Lower Canada. Prior to 1867, various members

of religious orders came to Canada from England, Ireland and France to minister to the spiritual and educational needs of the immigrants. The growing increase in population by the influx of immigrants from Europe led Catholic bishops to seek the assistance of various religious orders to provide educational opportunities for the people. Few members of the laity at that time had sufficient education to assist in this ministry.

Prior to Confederation in 1867, Canada consisted of two major regions, namely, Upper Canada (now known as Ontario) and Lower Canada (now known as Quebec). The passing of the School Act in 1841 made permanent state funding available for schools in Upper and Lower Canada. This Act contained a clause that permitted Catholics and other religious groups to establish denominational schools. For the next twenty-five years, however, sectarian unrest accompanied the growth of Catholic schools in Upper Canada because many who opposed Catholic schools advocated a single, public system.

In 1855 the passing of the Tache Act extended the rights of the Catholic minority of Upper Canada to create and manage their own schools. In 1863 the passing of the Scott Act allowed Catholic schools to receive a portion of the Common (Public) School Funds provided by the Canadian Government. The Scott Act further allowed the establishment of Catholic School Trustees with all the rights and privileges enjoyed by their counterparts in public schools.

The British North America Act was signed in 1867, uniting Upper and Lower Canada into one Nation – Canada. This BNA Act created both federal and provincial governments and gave sole responsibility for education to the provinces. For decades prior to this Union, Catholic minorities in Upper Canada had wanted to secure their schools from the hostile Protestant majority, and Catholic bishops and politicians had worked tirelessly to secure the legal right of Catholics to their own schools. With the Terms of Union in 1867, this right was now successfully secured under Section 93 of the BNA Act which stated that all educational rights held by religious minorities at the time of Union were constitutionally guaranteed thereafter.

For Catholic minorities in Ontario, and for Catholic majorities and Protestant minorities in Quebec, Section 93 guaranteed the right

to establish, manage, and control their own schools, and to share proportionally in government funding allotted to education. Section 93 of the BNA Act also guaranteed that no provincial legislation could prejudicially affect any right or privilege, existing in law at the time of Union held by Catholic minorities in Ontario, Catholic majorities and Protestant minorities in Quebec. Section 93 of the BNA Act states:

„In and for each Province the Legislature may exclusively make Laws in relation to Education, subject and according to the following Provisions:

(1) Nothing in any such Law shall prejudicially affect any Right or Privilege with respect to Denominational Schools which any Class of Persons have by Law in the Province at the Union;

(2) All the Powers, Privileges, and Duties at the Union by Law conferred and imposed in Upper Canada on the Separate Schools and School Trustees of the Queen’s Roman Catholic Subjects shall be and the same are hereby extended to the Dissident Schools of the Queen’s Protestant and Roman Catholic Subjects in Quebec” (British North America Act, 1867).

When Saskatchewan and Alberta joined the Canadian Confederation in 1905, Catholic schools in these provinces also fell under the protection of the BNA Act and were thus guaranteed constitutional protection. Likewise, when Newfoundland joined Confederation in 1949, the province’s Catholic schools received constitutional protection in the Terms of Union. When most of the other provinces came into Union with Canada, however, since their Catholic schools did not exist in law at the time of Union, these schools did not fall under the protection of the BNA Act and thus received no constitutional protection. Catholic schools in these provinces existed only at the will of the provincial legislature.

Subsequently, in 1982, Catholic and other denominational schools received further protection with the passing of the Canadian Constitution Act. Section 15 of this Act afforded every individual the right to equal protection and equal benefit of the Law without discrimination based on race, nationality or ethnic origin, colour, religion, sex, age, or mental or physical disability. However, Section 29 of the Act stated:

„Nothing in this Charter abrogates or derogates from any rights or privileges guaranteed by or under the Constitution of Canada in respect of denominational, separate or dissentient schools” (Constitution Act, 1982, Part 1, Canadian Charter of Rights and Freedoms).

Therefore, Catholic schools that were constitutionally protected by the BNA Act of 1867 were exempted from the equality rights provision of the Constitution Act of 1982 and thus maintained their legal right to discriminate on the basis of religion.

Today, Catholic schools in Ontario, Saskatchewan and Alberta enjoy full constitutional protection in Law. In the remaining provinces, Catholic schools do not exist constitutionally, and as a result they fall totally under the power of their respective provincial legislatures. This means that Catholic schools in these provinces may be established or abolished by a simple act of their provincial legislatures.

In the provinces of Ontario, Saskatchewan and Alberta, Catholic schools now receive 100 percent funding, equal to that of public schools. Government support for Catholic schools in these provinces is firm, respecting their constitutional rights. Up to the 1990’s, Catholic schools in the provinces of Newfoundland and Quebec also enjoyed constitutional protection, but through amendments to the Constitution brought forward by their provincial legislatures to the Parliament of Canada, the Catholic schools in these provinces were abolished. In the provinces of British Columbia and Manitoba, Catholic schools receive 50% of the operational funding allocated to public schools. In Newfoundland, Nova Scotia, New Brunswick, Prince Edward Island and Quebec, no publicly-funded Catholic schools exist today. However, a few privately-funded Catholic schools do exist in these provinces.

PROVINCIAL RESPONSIBILITY FOR EDUCATION IN CANADA

Since education in Canada is a provincial responsibility, each provincial legislature makes laws governing all educational issues

within their jurisdictions. All matters dealing with the day-to-day operation of schools are contained in provincial legislation.

In constitutionally-protected schools, that is, in the provinces of Ontario, Saskatchewan and Alberta, Catholic schools are administered by their Catholic district School Boards governed by Catholic Trustees elected by the Catholic people within the geographical boundaries of their respective school districts. These Schools Boards are responsible for the administration of the schools in accordance with provincial legislation. Provincial statutes determine curriculum, administrative structures, funding of operational and capital grants, allocation of staff, collective bargaining, and the certification of teachers and administrators. Religious education courses and faith development, however, are the sole responsibility of the Catholic School Boards in these provinces.

Catholic schools in the remaining provinces receive either partial or no funding. However, these schools are required to follow provincial statutes in all matters pertaining to curriculum and to the certification of teachers and administrators. The provincial statutes do not apply to Religious Education courses and faith development, however, which are the sole responsibility of the Catholic Boards or the administering Diocesan bodies.

CERTIFICATION AND HIRING OF TEACHERS IN CATHOLIC SCHOOLS

Catholic School Boards and Diocesan bodies must follow the provincial law in all matters pertaining to the certification of teachers and administrators. Catholic teachers and administrators must be certified by the province before they are allowed to practise. However, Catholic School Boards and Diocesan bodies have the legal right to discriminate in the hiring and termination of teachers on the basis of religion and/or lifestyle. They also have the legal right to accept only Roman Catholics students into their schools.

In the public system, religion and/or lifestyle cannot be used as a factor in the hiring and termination of teachers and administrators. Neither do public schools have the legal right to refuse any students on the basis of religion.

GROWTH OF CATHOLIC SCHOOLS IN CANADA

In provinces where Catholic schools enjoy constitutional protection, Catholic school enrolments are growing. At the same time, the number of students in public schools is declining. This growth of Catholic schools is due to the benefits of 100% provincial operating and capital funding, as well as competitive salaries for teachers and administrators who are as well trained as those in the public system. The growth of Catholic schools is also due to the fact that many parents see the value of the Catholic school as a well-ordered and caring learning environment that provides for the complete education of their children. Unfortunately, the growth of Catholic schools in Canada is not due primarily to the desire of Catholic parents to educate their children in the faith, as much as it is to their desire to send their children to „good” schools.

In provinces where Catholic schools are not protected constitutionally and which do not receive funding equal to that of public schools, Catholic schools are experiencing little growth. Their existence depends solely on the financial sacrifices of parents and their parish community. Unfortunately, many Catholics are unable to make this necessary financial sacrifice and are thus forced to send their children to public schools.

CONCLUSION

In matters of administration, Catholic education in Canada varies from province to province. In the provinces of Ontario, Saskatche-

wan and Alberta, Catholic schools enjoy full constitutional protection under the law of Canada. However, the administration of these schools falls under the laws of the provinces.

In the other provinces, Catholic schools exist totally at the will of provincial legislatures. Within the last thirty years, however, Catholic schools in many of these provinces have been abolished by their respective provincial legislatures. The few Catholic schools remaining in these provinces receive either partial funding from their provincial governments, or operate exclusively on the basis of student tuition and through private donations.

BIBLIOGRAPHY

- The British North America Act 1867*, „Canada Gazette”, Part 2, Ottawa: Queen’s Printer for Canada 1997.
- The Constitution Act 1982*, „Canada Gazette”, Part 2, Ottawa: Queen’s Printer for Canada 1997.
- John Paul II, *Catholic Schools offer Education Based on Gospel Values* (23.02.1997), „L’Osservatore Romano” in 05.03.1997.
- John Paul II, *To Plenary Assembly of Congregation for Catholic Education* (04.02.2002), „L’Osservatore Romano” in 13.02.2002.
- The Sacred Congregation for Catholic Education, *The Catholic School* (19.03.1977), Ottawa: The Canadian Conference of Catholic Bishops 1977.
- Congregation for Catholic Education, *The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium* (28.12.1997), „L’Osservatore Romano” in 22.04.1998.
- Z. Grochowski, *Mission of Catholic Schools for Evangelization Today*, „L’Osservatore Romano” in 27.11.2002.

RZYMSKOKATOLICKIE SZKOLNICTWO W KANADZIE

Celem artykułu jest przedstawienie sytuacji prawnej i faktycznej szkół prowadzonych przez jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego na terytorium Kanady. Pierwsza część ukazuje historyczny rozwój szkolnictwa katolickiego w Kanadzie, z uwzględnieniem podstawowych aktów normatywnych decydujących o sytuacji prawnej tych placówek. Dalsze rozważania dotyczą aktualnej sytuacji szkół prowadzonych przez Kościół katolicki. Autorzy skoncentrowali się na ukazaniu różnic istniejących w poszczególnych prowincjach oraz zarysowali obecne kierunki rozwoju szkolnictwa katolickiego w Kanadzie.

GRZEGORZ JĘDREJEK

TADEUSZ SZYMAŃSKI

PROCES CYWILNY O OCHRONĘ DÓBR OSOBISTYCH
Z POWÓDZTWA KS. ZDZISŁAWA PESZKOWSKIEGO
PRZECIWKO DZIENNIKOWI „TRYBUNA”

WPROWADZENIE

W „Trybunie” z dnia 26 listopada 1997 r. (nr 275) ukazał się artykuł Zbigniewa Wiszniewskiego pt. *Joannes Paulus dixit*. Głównym jego celem była obraza Ojca Świętego Jana Pawła II. W następstwie tego artykułu do prokuratur zaczęto składać wnioski o wszczęcie postępowania karnego z tytułu naruszenia przepisów kodeksu karnego, dotyczących ochrony uczuć religijnych oraz znieważenia głowy państwa, w tym wypadku państwa watykańskiego. W 1997 r. został także wniesiony przez ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego pozew o ochronę dóbr osobistych, które naruszył wymieniony artykuł.

W dniu 27 maja 2002 r. zapadł wyrok sądu I instancji w sprawie cywilnoprawnej wytoczonej przez ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego, Kapelana Rodzin Katyńskich i Pomordowanych na Wschodzie. Pod koniec lipca tego roku ukazała się nasza książka, która przedstawia przebieg procesu i postępowania karnego na tle rozważań dotyczących ochrony uczuć religijnych w prawie polskim¹.

Jednym z celów książki, jak i niniejszego artykułu jest skłonienie czytelników do głębszej refleksji – dlatego w naszym kraju proces

¹ T. Szymański, G. Jędrejek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie polskim. Uwagi na tle artykułu Zbigniewa Wiszniewskiego zamieszczonego w Nr 275 „Trybuna” z dnia 26 listopada 1997 r. pt. „Joannes Paulus dixit”*, Warszawa 2002.

taki był w ogóle możliwy? Autorzy, z których pierwszy jest Prezesem Zarządu Głównego Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich, a drugi członkiem Zarządu Głównego, nie ukrywają osobistego stosunku do omawianych zagadnień. Zdajemy sobie sprawę, że niektóre tezy mogą zostać odebrane jako kontrowersyjne. Mamy jednak nadzieję, iż omawiany artykuł spotka się z reakcją zarówno praktyków, jak i teoretyków prawa.

I. „JOANNES PAULUS DIXIT” ZBIGNIEWA WISZNIEWSKIEGO

Autor artykułu Zbigniew Wiszniewski zacytował wyrwane z kontekstu słowa Papieża, że „teoria ewolucji Darwina nie jest tylko hipotezą naukową, lecz czymś więcej”. Zdanie to stało się pretekstem do bezpardonowego ataku na Ojca Świętego Jana Pawła II. Zostało przeciwstawione poglądom kard. Ratzingera co do teorii ewolucji. Redaktor „Trybuny” zarzucił Janowi Pawłowi II, że sformułowana przez niego myśl „nie jest jego myślą oryginalną: jak zresztą wszystko, co mówi i pisze”. Została ona także określona jako „niechlujna” i „zwulgaryzowana”.

Pan Zbigniew Wiszniewski nie tylko popisał się brakiem kultury, używając sformułowania „pan papież”, ale złamał również – naszym zdaniem – prawo cywilne, jak i karne. Autor tak bowiem zakończył swoje wywody: „Jakże ponuro prymitywnie brzmi niechlujna i bełkotliwa wypowiedź J. P. II na tle wytwornego, ale popularnego bądź co bądź eseju Ratzingera! Jak temu człowiekowi, który w rzeczywistości nigdy nie przestał być prostackim wikarym z Niegowici, nie wstyd tak kompromitować siebie (to najmniejsza), związku religijnego, któremu szefuje i narodu, do którego niegdyś należał!”

Cały artykuł nasycony jest nienawiścią do Kościoła rzymskokatolickiego. Zbigniew Wiszniewski zresztą zbyt nie wysilił się i sięgnął do zarzutów stawianych wcześniej przez komunistów, zarzucając m.in. Kościołowi pozostawanie w mrokach średniowiecza. Zwróce-

nie się do Papieża per „pan papież” również ma swoją genezę w języku komunistycznym.

Zbigniew Wiszniewski nie mógł sobie darować zarzutu przeciwstawienia Kościoła nauce, stwierdzając, że „ani Darwinowi, ani antropologom, ani paleontologom nigdy nie zależało na opinii jakiegokolwiek papieża. J. P. II wyrwał się ze swoim zdaniem nie pytany przez osoby kompetentne. Natręctwo to jedna z metod postępowania kościoła”.

Za skandaliczne należy także uznać przyrównanie słów Papieża do wypowiedzi Stalina. Jak bowiem zauważył autor tekstu, „Krasnoarmiejcy wyzwalający w roku 1939 Zachodnią Białoruś i takąż Ukrainę z misjonarską żarliwością pouczali tubylców: »Życ stało wiesieleje, żyć stało lepsze« – skazał towarzyszc Stalin, czyli »życie stało się weselsze i lżejsze, gdyż tak powiedział tow. Stalin«”. Słowa Papieża i reakcja osób wierzących, nazwanych „bigotkami”, zostały porównane do wypowiedzi Stalina i reakcji na nią żołnierzy sowieckich.

II. POZEW KS. PRAŁATA ZDZISŁAWA PESZKOWSKIEGO

W dniu 1 grudnia 1997 r. do Wydziału Cywilnego Sądu Wojewódzkiego (obecnie Okręgowego) w Warszawie został wniesiony przez ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego pozew o ochronę dóbr osobistych przeciwko Zbigniewowi Wiszniewskiemu, autorowi tekstu, Januszowi Rolickiemu, redaktorowi nacelnemu „Trybuny”, i spółce „Ad Novum”, wydawcy dziennika.

Ksiądz prałat Peszkowski żądał od pozwanych: po pierwsze – złożenia oświadczenia, w którym przepraszają go, Kapelana Rodzin Katyńskich, za treść tego artykułu, który obraża godność i uczucia religijne osób wierzących oraz tych, dla których Ojciec Święty jest najwyższym autorytetem; po drugie – zamieszczenie tekstu tego oświadczenia w „Trybunie”, „Rzeczpospolitej”, „Gazecie Wyborczej” i „Życiu” na pierwszej stronie w wymiarze odpowiadającym

wymiarowi wskazanego w pozwie artykułu, w terminie 7 dni od uprawomocnienia się orzeczenia; po trzecie – złożenie na swój koszt powyższego oświadczenia w I programie TVP bezpośrednio przed emisją „Wiadomości Telewizyjnych” z godz. 19.30, w trzech kolejnych dniach, w terminie 14 dni od daty uprawomocnienia się orzeczenia w tej sprawie; po czwarte – zasądzenia solidarnie od pozwanych na rzecz organizacji społecznej „Caritas Polska” z siedzibą w Warszawie 100 tys. zł tytułem zadośćuczynienia za doznaną krzywdę; po piąte – zasądzenie od pozwanych kosztów procesu. W uzasadnieniu pozwu ksiądz prałat powtórzył najbardziej rażące sformułowania z artykułu oraz stwierdził: „Nie mogę pogodzić się, aby w sposób publiczny znieważano Ojca Świętego. Słowa pozwanego szczególnie dotyczą mnie Kapłana i Kapelana Rodzin Katyńskich”.

III. WYROK SĄDU I INSTANCJI

Wreszcie, prawie po pięciu latach od wniesienia powództwa, 27 maja 2002 r. zapadł wyrok sądu I instancji, zgodnie z którym nakazano: po pierwsze – Wojciechowi Pieleckiemu, redaktorowi naczelnemu „Trybuny” oraz „Ad Novum” sp. z o.o. w Warszawie złożenie oświadczenia, w którym przepraszają ks. Zdzisława Peszkowskiego, Kapelana Rodzin Katyńskich, za treść artykułu Zbigniewa Wiszniewskiego *Joannes Paulus dixit* zamieszczonego w nr. 275 dziennika „Trybuna” z 26 października 1997 r., który godzi w uczucia religijne powoda; po drugie – opublikowanie solidarnie treści oświadczenia na pierwszej stronie „Trybuny” w ramce o rozmiarze nie mniejszym niż 15 x 10 cm w terminie 14 dni od daty uprawomocnienia się wyroku; po trzecie – zasądzono solidarnie od pozwanych Wojciecha Pieleckiego oraz „Ad Novum” spółki z o.o. w Warszawie na rzecz „Caritas Polska” (Warszawa, Skwer Kardynała Wyszyńskiego 6) kwotę 20 tys. zł z ustawowymi odsetkami od dnia 27 maja 2002 r. do dnia zapłaty. Ponadto zasądzono od pozwanych zwrot kosztów procesu w kwocie 3 tys. zł oraz ustalono wpis ostateczny od roszczeń

niemajątkowych na kwotę 2 tys. zł i nakazano pobranie solidarnie od pozwanych na rzecz Skarbu Państwa kwoty 1400 zł tytułem brakującej części wpisu.

IV. WYBRANE ZAGADNIENIA PRAWNE ZWIĄZANE Z PRZEBIEGIEM PROCESU

1. PROBLEM LEGITYMACJI PROCESOWEJ CZYNNEJ

Główny zarzut podnoszony w trakcie procesu przez stronę pozwaną dotyczył braku po stronie powoda, czyli ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego, legitymacji procesowej czynnej. W odpowiedzi na pozew wskazano bowiem, że ochroną prawa objęte są dobra osobiste Jana Pawła II. Tylko on może więc wystąpić ze stosownym roszczeniem. Podkreślono, że: „przyznanie przez Sąd w sprawie niniejszej tych praw osobie trzeciej, która uznała, że poprzez ewentualne naruszenie dóbr osobistych innej osoby nastąpiło naruszenie jej dobra osobistego, mogłoby doprowadzić do kompletnego absurdu prawnego polegającego na tym, że praktycznie każdy, poczuwając się do jakiegokolwiek więzi (intelektualnej, duchowej, strukturalnej lub ekonomicznej) z inną osobą, może za nią dochodzić dla siebie określonych satysfakcji i w przypadku uznania racji powoda, z podobnym powodztwem mogłaby wystąpić w tej samej sprawie bliżej nieokreślona (lecz np. wielomilionowa) ilość podmiotów”. W konkluzji stwierdzono, że „Jan Paweł II zarówno jako Karol Wojtyła, jak i głowa Państwa Watykańskiego miał, ma i mieć będzie odpowiednie instrumenty i legitymacje prawne dla ewentualnego dochodzenia Jego praw, o ile uzna, że zostały one w przedmiotowej sprawie naruszone”.

A zatem powstaje pytanie, czy znieważenie Jana Pawła II może być traktowane jako naruszenie dóbr osobistych innej osoby niż sam Papież? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jakie stanowisko w Kościele rzymskokatolickim zajmuje Papież. Należy w tym względzie sięgnąć do wiedzy z zakresu teologii, która mówi wyraźnie, że

Papież jest następcą św. Piotra na ziemi². A zatem, znieważanie papieża może być potraktowane jako naruszanie dóbr osobistych, którymi są uczucia religijne. Stwierdzenie to dla wielu osób jest trudne do przyjęcia, ale takie są zasady wiary katolickiej.

Pełnomocnicy księdza prałata, którymi byli adwokaci Włodzimierz Kałagate, Andrzej Siedlecki i Tadeusz Szymański, podkreślili, że powód jako kapłan Kościoła rzymskokatolickiego, posiadający tytuł prałata Jego Świątobliwości Jana Pawła II, jest legitymowany w sposób szczególny do wystąpienia w obronie dobrego imienia głowy Kościoła rzymskokatolickiego – Papieża, który jest namiestnikiem Boga na ziemi i jednocześnie najwyższym symbolem wiary dla wszystkich wiernych tego Kościoła.

2. PROBLEM INTERWENCJI UBOCZNEJ

W omawianym procesie z wnioskiem o dopuszczenie w sprawie w charakterze interwenienta ubocznego wystąpiło Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich³. Postanowieniem z dnia 18 czerwca 1999 r. Sąd Okręgowy w Warszawie odmówił dopuszczenia go do udziału w sprawie w charakterze interwenienta ubocznego. W uzasadnieniu stwierdzono, że Stowarzyszenie powołuje się na interes faktyczny, nie zaś interes prawny w rozstrzygnięciu sprawy na korzyść powoda, czyli ks. prałata Zdzisława Peszkowskiego. Uznano zatem, że nieusprawiedliwione są wymagania wskazane w art. 76 k.p.c. W uzasadnieniu postanowienia znalazło się również zdanie, że powód powołuje się na naruszenie swoich dóbr osobistych, a nie występuje w imieniu Papieża.

Od tego postanowienia zostało złożone zażalenie podpisane przez adwokata Marka Mazurkiewicza z Warszawy, występującego jako pełnomocnik Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich.

² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994, s. 220.

³ Co do działalności samego Stowarzyszenia zob. szerzej: G. Jędrejek, T. Szymański, *Bono Communi. Działalność Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich w latach 1991-2001*, Lublin 2001.

W uzasadnieniu mecenas Mazurkiewicz podkreślił, że wywody dotyczące interesu faktycznego i interesu prawnego nie są zasadne. W sprawie o naruszenie dóbr osobistych każdy interes faktyczny jest jednocześnie interesem prawnym, ale nie każdy interes prawny kreuje fakt, innymi słowy – każdy fakt w sposób konieczny rodzi skutki prawne. Zdaniem mecenasa Mazurkiewicza pojęcie interesu faktycznego jest szersze od pojęcia interesu prawnego. W pojęciu interesu faktycznego *implicite* zawarty jest interes prawny, a zatem analiza logiczna przesądza o konieczności dopuszczenia interwenta ubocznego do sprawy. Niestety, sąd nie podzielił tej argumentacji.

Należy dodać, że w doktrynie wysunięty został pogląd, że pojęcie interesu prawnego w rozumieniu art. 76 k.p.c. należy rozumieć stosunkowo szeroko. Interes taki ma bowiem występować „w każdym wypadku, w którym rozstrzygnięcie sporu może wyrzucić jakiegokolwiek skutki w sferze prawnej interwenta”⁴. Podkreśla się także, że interesu prawnego nie można wiązać wyłącznie z interesem majątkowym⁵. Trzeba zatem uznać, że w procesie o ochronę dobra osobistego, jakim są uczucia religijne, interes prawny mają wszyscy, którzy uważają, że dane zachowanie narusza ich uczucia (kryterium subiektywne). Naruszenie uczuć religijnych jest zarazem naruszeniem praw podmiotowych, które te uczucia chronią.

3. ZASADA WOLNOŚCI SŁOWA A OCHRONA UCZUĆ RELIGIJNYCH

W czasie procesu wielokrotnie podnoszona była argumentacja, że artykuł Zbigniewa Wiszniewskiego mieści się w ramach polemiki prasowej. Podkreślano także znaczenie zasady wolności słowa, którą może ograniczać omawiany proces. Zgodnie z art. 14 Konstytucji RP „Rzeczpospolita Polska zapewnia wolność prasy i innych środków społecznego przekazu”. Konstytucja stoi także na straży „wolności wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania

⁴ A. Zieliński, *Postępowanie cywilne. Kompendium*, Warszawa 2001, s. 61.

⁵ Tamże, s. 60.

informacji” (art. 54). A zatem wolność mediów jest zagwarantowana konstytucyjnie.

Bez wątpienia w Polsce po kilkudziesięciu latach obowiązywania cenzury wolność słowa jest wartością, która posiada szczególne znaczenie. Wszelkie przejawy jej ograniczania spotykają się z natychmiastową reakcją opinii społecznej. Uprawnione wydaje się być twierdzenie, że wolność słowa, a co za tym idzie wolność prasy, radia, telewizji i innych mediów jest fundamentem demokracji. Wszelkie próby ograniczenia tej wolności są słusznie interpretowane jako zamach na demokrację. Możemy nawet pokusić się o stwierdzenie, że media, a ściślej rzecz biorąc wolność słowa, są jednym z gwarantów demokracji. Często ujawniają i uświadamiają one opinii publicznej zjawiska – np. korupcję, nepotyzm, faszyzm, komunizm – które stanowią bezpośrednio zagrożenie dla demokracji⁶.

Powyższe uwagi dotyczące wolności słowa nie mogą jednak oznaczać, że każdy będzie mógł publicznie mówić i pisać to, co sobie życzy. Inaczej jest ze sferą życia prywatnego, gdzie obowiązuje zasada *cogitationis poenam nemo patitur*, czyli – „nikogo nie karze się za jego myśli”. Zgodnie z art. 31, ust. 1 Konstytucji „Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych”. Granicą wolności słowa są zatem prawa innych osób. Z chwilą, kiedy dojdzie do naruszenia prawa, zasada ta przestaje obowiązywać, a mianowicie: w razie np. naruszenia uczuć religijnych osoba, która je naruszyła, nie może powoływać się na zasadę wolności słowa.

Należy podkreślić, że ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, kiedy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, bądź wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw (art. 31, ust. 3 Konstytucji).

⁶ W literaturze przedmiotu podawane są także inne argumenty uzasadniające wolność wypowiedzi. Zob. szerzej: A. Wiśniewski, *Znaczenie wolności słowa w państwie demokratycznym*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 2000, t. VII, s. 648nn.

Trafnie zauważył prof. Wojciech Łączkowski, że paradoksalnie na wolność słowa „powołują się także dawni gorliwi propagandziści i zwolennicy cenzury, którzy wykorzystując fascynację wolnością słowa – wydają wysoko nakładowe pisma, w których w sposób zupełnie bezkarny od wielu lat poniżają godność osób, całych grup społecznych czy instytucji”⁷. Występowanie tego typu zjawisk jest dowodem na niewłaściwą egzekucję prawa. Istnieją odpowiednie normy prawne, ale osoby odpowiedzialne za stosowanie prawa boją się z nich korzystać, by nie być oskarżonym – tutaj po raz kolejny powołamy się na prof. Łączkowskiego – o „ksenofobię, nietolerancję, amoralność, zacofanie itp.”⁸

Nie można absolutnie zgodzić się z poglądem, że artykuł zamieszczony w „Trybunie” miał charakter polemiczny. Zbigniew Wyszniowski wyrwał bowiem z kontekstu jedynie jedno zdanie Papieża dotyczące teorii Darwina. O żadnej polemice nie może być zatem mowy. Wydaje się, że chodziło o znalezienie pretekstu do zawarcia w tekście ostatniego akapitu, w którym uznano Papieża m.in. za prostackiego wikarego z Niegowici, jak również stwierdzono, że przynosi On wstyd narodowi, do którego niegdyś należał.

4. KRYTERIUM SUBIEKTYWNE I OBIEKTYWNE

Doktryna, jak i orzecznictwo opowiedziały się zdecydowanie za stosowaniem kryterium obiektywnego⁹. Naszym zdaniem należy wy-

⁷ Zob. W. Łączkowski, *Wolność słowa w mediach a poszanowanie godności człowieka w prawie polskim*, w: *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisł, Lublin 2001, s. 141.

⁸ Tamże.

⁹ Por. orzecznictwo zawarte w: P. S u s k i, *Kodeks cywilny w orzecznictwie i piśmiennictwie. Księga pierwsza – część ogólna*, Warszawa 1997, s. 170nn. Jak stwierdza np. A. Wojciszke (*Katalog dóbr osobistych w świetle przepisów Konstytucji i Kodeksu Cywilnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 2000, t. VII, s. 663), „niedopuszczalne jest opieranie rozstrzygnięcia wyłącznie na opisie zindywidualizowanych przeżyć pokrzywdzonego, który może być przecież nadwrażliwy czy nadmiernie przeczulony na punkcie swojej osoby. Potrzebne są intersubiektywnie sprawdzalne kryteria uznania dóbr

kluczyć stanowiska skrajne, a zatem nie można opierać się tylko i wyłącznie na kryterium obiektywnym lub też subiektywnym. Oba kryteria muszą występować łącznie. Problem dotyczy jedynie akcentowania jednego lub drugiego. Jak się wydaje, trudne jest znalezienie odpowiedzi odnośnie do wszystkich dóbr osobistych. Należy także odróżnić ochronę uczuć religijnych w prawie karnym i w prawie cywilnym. Przepisy rozdziału k.k. noszącego tytuł „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania” mają na celu zagwarantowanie „pokoju religijnego”, a zatem – w konkretnym przypadku – o tym, czy doszło do naruszenia uczuć religijnych, decydującą rolę powinno odgrywać kryterium obiektywne. W przypadku ochrony uczuć religijnych traktowanych jako dobro osobiste w rozumieniu art. 23 k.c. przewagę winno mieć z kolei kryterium subiektywne¹⁰.

Należy uznać, że są dobra osobiste, przy ocenie naruszenia których musi dominować kryterium obiektywne. Takim dobrem jest np. zdrowie człowieka. Można bowiem ocenić, w jakim stopniu nastąpił

osobistych. Należy ich poszukiwać właśnie pośród zapatrywań moralnych i obyczajowych społeczeństwa. Uznanie za doniosłe prawnie każdorazowych dowolnych odczuć indywidualnych i brak możliwie wyraźnego określenia, co uznaje się za dobro osobiste, powodowałby zachwianie bezpieczeństwa prawnego w tym sensie, że człowiek nie zdawałby sobie sprawy z tego, czy swoim zachowaniem nie narusza dóbr osobistych innych ludzi”. Zdaniem P. Graneckiego (*Odpowiedzialność sprawcy szkody niemajątkowej na podstawie art. 448 k.c.*, „Studia Prawnicze”, 2002, z. 2, s. 100), „naruszenie dóbr osobistych ocenia się za pomocą kryterium obiektywnego, odwołującego się do ocen społecznych danego zachowania, nie biorąc pod uwagę subiektywnych odczuć poszukującego ochrony”.

¹⁰ Możemy podać wiele przykładów na poparcie tej tezy. Wyobraźmy sobie, że jeden z autorów publikuje książkę, w której stwierdza, że znany polityk, uważany za „wzór moralności”, co m.in. przyczyniło się do jego wyboru do parlamentu, prowadzi tzw. podwójne życie. Równocześnie ukazuje się publikacja prasowa, w której taki sam zarzut został postawiony sprzedawcy kwiatów. W takim przypadku kryterium subiektywne musi pomóc nam określić, czy doszło do naruszenia dobra osobistego, oraz w jakiej wysokości należy się poszkodowanemu zadośćuczynienie. Nie trzeba chyba udowadniać, że jego wysokość powinna być większa w pierwszym przypadku. Gdyby bowiem zarzut postawiony politykowi okazał się prawdziwy, byłoby to równoznaczne z końcem jego kariery politycznej, a tym samym z utratą możliwości zarobkowania. W drugim przypadku można by pokusić się nawet o tezę, że opublikowany materiał wpłynął wręcz pozytywnie na możliwości handlowe sprzedawcy, gdyż wiele osób chciało zobaczyć, jak wygląda ten opisywany w prasie „bigamista”, a przy okazji dokonało zakupu kwiatów.

uszczerbek na zdrowiu. Przy innym dobrach, jak np. cześć, godność, uczucia religijne, kryterium obiektywne musi odgrywać z konieczności znaczenie drugorzędne.

Nie ulega wątpliwości, że kryterium subiektywne musi być także uwzględniane przy okazji spraw o naruszenie uczuć religijnych, traktowanych jako dobro osobiste w rozumieniu art. 23 k.r.o. Mianowicie: w przypadku obrazy przedmiotów religijnych naruszenie dobra osobistego winno być rozpatrywane oddzielnie w przypadku kapłana z kilkudziesięcioletnim stażem, który z uwagi na wierność swoim przekonaniom spędził w czasach stalinowskich wiele lat w więzieniu, a inaczej w przypadku osoby, która przed 1989 r. była członkiem Komitetu Centralnego PZPR i autorem broszury propagującej światopogląd ateistyczny.

Kryterium subiektywne odegrało szczególną rolę w omawianym procesie. Ksiądz Peszkowski ma bowiem szczególny tytuł do wystąpienia z powództwem przeciwko „Trybunie”. Po pierwsze, jest prałatem Jego Świątobliwości Jana Pawła II, a po drugie – w kontekście porównania wypowiedzi Papieża do wypowiedzi Stalina – Kapelanem Rodzin Katyńskich i Pomordowanych na Wschodzie. Szczególnie bliski jego sercu jest los 4,5 tys. więźniów Kozielska, którzy na rozkaz Stalina zostali w bestialski sposób wymordowani w Katyniu.

5. CZAS TRWANIA PROCESU

Wiele wątpliwości może budzić długi czas trwania procesów o ochronę dóbr osobistych. Omawiany proces, jaki wytoczył ks. prałat Peszkowski, ciągnął się ponad 5 lat. W tym czasie zmarł autor artykułu, jak i redaktor naczelny „Trybuny”. Przeciąganie procesu sprawia, że opinia publiczna zaczyna zapominać, o co właściwie w danej sprawie chodzi. Może także prowadzić do chłodnej kalkulacji, zgodnie z którą nie „opłaca się” prowadzić procesów o ochronę dóbr osobistych, gdyż na wydanie wyroku trzeba czekać kilka lat¹¹.

¹¹ Na ten aspekt sprawy zwrócił uwagę A. Karpowicz (*Wolność słowa a odpowiedzialność*, „Palestra”, 1993, nr 12, s. 61n.).

PODSUMOWANIE

Ze zrozumiałych względów nie będziemy komentowali wyroku wydanego przez sąd I instancji, zgodnie z zasadą: *Roma locuta causa finita!* Możemy jednak pokusić się o kilka refleksji związanych z przebiegiem samego procesu.

Po pierwsze, możemy zauważyć, iż w tym wypadku naruszenia dóbr prawnych, jakimi są uczucia religijne, środki cywilnoprawne okazały się bardziej skuteczne od ochrony prawnokarnej. Z różnych względów ochrona prawnokarna nie spełnia dobrze swojej roli. Wprawdzie kodeks karny zawiera przestępstwo obrażania uczuć religijnych (art. 196 k.k.), ale doświadczenie pokazuje, że najczęściej prokuratura umarza śledztwo dotyczące powyższego przestępstwa. Wskutek takiej praktyki uprawnione jest twierdzenie, że wymiar sprawiedliwości doprowadził *de facto* do zawieszenia rozdziału XXIV k.k. z 1997 r., zawierającego przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania. W doktrynie prawa karnego zdaje się w ostatnim czasie dominować pogląd, że nie wszystkie dobra prawne muszą być chronione przez prawo karne¹². Stąd też poddawana jest w wątpliwość racjonalność karania za popełnienie przestępstwa uczuć religijnych¹³. Uzasadniona wydaje się być zatem sugestia, że bardziej skuteczna od prawnokarnej może okazać się cywilnoprawna ochrona uczuć religijnych¹⁴.

Po drugie, zwraca uwagę, że proces ten trwał pięć lat. W jego trakcie wiele się zmieniło, zginął np. w wypadku samochodowym autor tekstu. Z pewnością tak długi czas trwania procesu nie wpływa pozytywnie na odbiór opinii publicznej. Wielu już zapomniało o artykule, który w listopadzie 1997 r. ukazał się w „Trybunie”.

¹² Por. H. J. Hirsch, *W kwestii aktualnego stanu dyskusji o pojęciu dobra prawnego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2002, nr 1, s. 6nn.

¹³ Por. R. Paprzycki, *Graj, szatanie. Prawnokarne ochrona sumienia i wyznania a działalność satanistów*, „Rzeczpospolita”, 2000, nr 221, s. C-3.

¹⁴ Por. A. Wąsek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie polskim*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 270nn.

Można mieć także zastrzeżenia co do sposobu i zakresu relacjonowania procesu przez media. Zwraca uwagę, iż oprócz telewizji „Polonia” i „Puls” nie zainteresowała się nim żadna ze stacji. W szczególności na zastanowienie zasługuje bierność telewizji publicznej, która zobowiązana jest do respektowania w swoich programach wartości chrześcijańskich. I chociaż w większym stopniu reprezentowani byli przedstawiciele prasy, to i tak w wielu dziennikach, czy też tygodnikach o charakterze ogólnopolskim, nie było żadnej wzmianki. Z przykrością musimy także stwierdzić, że proces ten nie spotkał się z większym zainteresowaniem świata nauki, prawników praktyków, jak i młodzieży prawniczej.

Powstrzymujemy się na dzień dzisiejszy od oceny linii obrony strony pozwanej. Pozwolimy sobie jednak na pewną złośliwość. Tak jak w języku potocznym funkcjonuje pojęcie „pomroczości jasnej”, tak po tym procesie może pojawić się słowo „myszki komputerowej”, która miała być jakoby winna zamieszczeniu w tekście słów, które obrażały Ojca Świętego.

Na zakończenie pragniemy poinformować, iż ks. prałat Zdzisław Peszkowski podjął decyzję o niewnoszeniu apelacji.

TADEUSZ STANISŁAWSKI

PODATEK KOŚCIELNY CZY DAROWIZNA NA UTRZYMANIE KOŚCIOŁA?

Tematyka źródeł finansowania Kościoła katolickiego oraz prowadzonej przez niego działalności powraca na łamy prasy i do innych środków społecznego przekazu na ogół w ściśle określonych warunkach politycznych. Kontekst ten nie sprzyja podejmowaniu rzeczowej analizy tych zagadnień, może jednak stać się pretekstem do sprecyzowania kilku zasadniczych w tej dyskusji pojęć.

Wraz z postępującym procesem integracji naszego kraju z Unią Europejską coraz bardziej aktualne staje się odwoływanie się do przykładu państw Europy Zachodniej. Poszukując więc wzorców, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę państwa o porównywalnych z polskim systemach wzajemnych relacji między państwem a Kościołem i innymi związkami wyznaniowymi. Uzasadnione jest przede wszystkim tym, że z określonym modelem relacji państwo–Kościół związane są bezpośrednio kwestie systemu finansowania instytucji wyznaniowych. Pominąć więc możemy w tym miejscu sytuacje skrajne. Za takie uznać można zarówno państwa wyznaniowe (np. Grecja, Wielka Brytania, Norwegia), jak i niektóre laickie o modelu określanym mianem separacji wrogiej (Francja)¹. W państwach wyznaniowych religia oficjalna jest finansowana bezpośrednio z budżetu państwa, w przypadku zaś separacji wrogiej Kościół i inne związki wyznaniowe są uznawane za stowarzyszenia prywat-

¹ J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 48.

ne, a co za tym idzie – nie pozostają generalnie w żadnych związkach finansowych z państwem. Żaden z tych modeli, choć z różnych powodów, nie wydaje się możliwy do zastosowania w polskiej rzeczywistości.

Za możliwe do akomodacji uznać więc można sposoby finansowania występujące w sytuacjach separacji skoordynowanej jako najbardziej zbliżonej do warunków polskich. Jednak także w obrębie tej grupy państw sytuacja w interesującej nas materii nie jest jednorodna. Generalnie można jednak sformułować tezę o dwóch grupach przyjętych rozwiązań – systemie podatku kościelnego i systemie darowizny na utrzymanie Kościoła. Ukształtowanie się tych systemów ma swoje historyczne źródła w ogólnoeuropejskim procesie sekularyzacji dóbr kościelnych. Ze szczególnym natężeniem przebiegał on w XVIII i XIX w. Ogólną zasadą było przejmowanie przez państwo dóbr kościołów (głównie dóbr ziemskich) stanowiących dotąd podstawowe źródło utrzymania zarówno kościelnych osób prawnych, jak i duchowieństwa. Odbywało się to na różnych podstawach prawnych, jednak zawsze skutkowało powstaniem systemu świadczeń zamiennych ze strony państwa. Nie było jednak regułą, iż taki system powstawał, a co ważniejsze – osiągał swój ostateczny kształt już w momencie sekularyzacji². Istotą jest jednak związek między obecnym w tych państwach udziałem struktur administracji publicznej w finansowaniu Kościołów a owymi świadczeniami zamiennymi za przejęte dobra kościelne (głównie tzw. beneficja).

Można wyróżnić dwa zasadnicze kierunki rozwoju tych systemów. Pierwszy należy do tradycji niemieckiej i faktycznie jest formą „podatku kościelnego”. Drugi natomiast ma swój początek we Włoszech i raczej jest sposobem dokonywania darowizny części płaconych podatków na rzecz uprawnionych Kościołów. W Polsce często wymienia się razem te systemy jako możliwe do ewentualnego akomodowania do warunków polskich, pomijając fundamentalne różnice między nimi. Model podatku kościelnego – obecny głównie w Republice Federalnej Niemiec – jest przykładem daleko posuniętej

² Por. R. Sobąński, *Baza finansowa Kościołów w perspektywie zintegrowanej Europy*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 227-241.

współpracy między państwem a Kościołami (nie tylko katolickim, ale również protestanckim o porównywalnej w tym państwie wielkości). Kościoły te dysponują środkami pozyskanymi od podatników za pośrednictwem państwowego aparatu skarbowego.

Istotnym zagadnieniem jest identyfikacja obowiązku podatkowego z przynależnością do danego Kościoła. Zatem obowiązek świadczenia na rzecz swojego Kościoła za pośrednictwem państwa spoczywa na wszystkich wiernych będących podatnikami. Zmiana zaś tego statusu, czyli chęć świadczenia na rzecz innego Kościoła, bądź też w ogóle rezygnacja z opłacania tego podatku, oznacza zmianę statusu także w sferze danego związku religijnego, czyli – wystąpienie z Kościoła. Można więc mówić o dobrowolności tego świadczenia wyłącznie w powiązaniu z dobrowolnością przynależności do danego Kościoła. Odpowiednie oświadczenie woli złożone w urzędzie skarbowym jest następnie przekazywane właściwemu Kościołowi. W przypadku Kościoła katolickiego w RFN skutkuje to następnie odpowiednim wpisem w księdze ochrzczonych. Całkowita rezygnacja z opłacania tego podatku oznacza zatem także pozostawienie tych środków do dyspozycji podatnika. Odrębnym zagadnieniem jest skuteczność takiego oświadczenia na gruncie Kościoła w innym państwie, np. w Polsce. Uprawniony zatem Kościół jest informowany o indywidualnych danych osobowych podatników rezygnujących z opłacania podatku kościelnego, zatem *a contrario* posiada dane o swoich wiernych opłacających ten podatek na jego rzecz.

Kolejnym wyróżnikiem tego systemu jest wysokość świadczeń, sięgająca kilku procent dochodu, oraz ich przeznaczenie. Wysokość ta może być wskaźnikiem zamożności społeczeństwa, ale także potrzeb Kościoła podejmującego wiele dzieł o charakterze socjalnym, opiekuńczym, charytatywnym czy oświatowym. Generowane przez te instytucje wydatki rzutują z kolei na wysokość świadczeń niezbędnych do ich utrzymania. Nie traktuje się więc w tym momencie wyłącznie o utrzymaniu duchowieństwa czy też budynków o charakterze sakralnym. W przypadku Niemiec oba Kościoły (katolicki i ewangelicki) z racji prowadzonej działalności – wykraczającej poza sprawowanie kultu – są uznawane za największych przedsiębiorców

w kraju³. Taka sytuacja wydaje się być powszechnie akceptowana społecznie i mimo napiętej sytuacji budżetu państwa nie są wyraźnie zgłaszane postulaty zmiany opodatkowania obywateli.

Podobnie jak w przypadku innych podatków znana jest wysokość corocznych wpływów z racji podatku kościelnego, a następnie wysokość wydatków na poszczególne grupy celów, poczynając od wynagrodzeń duchowieństwa, poprzez koszty utrzymania bazy materialnej Kościoła, aż do planowanych i prowadzonych inwestycji⁴.

Odmienne sytuacja współpracy państwa z Kościołem i innymi związkami wyznaniowymi w zakresie ich utrzymania ukształtowała się we Włoszech i w niektórych innych państwach (np. ostatnio na Węgrzech).

Cechą wspólną obu tych systemów – niemieckiego i włoskiego – jest współdziałanie państwa w gromadzeniu i przekazywaniu Kościołom środków materialnych oraz związek tych środków z podatkiem dochodowym wiernych.

Istotną różnicą jest już brak łączności między przynależnością do danego Kościoła, bądź związku wyznaniowego, a przekazywaniem na jego rzecz części płaconego podatku dochodowego. W corocznej deklaracji podatkowej podatnik dokonuje jedynie oświadczenia woli o chęci przeznaczenia części środków z opłaconego podatku dochodowego na rzecz wskazanego przez siebie Kościoła bądź związku wyznaniowego. Oświadczenie to nie jest identyfikowane z osobą podatnika i służy jedynie zbiorczym obliczeniom statystycznym, mającym znaczenie przy podziale zebranych w ten sposób środków. Teoretycznie więc wierny danego Kościoła może wesprzeć swój Kościół lub też inny do tego uprawniony. Może też nie wesprzeć żadnego lub zmieniać co jakiś czas przeznaczenie swojej części podatku. Deklaracje takiego wsparcia mogą pochodzić więc od członków innych

³ Zatrudniają około 400 tys. osób, a wartość ich aktywów ocenia się na 490 mld euro, czyli dwukrotny roczny budżet RFN. P. J e n d r o s z c z y k, *Oszczędności nie omijają Kościoła*, „Rzeczpospolita”, 2003, nr 145.

⁴ Szerzej na temat niemieckiego systemu utrzymania Kościoła: H. M a r r é, *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji, Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 31-43.

Kościółów oraz od osób nieidentyfikujących się z żadnym z uprawnionych do podziału tych środków związków wyznaniowych. Nie zmienia to bezpośrednio pozycji wiernych w ich związkach wyznaniowych, a Kościoły są informowane tylko o zbiorczych danych statystycznych.

W systemie włoskim jednak oświadczenie podatnika ma jeszcze jedno znaczenie, a mianowicie – według wskazań podatników dzielona jest całość wpływów. Wskazania poszczególnych podatników nie zmieniają więc sumy pozostającej do podziału, a tylko ustalają procentowe relacje między kwotami przyznawanymi następnie uprawnionym związkom wyznaniowym. Zatem jeśli tylko 10% podatników dokona takiego wyboru, a spośród nich 95% wskaże np. Kościół katolicki, to 95% całej sumy zostanie przekazane temu właśnie Kościołowi. Niezależnie jednak od złożenia, bądź nie, takiego oświadczenia, niezależnie od jego treści, w żadnym przypadku środki z interesującej nas części podatku nie pozostają do dyspozycji podatnika.

Wysokość tego świadczenia jest stała dla całego kraju i jednakowa dla każdego uprawnionego podmiotu – w przypadku Włoch jest to 0,8% dochodu (*otto per mille*)⁵. Inaczej też są zdefiniowane cele, na które przeznaczane są uzyskane środki. Jest to utrzymanie duchowieństwa poprzez system wynagrodzeń finansowanych za pośrednictwem Instytutu ds. Utrzymania Duchowieństwa (w przypadku Kościoła katolickiego). Jest to instytucja o charakterze parabankowym, zarządzana przez Kościół, o zasięgu ogólnokrajowym, ale posiadająca swoje oddziały diecezjalne, dysponująca środkami głównie z podatków oraz z dawnych beneficjów. W dalszej kolejności dofinansowuje się w ten sposób potrzeby kultu religijnego (budowę kościołów, oratoriów, katechizację, restaurację zabytków), działalność charytatywną Kościoła. Taka konstrukcja skutkuje też zatem innymi kwotami pozostawianymi do dyspozycji Kościoła. W ciągu ostatnich lat (1990-2002) sumy te systematycznie wzrastały (z wyjątkiem lat 1997-1998

⁵ Na Węgrzech przyjęto 1%. Jest to więc wielkość porównywalna – przyp. autora. Ewolucja systemu finansowania Kościoła na Węgrzech: B. S c h a n d a, *System finansowania Kościoła na Węgrzech*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji, Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 79-107.

i 2000) od 210 mln euro w 1990 r. do 908 mln euro w 2002 r.⁶ Również w tym wypadku corocznie przedstawiane jest sprawozdanie z wydatkowania zebranych środków. Jest ono dostępne na stronach internetowych oraz w postaci specjalnych biuletynów, plakatów itp.⁷

Można zatem stwierdzić, że u źródeł powstania zarówno systemu podatku kościelnego, jak i swoistej darowizny części podatku od dochodów osobistych leży ewolucja sposobów finansowania Kościołów i związków wyznaniowych. Przede wszystkim jednak jest to sposób wywiązywania się państwa z zobowiązań przyjętych w trakcie sekularyzacji dóbr kościelnych. Państwo uznaje w tym wypadku niewystarczalność ofiar składanych przez wiernych w różny sposób, na ogół w związku ze sprawowaniem kultu. Uznaje również za niesprzeczny z rozdziałem Kościoła od państwa swój udział w gromadzeniu i przekazywaniu uprawnionym związkom wyznaniowym środków finansowych. Środki te następnie są przeznaczane również na wydatki związane ze sprawowaniem kultu.

Jednak między oboma zarysowanymi systemami finansowania Kościołów i związków wyznaniowych występują istotne różnice. Przede wszystkim w systemie włoskim państwo ceduje na ten cel część już zebranych i pozostających w dyspozycji państwa środków ze świadczeń podatkowych, które w innym wypadku mogłyby stanowić część budżetu państwa. W systemie niemieckim natomiast państwo tylko pośredniczy (odpłatnie zresztą) w pobieraniu dodatkowego podatku obciążającego wyłącznie wiernych danego Kościoła. Pełni tu również swoistą rolę *brachium saeculare* Kościołów, uchwalając odpowiednie prawodawstwo podatkowe.

W systemie włoskim nie istnieje więc również bezpośredni związek między deklaracją finansowego wsparcia danego Kościoła, czy związku wyznaniowego, a jakkolwiek przynależnością wyznaniową.

⁶ www.sovvenire.it – witryna (w języku włoskim) poświęcona systemowi finansowania Kościoła we Włoszech – przyp. autora.

⁷ Szerzej na temat tego systemu: G. Feliciani, *Finansowanie instytucji kościelnych i utrzymanie duchowieństwa. Doświadczenia włoskie*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji, Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 45-64; A. Chohara, *Stosunki Państwo-Kościół. Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994.

Oдносна zatem deklaracja nie stoi w sprzeczności z ewentualnym prawem podatników do milczenia w sprawach światopoglądowych czy też zakazem stawiania pytań w tej kwestii ze strony organów władzy publicznej. Niemiecki system ze środków podatku kościelnego (*de facto* obciążającego większość podatników) finansuje działania wykraczające daleko poza sprawowanie kultu religijnego i w dużej mierze będące zadaniami państwa (opieka społeczna). Rzutuje to w konsekwencji na wysokość obciążeń z tego tytułu.

Wydaje się zatem, iż system włoski, czy też podobny na nim wzorowany, w pełniejszy sposób spełnia stawiane przed nim zadania. Państwo w tym wypadku wywiązuje się ze swoich zobowiązań, pozostawiając podatnikom prawo do decydowania o przeznaczeniu części budżetu państwa. Zasoby tego samego bowiem budżetu składają się po części z dawnych dóbr kościelnych lub z uzyskanych z nich w różny sposób korzyści.

Mając na uwadze coraz bardziej aktualną konieczność reformy systemu finansowania Kościoła w Polsce, warto rozważyć charakterystyczne cechy przedstawionych rozwiązań. W kontekście rozwiązań przedwojennych (głównie konkordatowych)⁸ i ustawy o dobrach martwej ręki⁹ projektowany system powinien być bliższy modelowi włoskiemu wbrew powracającej w dyskusjach nazwie podatku kościelnego. Nie bez znaczenia jest również wprowadzana właśnie w życie porównywalna konstrukcja wspierania działalności charytatywnej i wolontariatu¹⁰. W tym jednak momencie wydaje się, że najważniejszym problemem jest określenie kierunku rozważań i ogólnych, systemowych ram proponowanego modelu, a następnie akomodacja do warunków polskich, uwzględniająca zarówno historię, jak i aktualne uwarunkowania naszego państwa.

⁸ *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 lutego 1925 r.*, w: T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2, Warszawa 1986, s. 528-535.

⁹ Ustawa z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego, Dz. U. Nr 9, poz. 87, z późn. zm.

¹⁰ Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie, Dz. U. Nr 96, poz. 873.

Wiesław Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin: Wydawnictwo Poliphymnia 2003, ss. 280.

Nikogo nie trzeba przekonywać, że zainteresowanie islamem wzrosło w związku z masową imigracją muzułmanów do USA i Europy, zwłaszcza Zachodniej, którzy nie zawsze akceptują istniejący tam porządek prawny. Niektórzy komentatorzy za impuls do badań nad państwami islamskimi uznają terrorystyczny atak na USA z dnia 11 września 2001 r. Na przełomie wieków (XX/XXI) pojawiły się – z większą niż dotychczas częstotliwością – opinie o nieuchronnym konflikcie między cywilizacją zachodnią i islamską. Z tych powodów należy uznać za trafny wybór przez Wiesława Bara OFMConv, pracownika naukowego KUL, prowadzącego zajęcia dydaktyczne m.in. z prawa wyznaniowego, tematu monograficznego opracowania – *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*.

Obszerne opracowanie składa się z trzech części. Pierwszą (s. 15-98) poświęcono źródłom i modelom relacji: państwo – religia – prawo. Wprowadzenie do systemu prawa islamskiego (rozdz. I) wskazuje źródła prawa w tym systemie: podstawowe – Koran i sunna oraz interpretacyjne - *idźma* (konsens) i *kijas* (analogia), prezentuje istniejące szkoły prawa – hanaficką, malicką, szaficką i hanbalicką, wreszcie ukazuje drogi wiodące do ukształtowania się systemu. Autor rozdział ten potraktował bardzo skrótowo, gdyż zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej możemy już spotkać monograficzne opracowania na ten temat. Stosowną literaturę wskazano w przypisach. Dla tematu ważne było skoncentrowanie się na określeniu relacji między państwem i religią, między państwem i prawem reli-

gijnym (rozd. II). Islam jest traktowany jako system kompletny, złożony z części religijnej, politycznej i ekonomicznej. W rozdziale drugim zaprezentowany został pogląd uczonych islamskich, iż Mahomet jest autorem pierwszej w dziejach ludzkości konstytucji pisanej. *Sahifa* miałyby pochodzić z 622 r. i mieć bezpośrednie zastosowanie do 661 r. Przepis w paragrafie 25 miał gwarantować judaistom wolność religijną. W dziejach islamu kilkakrotnie odżywała koncepcja jednego wzorca konstytucji dla wszystkich państw islamskich, a szczególnie w drugiej połowie XX w.; w tym czasie powstało co najmniej 17 projektów. Według Rizzardiego „islam jest religią państwa..., *szariat* definiuje naturę i strukturę państwa”. Jednak nawet w kręgu kultury islamskiej nie ma jednej definicji państwa islamskiego.

Przytoczywszy kilka opinii, autor postępuje w analizach za Kartą Organizacji Konferencji Islamskiej. Według niej państwami islamskimi są te, których królowie i szefowie uczestniczyli w konferencji w Rabacie w 1969 r., a ministrowie spraw zagranicznych w spotkaniach w Dżuddzie i Karaczi w 1970 r., oraz podpisały Kartę z 4 marca 1970 r. (art. 8). Obecnie Organizacja liczy 57 członków – 56 krajów i Państwo Palestyńskie oraz 10 obserwatorów, a wśród nich Bośnię i Hercegowinę, Republikę Środkowoafrykańską i Królestwo Tajlandii. O wszystkich państwach podano podstawowe informacje, w tym rok przystąpienia do Konferencji i strukturę wyznaniową. Występuje między nimi istotne zróżnicowanie, gdy chodzi o powierzchnię, liczbę mieszkańców, przynależność religijną. Różnorodność występuje też na płaszczyźnie konstytucyjnej. Są kraje islamskie nawet z formą islamu wojującego – nietolerancyjnego (Arabia Saudyjska, Iran, Pakistan), ale także z konstytucyjną separacją państwa i religii. Spośród 56 krajów Organizacji Konferencji Islamskiej 24 zapisały w konstytucji swój laicki, czyli niewyznaniowy charakter: Albania, Azerbejdżan, Benin, Burkina Faso, Czad, Dżibuti, Gabon, Gwinea, Gwinea Bissau, Gujana, Kamerun, Kazachstan, Kirgistan, Mali, Mozambik, Niger, Nigeria, Senegal, Tadżykistan, Togo, Turkmenistan, Turcja, Uganda i Uzbekistan. Do tej grupy można zaliczyć także Surinam mimo braku stosownego przepisu w konstytucji. W katalogu tym nie ma krajów arabskich. O przyjęciu laickości czy bezwyznaniowości nie

decydował czynnik socjologiczny. Zapisana w konstytucji bezwyznaniowość nie musi oznaczać odcięcia się od szarijatu jako źródła prawa (por. Gambia, Dżibuti, Nigeria, Senegal). Nie są też jednolitą grupą państwa określające się w konstytucjach republikami islamskimi czy też uznającymi islam za religię państwa. Stąd też mówi się o „petroislamie” w Arabii Saudyjskiej, o „islamie rewolucji” w Iranie czy o „islamie marszałków” odnośnie do Pakistanu i Sudanu. Podstawową zasadą saudyjskiego ustroju jest to, iż Koran jest faktycznie konstytucją. Według sprawozdawcy Komisji Praw Człowieka ONZ w przypadku Arabii Saudyjskiej „państwo jest własnością religii”. Są też państwa deklarujące islamskość, ale ograniczające stosowanie norm religijnych tylko do statusu prawnego jednostek, jak Algieria, Bangladesz, Irak, Jordania, Malezja, Maroko, Somalia i Tunezja. Wreszcie z ostatniego, trzeciego rozdziału pierwszej części poznamy udział państw islamskich w tworzeniu na forum ONZ dokumentów dotyczących praw człowieka oraz deklaracji pochodzących z kręgu kultury islamskiej; poza koniecznymi danymi natury ogólnej z dziejów tych dokumentów Autor skoncentrował swoją uwagę na zagadnieniach związanych z powstawaniem redakcji przepisów wyznaniowych. Zatem najpierw odnośnie do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, zwłaszcza jej art. 18. W toku prac nad tą Deklaracją delegat Libanu zgłosił poprawkę o zaliczenie do wolności religijnej uprawnienia do zmiany religii. U jej podstaw legło doświadczenie kraju, który interpretując łagodnie szarijat, stał się miejscem schronienia dla osób prześladowanych z powodu wyznawania innej religii niż islamska. Włączenie tej poprawki było powodem wstrzymania się Arabii Saudyjskiej w końcowym głosowaniu nad Deklaracją, Jemen w ogóle nie wziął udziału w głosowaniu, a przedstawiciele Afganistanu i Egiptu złożyli oświadczenia o utrzymaniu w swoim porządku zasad islamu przed ww. klauzulą.

Spory o treść prawa do wolności religijnej zaostrzyły się jeszcze w toku prac nad Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 18), jak też nad specjalną konwencją o wyeliminowaniu wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach, której od początku były przeciwne Arabia Saudyjska, Irak i Tunezja. W efekcie po trzydziestu latach 25 listopada 1981 r. proklamowano

bez głosowania – przez konsensus – tylko deklarację, ale składano przy tym oświadczenia: „akceptujemy projekt rezolucji i deklaracji tak jak została przyjęta, ale w takim zakresie, który jest absolutnie zgodny z jurysdykcją islamską”. Dostyc szczegółowy przebieg prac nad przepisami wyznaniowymi w tych i innych dokumentach międzynarodowych znajdzie czytelnik w prezentowanej książce.

Zupełną nowością w literaturze przedmiotu (prawa wyznaniowego) w Polsce jest przedstawienie akt pochodzących z kultury islamu. Kraje islamskie, zwłaszcza po powstaniu Organizacji Konferencji Islamskiej, zajmowały wspólne stanowisko na forum międzynarodowym i przygotowywały dla swojego kręgu dokumenty alternatywne. Dotyczyły one m.in. spraw wyznaniowych. Zasadniczo dzieli się je na dwie grupy: pierwsza – o inspiracji zbieżnej z podstawami dokumentów ONZ, czyli bliższe laickiej inspiracji charakterystycznej dla tekstów ONZ (Karta Praw Człowieka Ligi Tunezyjskiej – 1985 r., Deklaracja Algierska – 1989 r., Marokańska Karta Praw Człowieka – 1990 r., Arabska Karta Praw Człowieka – 1994 r.); druga – związana istotnie z islamskim duchem religijnym (pozostałe, w tym uważane za najważniejsze: Powszechna Deklaracja Islamska Praw Człowieka – 1981 r., Deklaracja Praw Człowieka w Islamie Organizacji Konferencji Islamskiej – 1990 r.). Cechą dokumentów z drugiej grupy jest położenie nacisku na zachowanie islamskiej tożsamości praw człowieka oraz wyraźny ton apologetyczny wobec zarzutów o łamanie tych praw w islamie. Wykład o boskim pochodzeniu tych praw, jak też o ścisłym związku praw człowieka i szariatu przeprowadza się już w preambułach tych dokumentów, a w dalszych ich częściach wskazuje się szarijat jako model praw człowieka. W nim też mają być określone granice w korzystaniu z praw i wolności.

Autor przytacza opinie, także z kręgów muzułmańskich, że w dyskusjach nad islamskimi aktami o prawach człowieka konfliktogenny jest już poziom lingwistyczny. Islamskie dokumenty były redagowane w języku arabskim, a oficjalnie przedstawiane w języku francuskim lub angielskim. Wersje autentyczne nasycone są tekstami z Koranu i sunny, w wersjach oficjalnych zaś przesłanie było ujmowane w stylu zachodnim, często niekompatybilnym z oryginałem. Według E. Galindo, na którego Autor się powołuje w swej pracy, „wydaje się, że

wersje w językach zachodnich były kierowane dla uspokojenia niemuzułmanów i eksponują etykę islamu w terminach akceptowalnych dla ducha przenikającego współczesne zasady praw człowieka. Wersja arabska wydaje się być zredagowana tak, by usatysfakcjonować ogarniętych duchem klasycznej wizji prawa islamskiego (*szariatu*)". Z kolei A. S. Aldeb Abu-Sahlieh twierdzi, że fakt, iż islamskie deklaracje nie stały się prawem obowiązującym, świadczy, że nie były przeznaczone dla ludności araboislamskiej, lecz dla rozmówców zachodnich w celach propagandowych.

W części drugiej (s. 99-174) poznajemy kwestie szczegółowe, ujęte w pięć rozdziałów. Autor przybliży najpierw istotę wolności w islamie, akcentując analizy prawników. Istotą wolności religijnej jest wolność wypełniania zobowiązań przepisanych przez religię. Dlatego każdy, kto nie jest muzułmaninem, ale wierzy, korzysta z wolności podporządkowania się swojemu kodeksowi religijnemu, pod warunkiem jednak, że ten nie sprzeciwia się zasadom islamu. Oczywiście w konstytucjach różnie się tę sprawę rozwiązuje. Według Tunezyjczyka A. Amora, relatora Komisji Praw Człowieka ONZ, wolność wierzenia, posiadania przekonań religijnych bądź innych, jest formalnie uznawana w ustawodawstwie krajów muzułmańskich z wyjątkiem Arabii Saudyjskiej, w której edukacja młodego pokolenia jest inspirowana wiarą islamską (art. 13), a „obrona religii islamskiej [...] jest obowiązkiem każdego obywatela” (art. 34). Wyrażnego uznania wolności religii i kultu nie ma też w konstytucjach Jemenu, Komerów, Kataru, Malediwów, Mauretanii i Wybrzeża Kości Słoniowej. W islamskich państwach wyznaniowych, które nie przyjęły szarijat za źródło podstawowe dla swych legislacji, sformułowania o wolności sumienia i kultu zostały wpisane wyraźnie do ustaw zasadniczych.

Na podstawie źródeł doktrynalnych i prawnych Autor ukazał, jak religia determinuje miejsce jednostki w społeczeństwie, na czym polega tolerancja względem niemuzułmanów i jakie są jej granice, wreszcie stosowanie prawa religijnego w obszarze statusu osobowego. Zróżnicowanie w tej ostatniej kwestii jest szczególnie charakterystyczne w materii małżeńskiej, ale też w prawie karnym, procesowym i spadkowym. W części szczegółowej nie mogło zabraknąć roz-

ważań nad wolnością zmiany religii, kwestią tak dyskutowaną na forum ONZ – przy tworzeniu dokumentów międzynarodowych – za sprawą krajów islamskich. Analizując źródła, Autor wskazuje, że w islamie istnieje wolność przyjęcia islamu, ale nie ma żadnych wątpliwości, że porzucenie wiary islamskiej (apostazja) jest ciężkim przestępstwem. Na konstytucyjne gwarancje dla takich zachowań wprost zdecydowały się nieliczne kraje – Albania, Gujana, Nigeria i Sierra Leone. W krajach, które stosują szariat, w materii karnej przewiduje się karę śmierci za przestępstwo apostazji; czasem towarzyszy jej konfiskata dóbr.

Jedną z najistotniejszych cech każdej religii jest kult. Mimo prawnych gwarancji manifestowanie przekonań niemuzułmanów poprzez akty kultu bywa bardzo ograniczane. Na przykład obrońcy skrajnej polityki Arabii Saudyjskiej argumentują, że ten kraj jest jak wielki meczet, dlatego nie mogą w nim współistnieć dwie religie. Tak jak niemożliwe jest wznoszenie meczetu we wnętrzu kościoła, tak samo nie do pomyślenia jest budowanie np. kościoła w kraju, który jest niczym jeden, wielki meczet. Autor przytacza również stan prawny i faktyczny z innych państw, m.in. Zjednoczonych Emiratów Arabskich, Sudanu, Bahrajnu, Iraku i Iranu.

Inną cechą religii jest głoszenie orędzia. W ramach wspólnoty islamskiej i innych prozelityzm jest nakazany, zakazany natomiast jest niemuzułmanom; wykorzystywany jest dla promocji islamu w krajach niemuzułmańskich, ale zakazany niemuzułmanom w państwach członkowskich Organizacji Konferencji Islamskiej. Na przykład w Zjednoczonych Emiratach Arabskich niemuzułmanin za głoszenie swej religii mużułmanom może być skazany na karę 5-10 lat więzienia. Jednocześnie ten sam kraj prowadzi od marca 2002 r. kampanię na rzecz pamięciowego opanowania tekstu Koranu przez więźniów. Każdy z nich, bez względu na przekonania, może mieć skróconą karę, jeśli nauczy się przepisanej części Koranu (za 5 sekcji = 1/6 tekstu – skrócenie wynosi rok; za 10 sekcji = 1/3 – 5 lat; za całość redukcja kary wynosi 15 lat). Na podstawie prawodawstwa można stwierdzić, że w państwach tych prawo szerzenia nauki przez niemuzułmanów nie jest traktowane jako element wolności religijnej, nie jest chronione, a jego akty są przestępstwem.

Uznając prawo do wolności myśli i opinii, autorzy Powszechnej Deklaracji Islamskiej Praw Człowieka przyjęli jednocześnie, że „nikt nie ma prawa propagować błędu lub szerzyć to, co mogłoby szkodzić moralności lub poniżać wspólnotę islamską”. W tym kontekście ukazano również kwestię bluźnierstwa. Ilustracją dla niej jest m.in. przypadek autora *Szatańskich werwetów* S. Rushdiego; przy okazji otrzymujemy wyjaśnienie pojęcia i znaczenia fatwy.

W wykładzie prawa wyznaniowego uwzględnia się także sprawy małżeńskie, jeśli związki zawarte w formie religijnej mogą wywoływać skutki cywilnoprawne, albo też wyroki trybunałów religijnych mogą być uznane na forum państwowym. W państwach muzułmańskich sprawy te poddane zostały regułom szarijatu, dlatego też uwzględniono je w publikacji. Poznajemy więc pojęcie małżeństwa w islamie, przeszkody, formy zawarcia i ryt ceremonii, kwestie dotyczące małżeństwa czasowego, poligamii (zakazanej tylko w Tunezji), statusu stron oraz rozwodu. Oprócz reguł wspólnych podaje się różnice istniejące w prawie poszczególnych krajów, a także przykłady „nowoczesnych” rozwiązań, np. w 2001 r. sąd w Dubaju (Zjednoczone Emiraty Arabskie) uznał ważność rozwodu po zakomunikowaniu przez małżonka decyzji o rozwiązaniu małżeństwa przez telefon, w formie SMS-u. Sprawa trafiła do sądu na wniosek kobiety, gdyż ta nie była pewna swojego stanu cywilnego.

W trzeciej części (s. 175-278) Autor zamieścił tłumaczenia trzech podstawowych dokumentów świata islamskiego: o prawach człowieka, wyciąg przepisów wyznaniowych z konstytucji krajów przynależących do Organizacji Konferencji Islamskiej oraz 3 państw obserwatorów. Z tekstów wybrał te, które wprost odnoszą się do spraw wyznaniowych, a więc: *invocatio Dei*, określenie religijnego lub świeckiego charakteru państwa, miejsce prawa religijnego w systemie prawnym państwa, gwarancje dla wolności myśli, sumienia i religii, wolności słowa, zakazu dyskryminacji z powodów religijnych, edukacji religijnej i roli rodziców w wychowaniu dzieci, skuteczności cywilnoprawnej ślubów religijnych, znaczenia trybunałów religijnych itp. Ta część pracy podnosi walor dydaktyczny rozprawy. Teksty bowiem mogą służyć do ćwiczeń, analiz porównawczych, jak też mogą tworzyć kontekst ułatwiający zrozumienie twierdzeń z pierwszej i drugiej części.

W sumie czytelnik otrzymuje pełne kompendium wiedzy na temat obcy literaturze polskiego prawa wyznaniowego. Doskonale opanowany warsztat naukowy, oparcie pracy na szerokiej bazie źródłowej i obfitej literaturze obcojęzycznej, sprawiają, że publikacja Wiesława Bara nosi cechy monografii naukowej i jednocześnie może być wykorzystana przez studentów prawa jako podręcznik, a źródła tam zamieszczone w tłumaczeniu polskim jako materiały do ćwiczeń. Niewątpliwie stanowi ona cenną pozycję naukową w dorobku polskiej literatury prawa wyznaniowego.

ks. Henryk Misztal

Ryszard Sztychmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2000, ss. 164.

Z zadowoleniem należy powitać ukazanie się pionierskiego opracowania na temat działalności sądownictwa kościelnego w służbie ochrony praw człowieka. Problematyka ta, poza kilkoma drobnymi artykułami, jak dotychczas nie była podejmowana w nauce polskiej, a nawet światowej. Również komentarze do kanonicznego prawa procesowego nie zgłębiają tej problematyki należycie¹.

Publikacja godna jest polecenia duchownym Kościoła katolickiego. Zainteresować powinna także sędziów orzekających w trybunałach kościelnych, jak i innych pracowników związanych z kościelnym wymiarem sprawiedliwości. Z literaturą opracowania powinni się zapoznać również studenci wydziałów prawa kanonicznego, jak i seminariów duchownych. Może ona zainteresować też czytelników świeckich, nie tylko obrońców szeroko pojętych praw człowieka. Według Autora książka ta ma być przewodnikiem pomagającym „teoretykom prawa i osobom zajmującym się w praktyce dostrzegać w omawianych normach środki odpowiednie do rozwiązywania istotnych ludzkich problemów” (s. 17).

Książka napisana jest z dużym rozeznanieniem problematyki. Autor posługuje się językiem fachowym, z dużą precyzją słowa. Układ książki przejrzysty i logiczny. Tekst czyta się doskonale. Autor płyn-

¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, *Do-
czesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990; E. Sztafrowski,
Podręcznik prawa kanonicznego, t. 4, Warszawa 1986, s. 367-434.

nie przechodzi od jednej myśli do drugiej, nie zmusza czytelnika do zadumy nad tekstem. Bibliografia – imponująca. Autor wykorzystał 55 publikacji źródłowych i 140 różnego rodzaju opracowań książkowych i artykułów, w zdecydowanej większości obcojęzycznych.

Trudno nie zgodzić się z poglądami Autora, że działalność Kościoła nie może ograniczać się tylko do procesu wydawania norm prawnych, ale powinna dbać o ich przestrzeganie i rozwijanie świadomości prawnej wśród wiernych. To nie tylko Kościół ma prawa w stosunku do wiernych, ale i wierni mają je w stosunku do Kościoła, toteż winni wiedzieć, w jaki sposób i przed jakim sądem mają ich dochodzić. Kościół „winien stale troszczyć się o to, aby jego tożsamość, wewnętrzny ład i jedność, a także uprawnienia wiernych, były zawsze zachowywane” (s. 19).

W zasadzie po Soborze Watykańskim II wzmożło się zainteresowanie prawami człowieka i prawami wiernych. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK) z 21 stycznia 1983 r. w kan. 221 § 1 pozwala wszystkim wiernym na dochodzenie i obronę praw przysługujących im w Kościele na właściwym forum kościelnym.

Ryszard Sztuchmiller w swojej publikacji zajmuje się tylko sądową drogą dochodzenia praw wiernych w Kościele katolickim, pozostawiając poza rozważaniami drogę administracyjną.

Książka składa się z 8 rozdziałów i zakończenia. Sześć rozdziałów (II-VIII) poświęcono analizie norm zawartych w kan. 1400-1500 KPK, w księdze VII, części I pt. *De iudiciis in genere* (Postępowanie sądowe w ogólności), zwanej też częścią statyczną kanonicznego prawa procesowego. Zawarte w tych kanonach normy prawne analizowane są pod kątem ich „użyteczności dla ochrony praw człowieka”.

W rozdziale I przedstawiono potrzeby, genezę i charakter sądowej ochrony praw człowieka w Kościele. Autor wychodzi od tezy, że „po przejściu przez świat dwóch dyktatur: komunizmu i faszyzmu [...] wzmagają się zapotrzebowanie na poszanowanie praw człowieka. Także w Kościele nadszedł czas wyraźniejszego niż dotąd formułowania praw człowieka, w tym także praw wiernych” (s. 15).

Zakresowi sądowej ochrony praw człowieka w Kościele Autor poświęcił rozdział II pracy. Do kompetencji sądów kościelnych należą sprawy *res spirituales*, które wprost i bezpośrednio dotyczą wia-

ry, przyjmowania sakramentów, różnych praw i obowiązków wierznych wynikających ze chrztu, małżeństwa itp., oraz sprawy *res spiritualibus adnexae*, czyli sprawy doczesne, które ściśle łączą się z duchowymi, np. o dobra kościelne, o wypłatę wynagrodzeń duchownych, o odprowadzanie składek na ubezpieczenie itp.

Istotnym źródłem kanonicznego prawa procesowego w części dotyczącej ochrony praw człowieka jest tzw. zwyczaj sądowy (*usus foranensis*) trybunałów papieskich, a w szczególności orzeczenia Roty Rzymskiej, które w istotny sposób oddziałują na orzeczenia niższych trybunałów kościelnych. Pozwala na to kan. 19 KPK. Oznacza to, że jeżeli „w określonej sprawie” nie znajdujemy właściwej normy prawnej, to należy odwołać się do analogii prawa lub do jurysprudencji i praktyki Kurii Rzymskiej. Polecenie kodeksowe ma szczególne znaczenie w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa kanonicznego.

Rozdział III przedstawia właściwość sądów kościelnych, a rozdział IV analizuje organizację sądownictwa kościelnego w służbie praw człowieka na szczeblu prowincji kościelnej. Autor omawia kompetencje oraz skład trybunałów I i II instancji, trybunałów Stolicy Apostolskiej, a także trybunałów delegowanych. W zasadzie pierwszym sędzią w każdej diecezji jest biskup, ale z uwagi na ogrom zajęć nie jest on w stanie podołać sprawom sądowym, dlatego powinien – sam lub wspólnie z innymi biskupami diecezjalnymi – ustanowić oficjała (wikariusza sądowego) i sędziów diecezjalnych (pomocniczych) w swojej diecezji lub na szczeblu międzydiecezjalnym. Ponadto w każdej diecezji powinien być ustanowiony rzecznik sprawiedliwości (kan. 1430 KPK), obrońca węzła małżeńskiego (kan. 1432 KPK), notariusz (kan. 1437 KPK) i adwokat. Sędziowie tworzą trybunał jednoosobowy lub kolegialny. Gwarancją przestrzegania praw człowieka w Kościele – zdaniem Autora – ma być stabilność urzędu sędziowskiego oraz niezależność sędziów (za wyjątkiem prawa i swojego biskupa). Niestety, brak już elementu niezawisłości sądownictwa, tak jak w sądownictwie powszechnym państwowym. Wymaga się, aby oficjałowie byli doktorami, a przynajmniej licencjatami prawa kanonicznego. Od wymogu wykształcenia można uzyskać dyspensę. Ponadto wszyscy członkowie trybunałów kościelnych winni

cechować się doświadczeniem życiowym, a wymóg ukończonych 30 lat jest tego gwarantem. Sędziowie to „kapłani sprawiedliwości” (s. 62)². Zaleca się, aby oficjał i wiceoficjałowie byli kapłanami i osobami nienaruszonej sławy. Powinni być ludźmi szanowanymi, dbać o dobro publiczne, zwłaszcza o dobro Kościoła. Zgodnie jednak z kan. 1421 § 2 KPK Konferencja Episkopatu może zezwolić, aby sędziami byli ustanowieni także świeccy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Jest to jednak rozwiązanie praktykowane w krajach, gdzie liczba kapłanów ze stopniem doktora prawa kanonicznego jest niezadowalająca: Szwajcaria, Niemcy, USA itd. Nie mogą jednakże samodzielnie wykonywać władzy sądowniczej, a jedynie współdziałać w jej wykonywaniu.

W rozdziale V Autor omawia zasady ogólne funkcjonowania trybunałów służących zabezpieczeniu praw człowieka w świetle roztrząsanych praw i obowiązków sędziów i innych pracowników sądów kościelnych (s. 89-100). Przede wszystkim winny być przestrzegane podstawowe zasady procesowe na każdym etapie przebiegu postępowania. Dotyczy to w szczególności kolejności rozpatrywania spraw, terminów, miejsca pracy trybunałów, osób dopuszczonych do uczestniczenia w procesie oraz sposobu sporządzania i przechowywania akt sądowych.

Rozdział VI traktuje o prawach stron procesowych w kanonicznym procesie karnym, głównie o zdolności sądowej i procesowej stron i ich ograniczeniach. Ważnym uprawnieniem stron w procesie kanonicznym jest możliwość korzystania z pomocy pełnomocników i adwokatów³, co z kolei wpływa na wyższy poziom orzecznictwa sądów kościelnych.

W rozdziale VII Autor analizuje przysługujące uczestnikom procesu prawo do skarg i zarzutów jako formie ochrony praw człowieka. Z kolei rozdział VIII zatytułowany „Wskazania praktyczne dla peł-

² Słowa te zostały zaczerpnięte z przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 17 lutego 1979 r. Zob. J o a n n e s P a u l u s II pp., *Allocutio ad Decanum et Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae* [...] *ineunte anno iudiciali (17 II 1979)*, „Acta Apostolicae Sedis”, 71(1979), s. 422-427.

³ Możliwość korzystania z adwokatów kościelnych przed sądownictwem kościelnym w Polsce jest póki co postulatem *de lege ferenda*.

niejszej ochrony praw człowieka w Kościele” jest katalogiem postulatów Autora *de lege ferenda* kierowanych pod adresem wszystkich sędziów sądów kościelnych oraz osób zainteresowanych pracą w tych sądach. Wiedza wyniesiona przez nich z sal wykładowych musi być podbudowana odpowiednią praktyką i wysokim morale. Wymogi te dotyczą również pomocniczych funkcjonariuszy kościelnego aparatu wymiaru sprawiedliwości, tj. asesorów, audytorów, rzeczników sprawiedliwości, obrońców węzła, biegłych sądowych, notariuszy i pełnomocników.

*

Niniejszą recenzję uzupełniam kilkoma uwagami i danymi odnośnie do funkcjonowania Sądu Metropolitalnego w Krakowie⁴. Wśród 9 sędziów diecezjalnych (orzekających w I instancji) aż 4 posiada stopień doktora prawa kanonicznego. Pozostali mają wykształcenie teologiczne, a jeden z nich jest doktorem habilitowanym. Wszyscy mają długoletnią praktykę w służbie sądów kościelnych, sięgającą w jednym przypadku aż do 1962 r.

Przy krakowskim Sądzie Metropolitalnym – jako trybunale II instancji – powołanych jest 6 sędziów, przy czym tylko wikariusz sądowy (oficjał) i 2 sędziów audytorów ma stopień doktora prawa kanonicznego. Pozostali tzw. pomocniczy wikariusze sądowi (wice-oficjałowie) i sędziowie audytorzy posiadają stopień doktora teologii (2) lub licencjata prawa kanonicznego (1) oraz kilku lub kilkunastoletnie doświadczenie w pracach kościelnego wymiaru sprawiedliwości. Jeden z sędziów audytorów orzeka już od 1980 r. Z kolei wszyscy trzej obrońcy węzła małżeńskiego mają stopień doktora prawa kanonicznego. Dwóch z nich pełni jednocześnie funkcję rzecznika sprawiedliwości. Spośród 4 notariuszy tylko jeden posiada licencjat prawa kanonicznego, a pozostali są magistrami teologii.

Wszyscy sędziowie, jak i inni pracownicy Sądu Metropolitalnego związani bezpośrednio z orzecznictwem są osobami duchownymi.

⁴ Dane za: *Informator Archidiecezji Krakowskiej 2002/2003*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2002, s. 17-18.

Wśród biegłych sądowych i pełnomocników występujących przed krakowskim Sądem Metropolitalnym spotyka się osoby świeckie, także kobiety (np. mec. Krystyna Sieniawska).

Sąd Metropolitalny jako trybunał I instancji swoją właściwością terytorialną obejmuje mieszkańców archidiecezji krakowskiej. Jako trybunał apelacyjny sądzi sprawy rozpoznane w I instancji w sądach diecezjalnych w Częstochowie, Katowicach, Kielcach i Tarnowie.

Do Sądu Metropolitalnego w Krakowie jako trybunału I instancji w 2002 r. wpłynęło 137 nowych spraw, a do trybunału apelacyjnego – 200 spraw⁵. Przed trybunałem I instancji przez cały 2002 r. toczyło się 327 spraw, wszczętych w poprzednich latach. W trybunale tym wydano 145 wyroków w sprawie stwierdzenia nieważności małżeństwa, z czego 74 pozytywne i 71 negatywnych, tj. odmawiających stwierdzenia nieważności małżeństwa, a w dziesięciu przypadkach postępowanie umorzono. Natomiast w trybunale II instancji aż 182 sprawy zakończyły się dekretami i 45 wyrokami, z czego w 35 przypadkach utrzymano wyrok z I instancji, w 10 przypadkach wydano wyrok uchylający, a w 4 umorzono postępowanie.

Jak już podniesiono, w krakowskim Sądzie Metropolitalnym dominują sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa, a najczęstszym tytułem nieważności małżeństwa jest niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, wynikająca z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095, 3^o), tzw. *incapacitas obligationes matrimonii essentielles assumendi*⁶.

Zdzisław Zarzycki

⁵ Informacje za: Ankieta dla Stolicy (Sygnatury) Apostolskiej za rok 2002.

⁶ *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, oprac. W. Góralski, t. 3, ks. IV, tyt. VII, Lublin: RW KUL 1986, s. 262-266.

Wojciech Góralski, Ginter Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego. Kan. 1095, nn. 1-3 KPK*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2001, ss. 468.

Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (nr 48), omawiając świętość małżeństwa i rodziny, stwierdził, iż „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”. Prawodawca kościelny również w kan. 1057 § 1 KPK z 1983 r. mówi, iż małżeństwo stwarza zgodą stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka władza. W § 2 sprecyzowana małżeńska zgodą jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa. Stąd zgodą małżeńska stanowi fundament legislacyjny w obszarze *consensus matrimonialis*.

W ramach podjętych studiów nad kościelnym prawem małżeńskim ukazała się publikacja W. Góralskiego i G. Dzierżona, zgłębiając treść niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa kościelnego, rozpracowując normę kan. 1095 KPK, wraz z jej 3 numerami. Temat publikacji został wyjaśniony w samym podtytule „Kan. 1095,

nn. 1-3 KPK”, który poświęcony został problematyce orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach prowadzonych z tytułów wad zgody małżeńskiej w określonym przedziale czasowym.

Opracowane dzieło składa się z 6 rozdziałów, stanowiąc zwartą całość. Pierwszy rozdział, autorstwa W. Góralskiego, stanowiący wprowadzenie w zagadnienie, zajmuje się zgodą małżeńską jako aktem konstytuującym związek małżeński. W drugim rozdziale przedstawiono genezę kan. 1095 Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r., z kontekstem historycznym norm prawnych, autorstwa G. Dzierżonia. Z kolei w trzecim rozdziale (G. D.) omówiono zagadnienie braku wystarczającego używania rozumu (kan. 1095, n. 1). W rozdziale czwartym zaś (W. G.) umieszczono komentarz do normy dotyczącej poważnego rozeznania oceniającego (kan. 1095, n. 2), ustalając terminologię, kryteria niezdolności oraz objaśnienie normy w okresie przed promulgacją kodeksu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. W rozdziale piątym (W. G.) wyjaśniono problematykę niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095, n. 3), szeroko interpretując pojęcie, przedmiot i właściwości oraz przyczyny niezdolności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Ostatni rozdział, szósty, wykracza poza obszar komentarza do normy omawianej kwestii prawa małżeńskiego i zawiera kwintesencję kwestii dowodzenia sądowego niezdolności psychicznej do zawarcia małżeństwa (W. G.) jako użyteczność w sądownictwie kościelnym.

Opublikowana praca stanowi ważną pozycję. Wzbogaca wyniki badawcze do normy kan. 1095, nn. 1-3 Kodeksu Prawa Kanonicznego, ukazując jego rozumienie w legislacji posoborowej, która jest jedną z najtrudniejszych, choć najczęściej stosowanych w wyrokach sądowych. Zamieszczone aneksy zawierają wykaz bibliograficzny źródeł i literatury, jak też bibliografię prac na temat niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa. Monografię wzbogaca również spis wyroków Roty Rzymskiej wydanych w sprawach dotyczących niezdolności konsensualnej oraz wykaz przyczyn natury psychicznej występujących w wyrokach rotalnych.

Publikacja *Niezdolność do zawarcia małżeństwa kanonicznego. Kan. 1095, nn. 1-3 KPK* Wojciecha Góralskiego i Gintera Dierżona

szczególnie jest przydatna dla sędziów i osób zatrudnionych w sądownictwie kościelnym w rozstrzyganiu sporów o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej. Komentarze i orzecznictwo Roty Rzymskiej w znacznej mierze ułatwiają korzystanie z zamieszczonych przykładów pracy kościelnego wymiaru sprawiedliwości.

ks. Stanisław Tymosz

Repertorio legislativo y jurisprudencial de Derecho eclesiástico español, Andrés-Corsino Álvarez Cortina, María José Villa Robledo, Pamplona 1998, ss. 895.

„Stolica Święta i Rząd hiszpański, dostrzegając zachodzący w ostatnich latach w społeczeństwie [...] głęboki proces transformacji [...] uznają za konieczne uregulować, za pomocą specjalnych umów te kwestie, które – będąc przedmiotem zainteresowania dwóch stron – w nowych okolicznościach [...] wymagają nowych uregulowań. Dlatego też zobowiązują się, za obopólną zgodą, podjąć studium tych, tak różnych zagadnień, aby, tak szybko jak jest to możliwe, doszło do zawarcia umów, które zastąpiłyby stopniowo odpowiednie normy obowiązującego Konkordatu” (Acuerdo 28 Julio 1976, BOE de 24 de septiembre de 1976 – tłum. P. R.).

W zacytowanym powyżej fragmencie układu podstawowego pomiędzy rządem hiszpańskim a Stolicą Apostolską, podpisanym 28 lipca 1976 r., zawarte zostały zasady, na których opierać się miały odtąd wzajemne relacje między Kościołem i państwem w Hiszpanii. Oprócz wspomnianych zasad układ ten regulował także kwestie związane z wyborem biskupów i *privilegium fori*.

Kolejnym, ważnym krokiem w kształtowaniu się relacji państwo–Kościół było uchwalenie 27 grudnia 1978 r. nowej Konstytucji. W art. 16 ustawy zasadniczej czytamy: „Gwarantuje się wolność ideologiczną, religijną oraz wolność kultu tak osób indywidualnych, jak i społeczności. Ograniczenia zewnętrznych przejawów tej wolności wprowadzane będą tylko w wypadkach koniecznych dla utrzymania porządku publicznego strzeżonego przez prawo. [...] Żadna religia nie będzie posiadać charakteru religii narodowej. Władze publiczne bę-

dą miały na względzie przekonania religijne społeczeństwa hiszpańskiego i będą podtrzymywały relacje współdziałania z Kościołem katolickim oraz z innymi wyznaniem” (BOE de 29 de diciembre de 1978 – tłum. P. R.).

Tydzień później, 3 stycznia 1979 r., podpisano cztery, kolejne umowy między państwowe między Kościołem i rządem Hiszpanii. Regulowały one kwestie prawne, ekonomiczne, nauczania i kultury, a także sprawy duszpasterstwa wojskowego oraz służby wojskowej duchownych i zakonników. Umowy te ratyfikowane zostały 4 grudnia tegoż roku.

Niezwykle ważne było również uchwalenie Ustawy Organicznej o Wolności Religijnej z 5 lipca 1980 r., stanowiącej jakby zwieńczenie dotychczasowych wysiłków w procesie kształtowania się nowego modelu relacji pomiędzy państwem i Kościołem w Hiszpanii. Zgodnie z art. 1 tejszej ustawy „Państwo gwarantuje podstawowe prawo do wolności religijnej i do kultu, zawarte w Konstytucji” (Ley Organica 7/1980, de 5 de julio. Libertad religiosa, art. 1, BOE de 24 de julio de 1980 – tłum. P. R.).

Sześć wspomnianych dokumentów stanowi dzisiaj podstawę prawną aktualnego systemu prawa wyznaniowego w Hiszpanii. Wszystkie te dokumenty, pomimo że wypracowane na bazie różnych procedur prawnych, w tym w kwestii odnoszącej się do relacji państwo–Kościół, oparte zostały na kilku fundamentalnych zasadach. Wśród owych pryncypiów hiszpańskiego prawa wyznaniowego wyróżnić należy przede wszystkim wolność religijną, bezstronność religijną państwa, równość wszystkich wyznań wobec prawa, pozytywną kwalifikację zjawiska religii oraz zasadę współdziałania.

Począwszy od lat siedemdziesiątych XX w., zachodzące zmiany spowodowały niezwykle bujny rozwój prawa wyznaniowego. Z jednej strony świadczy o tym pokaźna liczba ustanawianych ciągle norm prawnych, z drugiej zaś liczba publikacji teoretyków prawa wyznaniowego. Potrzeba było jednak wielu lat, aby pojawiające się akty normatywne doczekały się zebrania i monograficznego opracowania. Dlatego też profesorowie i studenci przez długi czas zmuszeni byli posługiwać się kompilacją tekstów autorstwa prof. A. Bernárdez Cantona *Legislación eclesiástica del Estado (1938-1964)* z 1965 r.

Dopiero w 1986 r. grupa profesorów ówczesnego Departamentu Prawa Kanonicznego Uniwersytetu w Oviedo, na czele z prof. Gonzáles del Valle, opublikowała nowy zbiór pt. *Compilación de Derecho Eclesiástico (1816-1986)*. Od tego też roku panorama wydawnicza w Hiszpanii wzbogaciła się o kilka następnych kompilacji tekstów normatywnych z zakresu prawa wyznaniowego, o różnej objętości i posługujących się różną metodologią.

Na szczególną uwagę zasługuje *Repertorio legislativo y jurisprudencial de Derecho eclesiástico español* (Andrés-Corsino Álvarez Cortina, María José Villa Robledo, Pamplona 1998). Jest to z pewnością najobszerniejszy z nowych, dostępnych obecnie na hiszpańskim rynku wydawniczym zbiór tekstów z zakresu ustawodawstwa i jursprudencji. Liczy bowiem 895 stron i cytuje 462 różnego rodzaju dokumenty. Nie jest to jednak jedyny powód, dla którego warto wspomnieć o tej właśnie monografii. Powstała ona dwanaście lat po ukazaniu się wspomnianej już tutaj *Compilación de Derecho Eclesiástico (1816-1986)*, na tym samym Uniwersytecie w Oviedo, i do tej spuścizny się przyznaje. Nawiązuje wyraźnie do swojej poprzedniczki, może nie tyle jako do jedynej wówczas, ale przede wszystkim możliwie najobszerniejszej kolekcji tekstów normatywnych, powstałej pod skrzydłami tej samej uczelni oraz dzięki zachęcie i pomocy prof. José María Gonzáles del Valle. Autorami tego zbioru są dziekan Wydziału Prawa Uniwersytetu w Oviedo Andrés-Corsino Álvarez Cortina i wicedziekan tegoż wydziału María José Villa Robledo. Współpracowali oni już wcześniej jako współautorzy przy monografii *Derecho eclesiástico* (ss. 276) wydanej w 1996 r. w Pamplonie. Andrés-Corsino Álvarez Cortina znany jest ponadto z takich publikacji, jak: *El derecho eclesiástico español en la jurisprudencia postconstitucional (1978-1990)* (Madryt 1991) oraz *Textos, jurisprudencia y formularios de derecho eclesiástico del estado y derecho matrimonial canónico: manual práctico* (Madryt 1991). María José Villa Robledo znana jest jako autor książki *El matrimonio condicional* (Madryt 1984).

Repertorio legislativo y jurisprudencial de Derecho eclesiástico español wydane zostało przez wydawnictwo Eunsa w ramach serii *Legislación básica*. W ramach tej serii ukazują się skromne objętościowo pozycje typu *bolsilio* oraz obszernie opracowania, tzw. *grandes*

obras. Do opracowań typu *bolsilio* zaliczyć można m.in. wspomnianą wyżej monografię Andrés-Corsino Álvarez Cortina i María José Villa Robledo zatytułowaną *Derecho eclesiástico*. Pośród tzw. *grandes obras* wyróżnić należy: *Textos internacionales de Derechos humanos* J. Hervada i J. L. Bazán (t. 1, 1776-1976, Pamplona 1992, ss. 1016), *Textos internacionales de Derechos humanos* J. M. Zumaquero i J. L. Bazán (t. 2, 1977-1998, Pamplona 1998, ss. 2020), *Textos de Derecho internacional público y tratado de la Unión Europea* R. Bermejo Garcíi (Pamplona 1996, ss. 776), *Código básico de Derecho de la vida. Vida vegetal. Vida animal. Vida humana* F. Gonzáles Navarro, Iñigo del Guayo Castiella, J. F. Pérez Gálvez (Pamplona 1998, ss. 2312), a także omawiana przez nas publikacja.

Podjmując się zadania kompilacji tak różnych umów, ustaw, orzeczeń trybunałów, Andrés-Corsino Álvarez Cortina i María José Villa Robledo stanęli przed niezwykle trudnym zadaniem – doboru tekstów oraz metody ich prezentacji. Sięgnęli bardzo głęboko w historię, rozpoczynając od tekstu nakazu królewskiego z 30 października 1835 r., dotyczącego pochówku zakonnic zmarłych w klasztorach i konwentach (Real Orden de 30 de octubre de 1835. Sobre sepultura de religiosas fallecidas en Monasterios o Conventos). Zbiór zamyka fragment królewskiego dekretu z 31 lipca 1998 r., odnośnie do korzystania i kontroli ksiązek oraz innego rodzaju materiałów akademickich z zakresu nauczania ogólnego (Real Decreto 1744/1998, de 31 de julio. Sobre uso y supervisión de libros de texto y demás material curricular correspondiente a las enseñanzas de Régimen General).

Metoda, jaką posłużyli się autorzy omawianej przez nas pozycji, polega na prezentacji tekstów od najstarszego do najbliższego dacie zamknięcia edycji (31 lipca 1998 r.). Koncepcja chronologicznego porządku cytowanych dokumentów ułatwia z jednej strony ich lokalizację na prawie dziewięciuset stronach, z drugiej zaś pozwala na łatwiejszą orientację w historycznych niuansach konkretnej sytuacji prawnej okresu, w którym dany tekst był uchwalany. Pozwala także – w razie potrzeby – na prześledzenie procesu historycznego rozwoju nie tylko pojedynczej normy, ale i całego systemu prawa wyznaniowego w Hiszpanii.

Jak możemy się łatwo domyśleć, pomimo dużej objętości zbior ten nie zawiera wszystkich tekstów normatywnych z lat 1835-1998. Jakim kluczem posłużyli się więc autorzy w wyborze tekstów? Jak sami zaznaczają we wstępie, zamiarem ich było umieszczenie tych norm, które obecnie uznać można za prawo obowiązujące. Biorąc jednak pod uwagę, iż chodzi tutaj o okres ponad 150 lat, nie jest to kryterium zbyt precyzyjne, z czego autorzy – jak się wydaje – zdają sobie sprawę. Sami bowiem we wstępie podkreślają, że z powodu dużej liczby różnego rodzaju norm prawa wyznaniowego oraz ze względu na ich „rozrzucenie w czasie i w przestrzeni” nieraz można się spotkać z takimi trudnościami, jak choćby sprzeczne unormowania tej samej kwestii. W takich jednak wypadkach, nawet gdy istniały wątpliwości co do obowiązywalności danej normy, autorzy starali się zamieścić jej tekst, aby umożliwić czytelnikowi dokonanie własnej interpretacji.

Z założenia autorzy nie zamieścili w zbiorze ustawodawstwa autonomicznego. Świadomi, iż jest to odejście od przyjętej zasady zamieszczania tekstów prawa obecnie obowiązującego, uznali jednak, że w wypadku Hiszpanii ustawodawstwo tzw. Comunidades Autónomas jest tak obszerne i zarazem specyficzne, iż wymaga osobnego opracowania.

Tworząc praktycznie od podstaw niniejszy zbiór, pomimo iż wiązało się to z dodatkową kwerendą materiału, autorzy uznali za niezbędne odwołać się w nim także do jurysprudenencji. W publikacji tej znajdziemy więc orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, Sądu Najwyższego, a – w niektórych wypadkach – także i trybunałów niższych instancji. Kilka razy pojawiają się nawet akty organów administracyjnych. Wszystko po to, aby pełniej ukazać szeroką panoramę teorii i praktyki hiszpańskiego prawa wyznaniowego.

W rezultacie, jak już wspomniano, zbiór zawiera 462 różnego rodzaju dyspozycje prawne, mające stanowić dla czytelnika bardzo praktyczną pomoc w lepszym poznaniu, zrozumieniu i interpretacji tak poszczególnych norm, jak i całego systemu. Całość uzupełnia niezwykle użyteczny wykaz haseł (Índice de voces), liczący 9 stron i zawierający 149 tytułów. Pozwala to na odnalezienie konkretnych tekstów niekoniecznie za pomocą daty, pod jaką figuruje dany dokument, ale także według zagadnienia, którego ów tekst dotyczy.

Publikacja zbiorów – zwłaszcza tak obszernych jak omawiany przez nas *Repertorio legislativo y jurisprudencial de Derecho eclesiástico español* – zawsze przyczynia się do upowszechnienia wiedzy oraz stanowi impuls do dalszej, naukowej refleksji. Niniejsza kompilacja, przygotowana z dużą starannością, będzie z pewnością bardzo pomocna w trakcie analizy szerokiego wachlarza zagadnień z dziedziny prawa wyznaniowego. Można podejrzewać, iż z powodu jej bogatej zawartości sięgać do niej będą nie tylko studenci, korzystający często ze zbiorów zawierających teksty o znaczeniu bardziej podstawowym, takich jak wznawiana co roku *Legislación eclesiástica* autorstwa J. Fornés, M. Blanco, B. Castillo. Omawiany przez nas zbiór adresowany jest raczej do czytelnika dobrze orientującego się w problematyce hiszpańskiego prawa wyznaniowego i konstytucyjnego, zainteresowanego analizą konkretnych, nieraz bardzo szczegółowych zagadnień.

Piotr Ryguła

Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1980-2000, oprac. P. Kasprzyk, Z. Baranowski, P. Wiśniewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, ss. 294.

Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1980-2000 ukażała się jako numer specjalny czasopisma „Prawo – Administracja – Kościół”. Przede wszystkim należy podkreślić, iż jest to jedyna bibliografia polskiej kanonistyki za ten okres. 3607 pozycji ujętych zostało według systematyki kodeksowej, uzupełnionej o zagadnienia ogólne, historię prawa kanonicznego, teologię prawa kanonicznego i filozofię prawa, kościelne prawo publiczne, kościelne prawo administracyjne, prawo kanonizacyjne, prawo katolickich Kościołów Wschodnich oraz naukę prawa kanonicznego. Uwzględniono w niej bibliografię i zestawienia, sympozja, kongresy, kolokwia, seminaria itp. Ze względu na zmianę kodyfikacji, jaka miała miejsce w 1983 r., praca podzielona została na dwie części: jedna obejmuje lata 1980-1982 (341 pozycji), druga – lata 1983-2000 (1366 pozycji). Do obu części dołączony został indeks autorów z numerami porządkowymi pozycji danego autora.

Autorzy z góry przepraszają za ewentualne niezamierzone pominięcia jakichś pozycji, jak też za błędne ich zakwalifikowanie do poszczególnych działów. Takie wątpliwości co do właściwego zakwalifikowania poszczególnych tytułów jawią się nawet po pobieżnym zapoznaniu się z recenzowaną publikacją. Dotyczy to przede wszystkim samodzielnych dzieł wydawniczych, jak i artykułów umieszczonych w dziale „Kościelne prawo publiczne”. Pewna ich część mogłaby się równie dobrze znaleźć w dziale „Małżeństwo” (dotyczy to głównie pozycji dotyczących zawarcia tzw. małżeństwa konkordato-

wego) lub też w innych działach. Autorzy przyjęli zasadę, iż jeśli treść danej pracy wykracza poza zakres zainteresowania KPK i oparta jest na regulacjach konkordatowych, to winna znaleźć się w dziale „Kościelne prawo publiczne”. Z zasadą tą można polemizować, aczkolwiek można też zgodzić się, iż jest ona do przyjęcia.

Praca – według autorów – adresowana jest przede wszystkim do studentów prawa i prawa kanonicznego oraz do pracowników naukowych wydziałów prawa i wykładowców wyższych seminariów duchownych. Niewątpliwie będzie ona przydatna także dla pracowników sądów kościelnych przy rozpatrywaniu spraw o nieważność małżeństwa, gdyż w bibliografii zamieszczono ponad 550 prac dotyczących bezpośrednio lub pośrednio kościelnego prawa małżeńskiego.

Polska bibliografia prawa kanonicznego może być także pomocna dla zajmujących się prawem wyznaniowym. Nie tylko dlatego, iż uprawianie tej nauki zmusza niejednokrotnie do uwzględnienia przepisów prawa wewnętrznego poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych (a przede wszystkim prawa kanonicznego), ale także dlatego, iż cały szereg publikacji uwzględnionych w *Polskiej bibliografii prawa kanonicznego* ma charakter interdyscyplinarny czy też porównawczy. Dotyczy to głównie tzw. *res mixtae*, czyli spraw, które z natury rzeczy interesować będą państwo i Kościół, a więc prawników świeckich i kanonistów jednocześnie.

Artur Mezglewski

SYMPOZJUM „PRAWO WYZNANIOWE W SYSTEMIE
PRAWA POLSKIEGO”
KAZIMIERZ DOLNY, 14-16 STYCZNIA 2003 R.

Kierując się potrzebą integracji środowiska oraz koniecznością wspólnego przedyskutowania zasadniczych problemów związanych z uprawianiem prawa wyznaniowego, w dniach 14-16 stycznia 2003 r. w Kazimierzu Dolnym odbyło się sympozjum nt. *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*. Sympozjum połączone było z I Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Wzięli w nim udział przedstawiciele wszystkich katedr prawa wyznaniowego w Polsce oraz wykładowcy uniwersyteccy tego przedmiotu, wykładowcy prawa wyznaniowego w wyższych seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych, kanoniści, cywiliści i politolodzy podejmujący w swoich badaniach tematykę wyznaniową. Organizatorami sympozjum byli Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL oraz Katedra Prawa Wyznaniowego KUL.

Uroczystości otwarcia sympozjum przewodniczył i słowo wstępne wygłosił JE bp prof. dr hab. Andrzej Dzięga, dziekan Wydziału PPKiA KUL. W ramach czterech sesji wygłoszono 14 referatów.

Pierwszy referat pt. *Pojęcie prawa wyznaniowego* – wygłoszony przez ks. prof. Henryka Misztala – miał z założenia charakter kluczowy dla realizacji celu wyznaczonego ramami sympozjum. Powierzenie mu takiego tematu – w danym momencie – wydawało się celowe, ponieważ istniejące na „polskim rynku” definicje prawa wyznaniowego poddawane były pewnej krytyce. Organizatorzy mieli nadzieję, iż w gronie najwybitniejszych przedstawicieli tej nauki, w toku podjętej dyskusji, wypracowana zostanie definicja prawa wyzna-

niowego – taka, która zostałaby zaakceptowana przez wszystkie czy też większość ośrodków naukowych. H. Misztal wykazał jednak, iż prawo wyznaniowe w poszczególnych krajach i epokach historycznych stanowiło i stanowi „funkcję polityki w stosunku do zjawiska religii”. Uznał on, iż jest niemożliwe określenie prawa wyznaniowego według z góry ustalonych pojęć filozoficznych czy socjologicznych. Niemożliwa zatem jest do przyjęcia jakaś uniwersalna definicja prawa wyznaniowego, albowiem „prawo wyznaniowe w różnych państwach i różnych systemach stosunku państwa do Kościoła określane jest adekwatnie do tego, jak się pojmuje wolność religijną: albo jako prawo obywatelskie dowolnie koncesjonowane przez państwo, albo jako prawo każdego, płynące z godności osoby ludzkiej”. Zakres zainteresowania prawem wyznaniowym w poszczególnych krajach jest różnoraki, zależny od faktycznie funkcjonujących norm prawnych w danym kraju. W kontekście tych rozważań należy uznać za celowe skoncentrowanie się na uchwyceniu specyfiki polskiego prawa wyznaniowego. Zdaniem H. Misztala refleksja nad polskim prawem wyznaniowym charakteryzuje się obecnie tym, iż „na normy wewnętrzne państwa o starych tradycjach demokratycznych, jednak przez wiele lat będących w okowach totalitarnych, próbujemy spojrzeć w kontekście norm prawa międzynarodowego, niejako dla kontroli zgodności z nim. Ponadto sięgamy do jego genezy, a w szczególności do norm i praktyki stosowania prawa w okresie totalitaryzmu komunistycznego w Polsce w latach 1944-1989, a to celem ukazania wielości przemian ustrojowych, jakie dokonały się w naszym kraju”.

Kolejny referent, Krzysztof Warchałowski, analizując przedmiot prawa wyznaniowego, skoncentrował się nie tyle na jego rozumieniu w znaczeniu formalnym, ile na przedmiocie podstawowym prawa wyznaniowego, jakim jest religia oraz zjawisko religijności. Owszem, istniała pokusa realizacji tego tematu w kierunku komplementarnego wyliczenia i omówienia problematyki wchodzącej w zakres badań nauki prawa wyznaniowego w Polsce. Autor jednak nie uległ jej, zakres bowiem problematyki podejmowanej przez naukę prawa wyznaniowego jest otwarty. Referent skoncentrował się zatem na określeniu stosunku państwa do zjawiska religii i religijności. Cha-

rakteryzując aktualną politykę legislacyjną państwa w stosunku do religii, zauważył, iż politykę tę kształtują ścierające się tendencje, reprezentowane przez poszczególne partie polityczne. Jedne, szanując chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodu, respektują doniosłą rolę religii zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Inne z kolei, opierając swą działalność na ideologii liberalnej lub socjaldemokratycznej, dążą do prywatyzacji religii. Współczesne polskie prawo wyznaniowe „stanowi funkcję wypadkową powyższych tendencji”.

Obrazy pierwszej sesji zakończył Paweł Borecki referatem *Geneza konstytucyjnej regulacji stosunków Państwo–Kościół – droga do art. 25 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.* Autor przedstawił proces powstawania obowiązujących konstytucyjnych norm wyznaniowych. Dokonał tego nie tylko na podstawie projektów konstytucji, jakie zgłaszane były przez poszczególne ugrupowania polityczne, lecz także uzgodnień „kularowych”, które miały niebagatelny wpływ na ostateczny kształt obowiązujących obecnie przepisów Konstytucji.

Podczas drugiej sesji skoncentrowano się na polskim modelu relacji państwo – Kościół na tle innych państw. Referat na temat polskiego modelu przedstawił Józef Krukowski. Mirosław Kosek ukazał zasady konstytucyjne niemieckiego prawa wyznaniowego, Piotr Ryguła omówił podstawowe pryncypia hiszpańskiego prawa wyznaniowego, Wiesław Bar zaś przedstawił kwestie wyznaniowe w konstytucjach państw Ameryki Łacińskiej i Karaibów.

Dwa referaty trzeciej sesji sympozjalnej dotyczyły sytuacji związków wyznaniowych w aspekcie ich równouprawnienia. Dariusz Dudek, referując problem równouprawnienia związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego – i odnosząc się do przedmiotu referatu – zwrócił m.in. uwagę, iż „we współczesnych ujęciach sfery wolności religijnej oraz relacji państwa i związków wyznaniowych na ogół nie zalicza się do samoistnych zasad konstytucyjnych”. Nie deprecjonując doniosłości tych norm zasugerował, iż normy te mogą i powinny być interpretowane jako składniki zasad ustrojowych. W kontekście tych wypowiedzi z całą pewnością należy rozważyć, czy używane w literaturze prawa wyznaniowego określenie „konstytucyjne zasady prawa wyznaniowego” jest merytorycznie poprawne.

Do zasady równouprawnienia związków wyznaniowych nawiązywał także referat Jarosława Matwiejuka pt. *Konkordat z 1993 r. a pozycja prawna Kościołów i związków wyznaniowych nierzymskokatolickich*. Zasada ta – w związku z inną zasadą konstytucyjną – nadrzędności konstytucji w systemie prawnym – stanowi podstawę do przeniesienia uprawnień, jakie uzyskał Kościół katolicki w konkordacie z 1993 r., także na inne Kościoły i związki wyznaniowe. Prelegent zreferował zagadnienie trybu, zakresu oraz możliwości prawnych i faktycznych uzyskiwania tychże uprawnień przez poszczególne związki wyznaniowe. Ponadto wskazał określone uprawnienia, jakie uzyskały nierzymskokatolickie Kościoły i związki wyznaniowe w związku z ratyfikacją konkordatu z 1993 r.

Ostatnim referatem III sesji był referat Piotra Majera pt. *Małżeństwo jako przedmiot zainteresowania Kościoła i państwa – prawo kanoniczne a małżeństwo cywilne*. Jego tematyka odbiegała od ogólnej problematyki sympozjum, jednakże podjęcie tego zagadnienia podczas obrad okazało się pożyteczne. Poglądy na temat bezpośredniej skuteczności małżeństwa kanonicznego zawieranego w formie konkordatowej w państwowym porządku prawnym Autor prezentował już wcześniej w swoich publikacjach. Przedstawienie tego punktu widzenia wobec obecnych na sali przedstawicieli różnych dziedzin prawnych zaowocowało ożywioną dyskusją, która obecnie kontynuowana jest w piśmiennictwie prawniczym.

W ramach czwartej, ostatniej sesji wygłoszone zostały 4 referaty. Z pierwszym referatem pt. *Źródła prawa wyznaniowego* wystąpił Piotr Stanisz. Przedstawił charakterystyczne cechy podsystemu źródeł prawa wyznaniowego ze szczególnym uwzględnieniem dwustronnego sposobu ich wypracowywania. Referent, stwierdzając, iż „ugruntowanie [dwustronnego] modelu tworzenia prawa stanowi niewątpliwie jeden z najistotniejszych efektów realizowanego w Polsce procesu demokracji”, zauważył jednocześnie, że „stosowana w tym zakresie praktyka nie wydaje się w pełni zgodna z całokształtem konstytucyjnych przepisów dotyczących źródeł prawa”. Kościoły i inne związki wyznaniowe czynnie uczestniczą w procesie tworzenia prawa, które ma ich dotyczyć. Część z tych umów, które zawierane są w związku z przepisem art. 25, ust. 4-5 Konstytucji, stanowi – jego

zdaniem – jedynie „konieczny etap procedury przygotowania ustawy”, nie należy natomiast zaliczać ich do odrębnych źródeł prawa obowiązującego *erga omnes*. Z kolei umowy zawierane „w wykonaniu” art. 15, ust. 3 konkordatu – a tym bardziej umowy zawierane w sytuacjach, gdy przepisy konkordatu obligują do dokonania „uzgodnień” kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski – posiadają cechy aktów normatywnych o charakterze powszechnie obowiązującym. Dzieje się tak, mimo że Konstytucja nie przewiduje aktów wykonawczych do umów międzynarodowych. P. Stanisz postulował więc, aby „praktyka ta została właściwie zharmonizowana z przepisami określającymi system źródeł prawa powszechnie obowiązującego”, np. poprzez recypowanie tychże umów do systemu prawa polskiego w trybie odpowiedniej ustawy. Postulat dopasowania praktyki z przepisami dotyczącymi źródeł prawa powszechnie obowiązującego dotyczy także umów zawieranych „zgodnie z art. 6 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki w publicznych przedszkolach i szkołach”. Art. 92, ust. 2 Konstytucji nie przewiduje bowiem „subdelegowania kompetencji do wydawania aktu wykonawczego”. Także i w tym przypadku P. Stanisz stwierdził, iż byłoby słuszne, gdyby podjęte na podstawie art. 6 w/w rozporządzenia uzgodnienia zostały promulgowane przez właściwego ministra w odrębnym rozporządzeniu.

Witold Adamczewski, referując temat pt. *Prace komisji konkordatowych*, przedstawił zagadnienia, jakimi zajmowały się powołane w 1998 r. komisje konkordatowe – kościelna i rządowa – od momentu ich powstania do chwili obecnej, a także stojące przed nimi zadania.

Z kolei Paweł Leszczyński w referacie pt. *Administracja wyznaniowa wybranych państw współczesnych* na przykładzie wybranej, ale bardzo licznej grupy współczesnych państw przedstawił modele funkcjonowania administracji wyznaniowych.

Ze sformułowania ostatniego referatu pt. *Prawo wyznaniowe w programie studiów teologicznych* wynikałoby, iż jego Autor – Leszek Adamowicz – dokona omówienia obowiązujących w tym zakresie przepisów kościelnych. Tymczasem – jak się okazuje – obowiązujące w tym względzie ramowe ustalenia programowe zawarte

w aktualnym *Ratio studiorum* są „zdecydowanie zbyt wąskie i zdradzające nieznaną zagadnienia”. W referacie tym przedstawiona została zatem gruntownie przemyślana propozycja programowa, uwzględniająca specyfikę i zapotrzebowanie studentów teologii – adeptów do kapłaństwa i świeckich.

Będąc jednym z organizatorów sympozjum, powstrzymuję się od jakichkolwiek ocen odnośnie do jego organizacji. Zwrócić jednak należy uwagę na obiektywnie wysoki poziom wygłoszonych referatów, niejednokrotnie poprzedzonych żmudnymi badaniami naukowymi. Wysoki walor naukowy przypisać należy nie tylko przygotowanym i wygłoszonym referatom, ale także niezwykle owocnym dyskusjom, w których czynny udział brali niemal wszyscy uczestnicy sympozjum.

Publikacja materiałów posympozjalnych wraz z obszernymi fragmentami dyskusji ukaże się w najbliższym czasie nakładem Wydawnictwa KUL. Należy wyrazić nadzieję, że idea tego rodzaju zjazdów katedr i wykładowców prawa wyznaniowego kontynuowana będzie w przyszłości.

Artur Mezglewski

KONFERENCJA NAUKOWA „REPRESJE KARNE WOBEC OSÓB DUCHOWNYCH I KONSEKROWANYCH W PRL W LATACH 1945-1989”

W dniu 4 kwietnia 2003 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się konferencja naukowa zorganizowana przez Katedrę Prawa Karnego nt. *Represje karne wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1945-1989*. Jej celem było przybliżenie tego okresu w historii Polski, kiedy to komuniści wciągnęli całe duchowieństwo polskie do rejestru wrogów politycznych i ideologicznych, uznając je za niebezpieczne dla nowego ustroju i poddając zaplanowanemu terrorowi. Stosowane środki i metody zależne były od doraźnych stosunków państwo–Kościół. Z uwagi na wkład Instytutu Pamięci Narodowej w poznanie najnowszej historii Polski na podkreślenie zasługuje udział w konferencji pracowników tego Instytutu z Prezesem prof. Leonem Kieresem na czele.

Otwierając konferencję, prof. dr hab. Andrzej Budzisz, prorektor KUL, wyraził nadzieję, że przyczyni się ona do wypełnienia dotąd niezapisanych kart naszej historii, które nie mogą zatrzeć się w świadomości zwłaszcza młodych ludzi, nie pamiętających okresu PRL.

Tło problematyki będącej przedmiotem rozważań uczestników konferencji zarysował wykład dra Antoniego Dudka (naczelnika Wydziału Badań Naukowych, Dokumentacji i Zbiorów Bibliotecznych IPN) pt. *Polityka PRL wobec Kościoła katolickiego*. Zdaniem mówcy, choć polityka wyznaniowa ówczesnych władz ewoluowała na przestrzeni kolejnych dekad, sama istota polityki nie ulegała zmianie. Charakteryzując kolejne etapy, podkreślił specyficzną dla władz PRL formułę dwójmyślenia: z jednej strony stosowanie represji wobec

Kościół, z drugiej zaś – propagandowe przedstawianie działań towarzyszących polityce wyznaniowej jako ściśle demokratycznych. W pierwszym okresie lat 1945-1947 nie wypowiedziano Kościołowi otwartej wojny, zerwano tylko konkordat z 1925 r. Do jesieni 1947 r. unikano zresztą otwartego konfliktu, choć już wtedy represje dotknęły księży popierających podziemie. Otwarta wojna z Kościołem została wypowiedziana na naradzie kierownictwa MBP w dniach 13-15 października 1947 r. Celem tych działań miało być zniszczenie Kościoła, bądź uczynienie go bezwolnym narzędziem w ręku państwa. Służyć temu miały przyjęte metody walki – dezintegracja, marginalizacja i wasalizacja. W latach 1953-1956, kiedy prymas Wyszyński był więziony, a represje sięgnęły zenitu, „Kościół był jak oblężona twierdza na wpuł zdobyta”. Odwilż październikowa 1956 r. przyniosła zmiany w partii. Choć spierano się wówczas co do różnych kwestii, nawet gospodarczych, nie budziły wątpliwości działania wobec Kościoła. Podtrzymano słuszność prowadzonej dotychczas polityki. W kolejnych latach, eskalując represje, władze nie powróciły jednak do metod przyjętych w czasach Bieruta – stosowania na masową skalę aresztowań duchownych czy pozbawiania biskupów ich funkcji. Nowy okres walki z Kościołem po 1959 r. cechuje laicyzacja życia publicznego, w szczególności zaś usuwanie religii ze szkół, kampania zdejmowania krzyży, nasilone ataki propagandowe, zwłaszcza w okresie Wielkiej Nowenny przed Milenium Chrztu Polski, represje podatkowe. Początek lat siedemdziesiątych przynosi normalizację stosunków na linii państwo – Kościół, co jednak nie zmienia treści polityki wyznaniowej, a jedynie sprawia, że jej forma ewoluje w stronę większej liberalności. Podobnie w latach osiemdziesiątych w obliczu narodzin „Solidarności”, wyboru papieża Polaka i jego kolejnych pielgrzymek do ojczyzny, władze jako zło konieczne traktują ustępstwa na rzecz Kościoła. Jak wskazują dokumenty końca lat osiemdziesiątych, nawet u schyłku PRL, mimo świadomości przegranej, władze nie zamierzały zmieniać swej polityki wobec Kościoła.

Kolejny referat pt. *Prawo karne jako instrument walki z Kościołem w latach 1945-1956* przedstawiła prof. dr hab. Alicja Grześkowiak (kierownik Katedry Prawa Karnego). Zwróciła w nim uwagę,

że szczególne nasilenie terroru wobec duchowieństwa polskiego miało miejsce w latach 1949-1953. W tych latach przeprowadzono najwięcej procesów karnych, mających na celu zniszczenie duchownych szczególnie opornych wobec nowej władzy. Potrzeba podporządkowania Kościoła państwu była przez cały ten czas nadrzędnym celem wszystkich procesów. Uważano, że osiągnąć to można zastraszaniem lub kompromitacją Kościoła w oczach narodu. Bezpośrednim instrumentem represji było wówczas prawo karne, które miało legitymizować terror i bezprawie władz, zwłaszcza organów bezpieczeństwa i całkowicie podporządkowanych im sądów. Prawo karne zostało więc odpowiednio dostosowane do roli, jaką miało spełnić. Wprowadzono w tym celu szereg aktów prawnych dających podstawy do surowych represji. Wystarczy wymienić dekret PKWN z dnia 23 września 1944 r. – kodeks karny Wojska Polskiego, dekret PKWN z dnia 30 października 1944 r. o ochronie państwa (wprowadzony z mocą wsteczną, obowiązywał od 15 sierpnia 1944 r.), w którym wszystkie przestępstwa zagrożone były karą śmierci, czy dekret z dnia 16 listopada 1945 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa. Jedną z najczęściej powoływanych podstaw skazywania osób duchownych i konsekrowanych w sfingowanych procesach politycznych było usiłowanie usunięcia przemocą organów władzy zwierzchniej Narodu oraz „zmiany przemocą ustroju Państwa Polskiego” (art. 86 k.k. WP). Powyższe przepisy ocenione jako zbyt łagodne zostały uchylone dekretem z dnia 13 czerwca 1946 r., określonym jako mały kodeks karny. Tu najczęstszą podstawą skazań osób duchownych było przestępstwo tzw. szeptanej propagandy, tj. rozpowszechniania fałszywych wiadomości mogących wyrządzić istotną szkodę interesom państwa, do których zaliczano treści zawarte w kazaniach i w listach pasterskich. Przy całkowicie dowolnej i upolitycznionej interpretacji znamion tego i innych przestępstw zawartych w małym k.k. sprawca mógł być skazany z jakiegokolwiek jego przepisu, zwłaszcza że był uznany za wroga klasowego. W procesach przeciwko księżom władza posługiwała się także dekretem z dnia 31 sierpnia 1944 r. o wymiarze kary dla faszystowsko-hitlerowskich zbrodniarzy winnych zabójstw i znęcania się nad ludnością cywilną i jeńcami oraz dla zdrajców Narodu Polskiego.

Ponieważ w tamtym czasie komuniści przyjmowali, że Watykan i papież byli sprzymierzeńcami Hitlera, wystarczyło to do pociągnięcia do odpowiedzialności karnej tych księży, którzy – zdaniem władzy – utrzymywali kontakty ze Stolicą Apostolską. Przykładem może być skazanie z art. 2 tego dekretu ks. bpa Czesława Kaczmarka. W strategię walki z Kościołem wpisane zostały także inne akty normatywne – dekret z dnia 22 stycznia 1946 r. o odpowiedzialności za klęskę wrześniową i faszycyzację życia kraju, ustawa o obronie pokoju z 29 grudnia 1950 r., ustawa karna dewizowa z 28 marca 1952 r. czy wymierzony wprost w osoby duchowne dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania z dnia 5 sierpnia 1949 r., w którym przepisy były tak sformułowane, by dać jak najszerszy tytuł prawny do represjonowania przede wszystkim księży. W rzeczywistości treść tych norm nie była ustalana dekretem. Decydowali o niej stosujący dekret, nawet nie tyle sędziowie, ile oficerowie śledczy UB. Oceniając rolę prawa karnego w walce z Kościołem, prof. Alicja Grześkowiak stwierdziła, że było ono zaplanowanym, z rozmysłem użytym, głównym narzędziem tej walki w latach 1944-1956. Prawo karne zostało zinstrumentalizowane, wciągnięte w rozgrywki polityczne, nie służyło ochronie wartości, ale interesów rządzących komunistów. Podkreśliła jednak, że w walce z Kościołem prawo karne lat 1944-1956 nie osiągnęło wyznaczonego mu celu. Spełniło haniebną rolę, pociągając za sobą męczeństwo tysięcy osób duchownych i konsekrowanych, jednak nie udało się – stosując je – zniszczyć Kościoła. W późniejszych etapach walki z Kościołem po 1956 r. władza także posługiwała się prawem karnym, ale już nie wprost i nie w takim jak poprzednio zakresie, lecz jako instrumentem pomocniczym wspomagającym inne działania wymierzone w Kościół.

Z kolei dr Jan Żaryn (Biuro Edukacji Publicznej IPN) w swoim referacie pt. *Działania służb bezpieczeństwa PRL przeciwko osobom duchownym i konsekrowanym* przedstawił struktury organów bezpieczeństwa wyspecjalizowane w zwalczaniu Kościoła oraz przyjęte przez nie metody walki. Do najczęściej stosowanych metod należały: aresztowania, śledztwa, nękanie wezwaniami na przesłuchania, mordy skrytobójcze (ks. Jerzy Popiełuszko), prowokacje, publiczne oskarżenia biskupów i księży w mediach celem zniesławienia ich wobec

społeczeństwa, dezintegracja, odmawianie wydania paszportów osobom duchownym czy stała inwigilacja. Ta ostatnia metoda była szczególnie rozpowszechniona od marca 1949 r., kiedy to można mówić o początku epoki personalnych teczek obserwacyjnych na księży i alumnów, wypełnianych przez cały okres PRL raportami tajnych agentów i współpracowników aparatu bezpieczeństwa. Zdaniem Autora prace o działaniach służb bezpieczeństwa wobec Kościoła dopiero się rozpoczynają i wymagają jeszcze przeprowadzenia szeregu badań archiwalnych.

Sesję przedpołudniową zakończył referat prok. Andrzeja Witkowskiego pt. *Polityka karna organów wymiaru sprawiedliwości narzędziem represji wobec osób duchownych i konsekrowanych*. Prelegent, naczelnik lubelskiego oddziału IPN, przytoczył szereg aktów oskarżenia i wyroków, jakie zapadły w sprawach przeciwko osobom duchownym. Podsumowując, z żalem stwierdził, że mimo jawnej instrumentalizacji aparatu sprawiedliwości i pojmowania niezawisłości sędziowskiej jako podporządkowanej realizacji woli klasy panującej, władze komunistyczne znalazły ludzi gotowych do pełnienia zadań prokuratorów i sędziów. Nierzadko osoby te nie miały ukończonych studiów uniwersyteckich i aplikacji, a ich znajomość prawa oparta była jedynie na kilkumiesięcznej praktyce.

Popołudniową część konferencji otworzył referat red. Tadeusza Kostewicza pt. *Wykonanie kary wobec osób duchownych i konsekrowanych w latach 1944-1956*. Niezwykłość tego wystąpienia obrazującego ówczesne warunki odbywania kary podkreśla fakt, iż jego Autor spędził w więzieniach stalinowskich ponad 9 lat. Podstawowym narzędziem oddziaływania na więźniów był terror i indoktrynacja, w której szczególną rolę odgrywał oficer polityczno-wychowawczy. Wprowadzał on na teren więzienia walkę klasową, a jedną z jej metod były tzw. godziny nienawiści wobec więźniów. Duchowni odbywający kary, zaliczani byli do tzw. grupy A – zacieklej wrogów ustroju, więźniów najgorzej traktowanych, bez możliwości warunkowego zwolnienia czy uzyskania przerwy w odbywaniu kary. Mimo nieludzkich warunków wielu księży tworzyło w więzieniach tajne duszpasterstwa – przemycało komunikanty, odprawiało msze św., udzielało sakramentów św.

Kolejny referent, mgr Jacek Żurek (Biuro Edukacji Publicznej IPN), przybliżył pozaprawne środki represji karnych i pozasądowe egzekucje księży. Autor wyróżnił trzy główne przyczyny egzekucji księży – ustalenia polityczne, ich udział w walce o niepodległość ojczyzny, śmiałość duszpasterską. Tę ostatnią można uznać za najczęstszą przyczynę eliminacji, co potwierdził mówca, podając konkretne postaci księży, którzy nie wahali się mówić komunistom „prawdę w oczy” i za swoją odwagę zapłacili życiem.

Ksiądz profesor Andrzej Dziega (dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL) przedstawił referat pt. *Represje karne w PRL wobec osób duchownych i konsekrowanych pracowników KUL*. Zdaniem mówcy represje wobec pracowników KUL postrzegać należy jedynie jako element restrykcyjnej polityki władz wobec Kościoła w Polsce w ogóle. Trudno także wprowadzić rozróżnienie między represjami wobec duchownych a represjami wobec świeckich pracowników, gdyż podstawa ich i metody były jednakie – uniemożliwianie wyjazdów zagranicznych, odmowy zatwierdzenia habilitacji czy profesury, aż po aresztowania i skazania w procesach (przykład ks. prof. Antoniego Słomkowskiego, pierwszego powojennego rektora, aresztowanego 1 kwietnia 1952 r. pod zarzutem handlu dewizami, pozbawionego profesury i skazanego na 3 lata pozbawienia wolności). Wszystkich pracowników dotyczyły także utrudnienia w funkcjonowaniu Uniwersytetu – likwidacja Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, częste kontrole NIK, wykazujące rzekome nadużycia gospodarcze, naciski w sprawach zatrudnienia konkretnych osób, próby wprowadzenia na teren Uniwersytetu organizacji partyjnych, restrykcje majątkowe i blokowanie jego rozbudowy. Kończąc swoje wystąpienie, ks. bp A. Dziega podkreślił rozagę władz KUL, które włożyły wiele wysiłku, by nie sprowokować komunistów i wśród szykan potrafiły uchronić KUL przed całkowitym zamknięciem, aby mógł przetrwać ten trudny okres dla dobra Kościoła i Narodu.

Konferencję zakończył wykład ks. dra Antoniego Ponińskiego (Wydział Teologii KUL) pt. *Represje wobec duchowieństwa i siostr zakonnych w diecezji wrocławskiej w latach 1945-1956*. Choć autor zastrzegł, że nie posuwa się do porównań z innymi diecezjami, należy

przypuszczać, że sytuacja Kościoła w diecezji wrocławskiej – pod względem założeń i realizacji polityki wyznaniowej władz komunistycznych – nie odbiegała od sytuacji w innych częściach Polski. Także tutaj początkowo władze prowadziły grę polityczną na użytek opinii publicznej, zdobywając się nawet na wielkoduszne gesty, jak chociażby zwrot w lutym 1945 r. zajętej katedry wrocławskiej. W rzeczywistości jednak od początku budowały cały zestaw przesłanek uzasadniających konieczność walki z duchowieństwem, szczególnie z tymi księżmi, których przedwojenna aktywność duszpastersko-społeczna miała – zdaniem organów bezpieczeństwa – charakter antykomunistyczny. Od pierwszych chwil władze stosowały system inwigilacji niektórych grup społecznych, m.in. ludzi Kościoła, zbierając o nich wszystko, co z czasem mogło przydać się w wymyślaniu i stosowaniu wobec nich represji. Już w grudniu 1945 r. na naradzie PPR we Wrocławku padło zdanie: „partia tolerować kleru nie będzie”, a wkrótce słowa te zaczęły się spełniać dosłownie. Między 1945 a 1956 r. 14 księży związanych z diecezją i 7 siostr ze Zgromadzenia „Wspólna Praca” zostało aresztowanych i skazanych na kary więzienia.

Podsumowując obrady, prof. Alicja Grześkowiak wyraziła wdzięczność wszystkim, którzy swoją pracą przyczyniają się do wypełniania białych kart naszej historii oraz w imieniu organizatorów wyraziła pragnienie, by ta konferencja stała się hołdem złożonym wszystkim księżom i osobom konsekrowanym – ofiarom totalitarnego reżimu komunistycznego.

Marta Ordon

IV MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA
„RELIGIA I WOLNOŚĆ RELIGIJNA
W PAŃSTWACH EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ
W PERSPEKTYWIE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ”

W dniach 1-2 września 2003 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się IV Międzynarodowa Konferencja z cyklu *Kultura i prawo*, zatytułowana *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*. Zorganizowana została pod patronatem Prymasa Polski przez Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego KUL, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik in Trewirze, Gesellschaft für Religion und Religionsfreiheit in der EU w Bischofsgrün i Stowarzyszenie Kanonistów Polskich z okazji 10. rocznicy podpisania konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską. Otwierając konferencję, ks. prof. Józef Krukowski, przewodniczący Komitetu Organizacyjnego, stwierdził, że głównym celem konferencji jest poznanie prawdy i pogłębienie wiedzy na temat regulacji prawnych dotyczących stosunków między państwem a religią. Następnie abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, przypomniał drogę do nawiązania stałych stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską i Polską, co nastąpiło w dniu 17 lipca 1989 r. i w dalszej kolejności stworzyło warunki do opracowania i podpisania w dniu 28 lipca 1993 r. umowy konkordatowej. Zauważył, że Polska była pierwszym spośród państw postkomunistycznych, które zawarły konkordat; tym samym stał się on niejako tekstem modelowym dla późniejszych umów zawieranych z krajami byłego „bloku radzieckiego”. Słowa powitania do uczestników kon-

ferencji skierowali także dr Otto Theisen, b. Minister Sprawiedliwości RFN, prof. Zbigniew Cieślak, prorektor UKSW, oraz ks. prof. Andrzej Szostek, rektor KUL, który podkreślił, że mimo przemian, jakie dokonały się w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, wciąż martwią istniejące – trwalsze niż można się było spodziewać – relikty przeszłości, rodzące obawy, iż wejście do Unii przyczyni się do rozwoju materializmu i zaniku religijności. Stąd podjęcie refleksji nad wolnością religijną uznał za nader ważne i pilne. Życzył także, by rozważania uczestników konferencji włączyły się w trud budowania nowej zjednoczonej Europy. Z kolei abp Józef Życiński, Wielki Kanclerz KUL, metropolita lubelski, nawiązał do adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* z dnia 28 czerwca 2003 r. i stwierdził, że troska o człowieka i wartości ludzkie winna stać się czymś fundamentalnym dla poszukiwania najgłębszych podstaw tworzonych prawa europejskiego. Braterskie pozdrowienie do uczestników konferencji skierował także w swoim liście kard. Józef Glemp, Prymas Polski.

Pierwszą sesję obrad rozpoczęło wystąpienie dr Hanny Suchockiej, Ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej, pt. *Rola konkordatu w procesie normalizacji stosunków między państwem a Kościołem w Europie Środkowo-Wschodniej*. Była Premier Rządu RP w okresie prowadzenia negocjacji i podpisania polskiego konkordatu przypomniawszy okoliczności, jakie towarzyszyły zawarciu umowy oraz jej podstawowe założenia. Podkreśliła, że choć proces ratyfikacji trwał blisko pięć lat (nastąpiła ona 23 lutego 1998 r.), dziś – z perspektywy 10 lat od jej podpisania – można stwierdzić, że wyrażane przez przeciwników umowy konkordatowej obawy nie sprawdziły się. Świadczą o tym również wypowiedzi wielu krytyków z przeszłości, a długi okres ratyfikacji posłużył lepszemu zrozumieniu i uświadomieniu społeczeństwu przyjętych w konkordacie rozstrzygnięć.

Dalsza, zasadnicza część obrad konferencji poświęcona została problematyce stosunku państwa do religii w Europie Środkowo-Wschodniej na etapie transformacji ustrojowych, wiodących od totalitarnego komunizmu do demokracji liberalnej, związanych jednocześnie z integracją Europy pod względem ekonomicznym, politycznym i prawnym. Procesy te obejmują także zmiany w dziedzinie po-

lityki państw wobec religii. Sytuację religijną i problematykę wolności religijnej w poszczególnych państwach kolejno przedstawili: w Republice Federalnej Niemiec – prof. Gerhard Robbers z Uniwersytetu w Trewirze, w Republice Węgierskiej – prof. Balázs Schanda z Katolickiego Uniwersytetu Pétera Pázmányego w Budapeszcie, w Polsce – ks. prof. Józef Krukowski (KUL/UKSW), na Ukrainie – bp prof. Sofron Mudryj, rektor Akademii Iwanofrankowskiej, w Republice Czeskiej – ks. prof. Jiří Tretera z Uniwersytetu Karola w Pradze, w Republice Słowackiej – ks. Pavlo Repko (Preszów), w Republice Białoruskiej – bp dr Antoni Dziamianko, sekretarz Konferencji Biskupów Katolickich Białorusi (Grodno), w Republice Litewskiej – ks. prof. Vytautas S. Vaičiūnas, dziekan Fakultetu Teologicznego Uniwersytetu w Kownie, w Republice Słowenii – Alojz Peterle, b. premier Rządu Republiki Słowenii. Wystąpienia mówców nasuwają stwierdzenie, że generalnie wspólny jest kierunek przemian, zapoczątkowanych w Polsce, a następnie dokonujących się we wschodnich Niemczech w procesie zjednoczenia z Republiką Federalną Niemiec i w pozostałych państwach Europy Środkowo-Wschodniej. Jest to przechodzenie od modelu państwa ateistycznego, opartego na założeniach ideologii komunistycznej, do modelu demokratycznego państwa świeckiego, które każdemu człowiekowi gwarantuje wolność sumienia i religii w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Natomiast zachodzące różnice są rezultatem charakterystycznych dla każdego z tych państw tradycji kulturowych, dynamiki życia religijnego, ale w dużej mierze także układu sił politycznych i ideologicznych. W ślad za Polską umowy konkordatowe ze Stolicą Apostolską zawarły rządy Węgier, Słowacji i Litwy oraz nowe landy RFN. Nie mają jeszcze takich umów Ukraina i Białoruś, natomiast w Czechach i Słowenii zawarte układy nie zostały dotychczas ratyfikowane.

Ostatnia sesja konferencji poświęcona została obecności religii w procesie integracji państw i narodów Europy Zachodniej i Wschodniej. Referat pt. *Unia Europejska wobec kościołów* wygłosił dr Michael Weninger, doradca przewodniczącego Komisji Europejskiej. Prelegent przypomniał proces tworzenia zjednoczonej Europy, przybliżył najważniejsze przepisy prawa europejskiego dotyczące pozycji Kościołów i prawa do wolności religijnej, w szczególności Deklarację

nr 11 do Traktatu Amsterdamskiego i art. 10 Karty Praw Podstawowych, podkreślił obecność Kościoła przy instytucjach europejskich w tym istnienie Nuncjatury Apostolskiej i Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), a następnie przedstawił przepisy projektu traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej. Zdaniem mówcy ważniejsze jest to, że w tekście projektu zakotwiczone zostały wartości chrześcijańskie, za które uznał gwarancje nienaruszalności godności człowieka z art. II – 1, niż brak imienia Boga w preambule. Z kolei ks. prof. Józef Krukowski w swoim referacie *Stanowisko Kościoła wobec projektu traktatu konstytucyjnego UE* podkreślił, że generalnie Stolica Apostolska i episkopaty krajowe odnoszą się z aprobatą do idei zjednoczenia Europy na zasadach demokracji, poszanowania równości i solidarności oraz pluralizmu religijnego i światopoglądowego, ale wobec unijnej polityki legislacyjnej względem religii stawiają pewne postulaty i zastrzeżenia. Dotyczą one uznania religii jako jednego z istotnych źródeł uniwersalnych wartości ludzkich, umieszczenia *invocatio Dei* w tekście przyszłej konstytucji, a także uznania chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Zwrócił uwagę, że w pracach II Konwentu Europejskiego nastąpiła zmiana stanowiska w sprawie poszanowania wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym, w efekcie której przyjęto zasadę, iż UE respektuje i nie narusza statusu prawnego Kościołów i wspólnot religijnych w państwach członkowskich, a uznając ich tożsamość i specyficzny wkład, będzie utrzymywać z nimi otwarty, szczerzy i regularny dialog. Jeżeli zatem traktat konstytucyjny zostanie przyjęty w takiej wersji, to z chwilą gdy Polska stanie się członkiem Unii Europejskiej, ta respektować będzie status prawny Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych zgodnie z zasadami określonymi w Konstytucji RP z 1997 r. i w konkordacie z 1993 r. Ponadto Unia będzie zdolna zawierać umowy dwustronne, w tym także ze Stolicą Apostolską. Kończąc swoje wystąpienie, ks. prof. Krukowski stwierdził, że postulaty zgłaszane przez Kościół katolicki pod adresem autorów przyszłej konstytucji UE są stopniowo realizowane w drodze przezwyciężania modelu radykalnej świeckości. Wyraził też nadzieję, że w dalszych pracach nad projektem traktatu zostanie uwzględniony także postulat wpisania odniesienia do Boga oraz dziedzictwa chrześcijańskiego Europy.

Zamykając obrady IV Międzynarodowej Konferencji *Kultura i prawo*, bp prof. Andrzej Dzięga, dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, zauważył, że wpisuje się ona w proces wielkiej edukacji politycznej współczesnej Europy, kształtującej jedność myślenia i działania. Jednocześnie wyraził niepokój, jaki – jego zdaniem – rodzi opór polityków przed wpływem Kościoła na prace przygotowawcze traktatu konstytucyjnego UE, opór niezrozumiały i nieuzasadniony, jeśli uświadomić sobie, że właśnie w nurcie chrześcijańskim już trwa proces głębokiej integracji europejskiej.

Marta Ordon

NOTY O AUTORACH

- ANDRZEJCZUK ROBERT – dr, adiunkt w Katedrze Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- BROŃSKI WŁODZIMIERZ, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Homiletyki na Wydziale Teologii KUL.
- ĆWIKŁA LESZEK – dr, adiunkt w Katedrze Historii Państwa i Prawa na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- DZIOBEK-ROMAŃSKI JACEK – dr, adiunkt w Katedrze Nauki Administracji na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- FALLON GERALD P. – dyrektor Szkoły Katolickiej pw. św. Edwarda, Nipigon (Ontario – Kanada).
- JANIGA WALDEMAR, ks. – dr, doradca metodyczny i wizytator w Podkarpackim Ośrodku Doskonalenia Zawodowego Nauczycieli w Rzeszowie Oddział Krosno.
- JĘDREJEK GRZEGORZ – dr, asystent w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- MATWIEJUK JAROSŁAW – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego ChAT, adiunkt w Zakładzie Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa UwB.
- MEZGLEWSKI ARTUR, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- MISZTAL HENRYK, ks. – prof. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- ORDON MARTA – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

RYGUŁA PIOTR, ks. – dr, obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach.

STANISŁAWSKI TADEUSZ, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Nauki Administracji na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

STANISZ PIOTR, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

SZYMAŃSKI TADEUSZ – mgr, adwokat, Prezes Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich.

TYMOSZ STANISŁAW, ks. – dr hab., adiunkt w Katedrze Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

ZAKRZEWSKI PIOTR – dr, asystent w I Katedrze Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

ZARZYCKI ZDZISŁAW – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kościelnego i Wyznaniowego UJ, wykładowca w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego.

SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji	5
-----------------------------	---

ARTYKUŁY

JAROSŁAW MATWIEJUK	
Pozycja prawna organizacji i stowarzyszeń religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej	7
JACEK DZIOBEK-ROMAŃSKI	
Uznanie niechrześcijańskich związków religijnych o ustawowo uregulowanej sytuacji w latach 1919-1989	31
PIOTR ZAKRZEWSKI	
Konceptje stosunków majątkowych w prawie polskim	49
LESZEK ĆWIKŁA	
Ingerencja cara rosyjskiego Piotra I (1682-1725) w sprawy wyznaniowe Rzeczypospolitej	73
PIOTR RYGUŁA	
W kierunku jedności polityczno-religijnej. Wybrane zagadnienia z historii Kościoła i państwa na Półwyspie Iberyjskim od III do XV w.	91
WALDEMAR JANIGA	
Awans zawodowy katechety. Postępowanie kwalifikacyjne na stopień nauczyciela dyplomowanego	123
ROBERT ANDRZEJCZUK	
Ochrona powietrza na tle przepisów prawa ochrony środowiska . . .	143
GERALD P. FALLON, WŁODZIMIERZ BRONSKI	
Roman Catholic Education of the Schools in Canada	153

POLEMIKI

GRZEGORZ JĘDREJEK, TADEUSZ SZYMAŃSKI

- Proces cywilny o ochronę dóbr osobistych z powództwa
ks. Zdzisława Peszkowskiego przeciwko dziennikowi „Trybuna” . . . 161
- TADEUSZ STANISŁAWSKI

Podatek kościelny czy darowizna na utrzymanie Kościoła? 175

RECENZJE

- Wiesław Bar, *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa
wyznaniowego*, Lublin: Wydawnictwo Poliphymnia 2003, ss. 280
(ks. Henryk Misztal) 183
- Ryszard Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*,
Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2000,
ss. 164 (Zdzisław Zarzycki) 191
- Wojciech Góralski, Ginter Dzierżon, *Niezdolność konsensualna
do zawarcia małżeństwa kanonicznego. Kan. 1095, nn. 1-3 KPK*,
Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana
Wyszyńskiego 2001, ss. 468 (ks. Stanisław Tymosz) 197
- Repertorio legislativo y jurisprudencial de Derecho eclesiástico español*,
Andrés-Corsino Álvarez Cortina, María José Villa Robledo,
Pamplona 1998, ss. 895 (Piotr Ryguła) 201
- Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1980-2000*,
oprac. P. Kasprzyk, Z. Baranowski, P. Wiśniewski, Lublin:
Wydawnictwo KUL 2003, ss. 294 (Artur Mezglewski) 207

SPRAWOZDANIA

- Symposium „Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego”,
Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003 r. (Artur Mezglewski) 209
- Konferencja naukowa „Represje karne wobec osób duchownych
i konsekrowanych w PRL w latach 1945-1989” (Marta Ordon) 215
- IV Międzynarodowa Konferencja „Religia i wolność religijna w państwach
Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji
europejskiej” (Marta Ordon) 223
- Noty o autorach 229

WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W „STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO”

Tom I

- 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 II

- 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;
- RADOŚLAW 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 III

- 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 IV

- HENRYK MISZTAL, Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim;
ARTUR MEZGLEWSKI, Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 1959-1963;
KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI, Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932-1997;
WIESŁAW BAR, Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka;
MARTA ORDON, Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej – zarys problemu;
BEATA RATAJCZAK, Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach leczniczych w okresie Polski Ludowej;
MIROSŁAW SITARZ, PIOTR WIŚNIEWSKI, Wybór Biskupa Rzymu;
JACEK ŁAPIŃSKI, Etyczne podstawy prawnej ochrony zwierząt;
WALDEMAR JANIGA, Ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa;
ANNA TUREK, JAN TUREK, Potrzebne zmiany kodeksu rodzinnego i opiekuńczego;
PIOTR KASPRZYK, MICHAŁ WASIAK, Terminy prekluzyjne na gruncie kodeksu rodzinnego i opiekuńczego;
GRZEGORZ JĘDREJEK, Ustawowy ustrój majątkowy małżonków (rys historyczny – stan *de lege lata* – postulaty *de lege ferenda*);
ROBERT ANDRZEJCZUK, Ewolucja treści praw człowieka.

Tom V

- 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;
MIROSŁAW 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.