STUDIA
Z PRAWA WYZNANIOWEGO

4

Pod redakcją
Artura Mezglewskiego
Piotra Stanisza
Krzysztofa Warchałowskiego

opracowano w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL

LUBLIN 2002

Recenzja naukowa:
Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski

Opracowanie graficzne okładki:
Dariusz Pawłowski

Korekta:
Ewa Rabińska

Redakcja techniczna:
Leokadia Wilk

ISBN 83-7300-129-8

© Copyright Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002

WYDAWNICTWO DIECEZJALNE W SANDOMIERZU

Drukarnia Diecezjalna, 27-600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 4,
tel. (0-15) 832 31 92; fax 832 77 87. Zam. 14/2002.
e-mail: marketing@wds.pl www.wds.pl

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Henryk Misztal
Lublin

Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim

Uniwersytet, jako uczelnia wyższa, od czasów średniowiecza był traktowany personalistycznie jako wspólnota studentów i nauczycieli (*universitas scholarum et magistrorum*), gdzie nie tylko dążono do poznania prawdy, ale także kształtowano określony system wartości. W XIX wieku powstały nowe koncepcje uniwersytetu: niemiecka, angielska, amerykańska i francuska, które doprowadziły do coraz węższych specjalizacji rezygnujących z szerszego kontekstu dla zdobywanej wiedzy, zwłaszcza z odniesień filozoficznych i etycznych. Zaistniała wielka przepaść między obrazem świata wypracowanym przez nauki matematyczno-przyrodnicze a obrazem świata wytworzonym przez kulturę humanistyczną. Tymczasem według słów Jana Lochmana wypowiedzianych w 1459 r. przy otwarciu uniwersytetu w Bazylei, uniwersytet, aby przynosił społeczności pożytek, a nie szkodę, nie może się zadowolić kształceniem zawodowców, ale winien stać się wspólnotą ludzi poszukujących sensu życia; winien stać się *officina humanitatis* – "warsztatem człowieczeństwa". Taka wizja uniwersytetu wydaje się bliska koncepcji uniwersytetu katolickiego[1].

Uniwersytety katolickie od średniowiecza w całej Europie spełniały rolę kulturową i edukacyjną w ramach ewangelizacyjnej misji Kościoła. Wiara poszukująca rozumowego wyjaśnienia (*fides quaerens intellectum*) stanowiła dewizę i sens istnienia uniwersytetów katolickich. Wniosły one, występując w różnych historycznie ty-

[1] S. Wielgus, *Model uniwersytetu dziś,* w: *Bogu i ojczyźnie, uniwersyteckie przemówienia i listy 1996-1998,* Lublin, 1999, s. 11-16.

pach, znaczący wkład w rozwój nauki i oświaty. W historii uniwersytetów katolickich rozróżnia się ich różne typy. Najpierw funkcjonowały uniwersytety średniowieczne erygowane przez papieży i pozostające w ścisłej łączności z hierarchią, broniące swojej wolności przed ingerencją fundatorów (u nas Uniwersytet Jagielloński – 1364, 1397 i Akademia Zamojska – 1594). Następnie w wyniku reakcji Kościoła na wolę władców posiadania własnych uniwersytetów powstały klasyczne katolickie uniwersytety humanistyczne (u nas akademie jezuickie, jak Akademia Wileńska – 1579, Lwowska – 1661, w Połocku – 1812). Wreszcie katolickie uniwersytety typu oświeceniowego, zwane józefińskimi, powstały z reakcji na ateistyczny program uniwersytetów świeckich[2].

Wśród wielu rozwiązań zawartych w doktrynie Kościoła i kanonistyce w odniesieniu do uniwersytetów katolickich prawo wyznaniowe interesuje się m. in. zagadnieniem wolności tychże uniwersytetów i wolności w uniwersytetach[3]. Z racji szkicowego charakteru tych rozważań ograniczymy się do przeprowadzenia konfrontacji nauki Kościoła w tym przedmiocie z rozwiązaniami prawa włoskiego i polskiego oraz do analizy recepcji tych norm w odniesieniu do statutów Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie.

1. Wolność uniwersytetu katolickiego w nauce Kościoła

Sobór Watykański II w *Deklaracji o wolności religijnej* zwrócił uwagę na powiązanie godności osobistej człowieka z jego prawem i obowiązkiem dążenia do prawdy (n. 2), do wolności zakładania

[2] Zob. S. Kunowski, *Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty,* "Zeszyty Naukowe KUL" 11(1968) nr 3-4, s. 33-50.

[3] Włoskie określenie *la libertà della scuola e nella scuola,* dobrze oddaje istotę problemu. We Włoszech wiele zrobiono w sprawie reformy systemu szkolnictwa wyższego, w tym uniwersytetów tzw. wolnych. Istnieje też bogate orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego Włoch. Zob. S. Domianello, *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte Costituzionale in materia ecclesiastica (1987-1998),* Milano – Dott. A. Giuffré Editotre 1999, i szeroka literatura prawa wyznaniowego. Zob. pozycje powołane przez A. Mantineo, *Le università cattoliche nel diritto della Chiesa e dello stato,* Milano – Dott. A. Giuffré Editore 1995. W Polsce zob. H. Misztal, *Wizja KUL Kardynała Stefana Wyszyńskiego,* "Zeszyty Naukowe KUL" 38(1995) nr 1-2, s. 89-107.

stowarzyszeń w celach dobroczynnych, wychowawczych, kulturalnych i społecznych, w tym uniwersytetów katolickich (n. 4). Natomiast w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* zwrócił uwagę na autonomię uniwersytetów katolickich w dziedzinie badań naukowych, czyli wolność w wyborze metod badania[4]. Swoboda badań według *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* nie może jednak prowadzić do sprzeczności z prawdami wiary[5]. Granicą autonomii jest błąd lub niewłaściwa metoda, lub też zasady moralne zabraniające niedopuszczalnych doświadczeń na człowieku, na płodach ludzkich. Takie konflikty mogą powstać pomiędzy naukami przyrodniczymi i humanistycznymi a prawdami wiary, jeśli one wchodzą na teren wiary lub naruszają elementy światopoglądu[6]. Kościół uznaje, "że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować". Tak rozumianej "autonomii należy się domagać". Dlatego też badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, "jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga"[7].

Dzisiaj w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej (migracji ludności, przemieszczania się na tereny chrześcijańskie kultur obcych), doktryna Kościoła w zakresie wychowania została przystosowana do wyzwań współczesności i przybliżenia jej ludziom wszystkich ras, kultur i wyznań, żyjących w różnych systemach politycznych i ekonomicznych. Ta przemiana w Kościele została ułatwiona poprzez unormowania aktów prawa międzynarodowego,

---

[4] Kościół dba o to, "aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągnąć głębsze ich zrozumienie i aby po rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można głębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy" (n. 10).

[5] Zob. n. 36.

[6] A. L. Szafrański, *Koncepcja uniwersytetu katolickiego,* w: *KUL. Wybrane zagadnienia z dziejów uczelni,* Lublin 1992, s. 32.

[7] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym,* n. 36.

które podejmują tę problematykę, i poprzez powstanie międzynarodowych struktur, które przyjęły zasady wolności wychowania, wolności religii, rasy, kultury i wykluczyły wszelkie formy dyskryminacji[8].

W oparciu o naukę Soboru Papież Jan Paweł II w dniu 15 kwietnia 1979 r. wydał Konstytucję Apostolską *Sapientia Christiana*, odnoszącą się do uniwersytetów i fakultetów kościelnych[9], a KPK z 25 stycznia 1983 r. uregulował te zagadnienia w kan. 815-821. Natomiast w kan. 807-814 KPK określone zostały prawa odnoszące się do uniwersytetów katolickich i innych instytutów studiów wyższych. Z kolei dnia 15 sierpnia 1990 r. Papież wydał Konstytucję *Ex corde Ecclesiae* w odniesieniu do uniwersytetów katolickich, która jest dla nich punktem odniesienia i swoistą *magna charta*[10].

1.1. Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego

KPK, w kan. 807, potwierdza prawo Kościoła do zakładania uniwersytetów katolickich i kierowania nimi oraz określa jednocześnie ich cele. Ich działalność winna być podporządkowana "pogłębieniu kultury ludzi", "pełniejszemu rozwojowi osoby ludzkiej", a także "wypełnieniu posługi nauczania". Zadanie nauczania w Kościele uniwersalnym (III tytuł księgi III KPK) należy do Papieża i Kolegium Biskupów. Kwestia ta jednak nie jest jasna, jeżeli chodzi o Kościół partykularny. Stolica Apostolska przekazuje w tym przedmiocie uprawnienia Konferencjom Biskupów. KPK nie porusza jednak problemu kompetencji władz uniwersyteckich, ani nic nie mówi na temat ich kontaktów z władzami cywilnymi. W kan. 807 jest mowa o prawie zakładania uniwersytetów katolickich przez władzę kościelną, ale brak określenia zakresu tej władzy. Nie ma również precyzyjnych uregulowań, jeśli chodzi o władzę powoływania profesorów oraz pozbawiania ich funkcji w wypadku braku "odpowiednich kwalifikacji naukowych i pedagogicznych", czy mankamentów dotyczących wymaganej "nieskazitelności wiary i dobrych obyczajów". Lepiej określone są kompetencje Konferencji

[8] A. Mantineo, *dz. cyt.,* s. 11, nota 15.
[9] AAS 71(1979) 469-499.
[10] AAS 82(1990) 1475-1509 (dalej: Konstytucja).

Biskupów do "czuwania", aby na uniwersytetach katolickich przestrzegano "zasad doktryny chrześcijańskiej" (kan. 810 § 2).

Zagadnienie wolności na uniwersytetach katolickich jest bardzo skomplikowane i dotyka szerszego zagadnienia wolności sumienia opartego na godności osoby ludzkiej. Na uniwersytecie katolickim mamy do czynienia z opieką i kontrolą doktryny katolickiej i nauczających na tych uniwersytetach. Dyspozycja kan. 810 § 1 o "nieskazitelności wiary i obyczajów" nauczających, przywołana następnie przez kan. 818, daje władzy kościelnej, zgodnie ze statutami, obowiązek czuwania przy ich nominacji czy odwołaniu z *munus docendi*. W Soborowym *Schemacie księgi III* była tylko mowa o "czuwaniu", a nie "odwoływaniu". Jednak KPK wrócił do "odwoływania", przepisując w kan. 810 § 1, iż winno się ono odbywać "z zachowaniem sposobu określonego w statutach", czyli winna być zachowana odpowiednia procedura i prawo do obrony[11].

Według kan. 833, 7° wobec wielkiego kanclerza lub ordynariusza miejsca przed objęciem urzędu winni złożyć wyznanie wiary: rektorzy, profesorowie uniwersytetu katolickiego i kościelnego oraz inni profesorowie *qui disciplinas ad fidem vel mores pertinentes in quibusvis universitatibus tradunt.* Przez "innych profesorów" należy rozumieć nauczających "wiary i moralności" na innych uniwersytetach czy to państwowych, czy uczelniach prywatnych. Pozornie wydaje się to sprzeczne z zasadą wolności sumienia i kan. 218, gwarantującym wykładającym teologię "słuszną wolność". Trzeba jednak pamiętać, że wykładający teologię do jej nauczania winni posiadać misję kanoniczną ze strony władzy kościelnej. Teologowie wykładający na uniwersytetach katolickich, z uwagi na upoważnienie otrzymane od Kościoła, działają "w imieniu Kościoła" i przyjmują świadomie ten obowiązek reprezentowania Kościoła w społeczności uniwersyteckiej[12].

KPK daje duże pole do działania, jeśli chodzi o kompetencje Konferencji Episkopatu: może ona wydać normy ogólne, dotyczące całego wychowania i kształcenia katolickiego. Natomiast biskup diecezjalny ma za zadanie organizować i czuwać nad wychowaniem kato-

[11] A. Mantineo, *dz. cyt.,* s. 30-33.
[12] Tamże, s. 34-36.

lickim w szkole (kan. 804). W przypadku Konferencji Episkopatu chodzi o kompetencję prawotwórczą, a nie tylko administracyjną. Wynika to z treści kan. 804, 809 i 810. Naturalnie tam, gdzie są zawarte konkordaty, winny funkcjonować normy bilateralne[13].

1.2. Postanowienia Konstytucji Ex corde Ecclesiae

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla, że Kościół chce wziąć pod uwagę wszelkiego rodzaju "problemy" ludzkie i doprowadzić do dialogu miedzy wiarą i wiedzą, a najlepszym miejscem do realizacji tego zadania jest uniwersytet[14]. Nauczanie Jana Pawła II istotnie zawiera wiele elementów pozwalających lepiej określić rolę uniwersytetów katolickich. Personalistyczna wizja człowieka znajduje właśnie swoją promocję w uniwersytetach. Konstytucja Apostolska Jana Pawła II *Ex corde Ecclesiae* nie tylko zawiera wiele nowości w stosunku do uregulowań KPK, ale także pozwala postawić liczne pytania odnośnie do tych unormowań[15].

Zaraz na początku należy powiedzieć, że Konstytucja dużo jaśniej, aniżeli KPK, określa wszystkie kompetencje odnośnie do erekcji i funkcjonowania uniwersytetów katolickich. Kluczowe słowa tej konstytucji w interesującej nas kwestii brzmią: "Nie rezygnując bynajmniej ze zdobywania pożytecznej wiedzy, uniwersytet katolicki wyróżnia się wolnością poszukiwania całej prawdy o naturze, o człowieku i o Bogu. W naszej epoce istnieje bowiem pilna potrzeba takiej właśnie bezinteresownej służby, polegającej na głoszeniu sensu prawdy, tej fundamentalnej wartości, bez której nie

---

[13] Konferencje Episkopatów takich krajów, jak: Ekwador, Meksyk, Panama, Salwador, korzystając z przyznanych im kompetencji, wydały normy dotyczące nauczania katolickiego, w tym roli uniwersytetów katolickich. Wykaz tych norm zob. A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 37-38. A. Mantineo omawia także niektóre propozycje Konferencji Episkopatu Italii, antycypujące wydanie Konstytucji Apostolskiej *Ex corde Ecclesiae*, tamże, s. 39-41. W Polsce regulacje specjalne zawierają: Konkordat z 1993 r. i Statuty II Polskiego Synodu Plenarnego z 2000 r.

[14] Konstytucja *Ex corde Ecclesiae, Wstęp,* nn. 6, 15, 17. Zob. też.: Giovanni Paolo II, *Allocuzione al Congresso Internazionale sulle università cattoliche,* AAS 11(1989) 1218; *Discorso ai Cardinali, 10 XI 1979,* w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* vol. II/2 1979 s. 1096; *Discorso al'Unesco,* Parigi 2 VI 1980, AAS 72(1980) 735-752.

[15] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 43.

może istnieć wolność, sprawiedliwość i godność człowieka. W duchu swoistego uniwersalnego humanizmu, uniwersytet katolicki oddaje się całkowicie zgłębianiu wszystkich aspektów prawdy w ich istotowej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg"[16].

Konstytucja, jak się wydaje, nie przywiązuje już tak wielkiej wagi, jak to było w przeszłości, tylko do erekcji jako takiej i powiązania uniwersytetów katolickich z władzą kościelną, ale raczej zwraca uwagę na przydatność i efektywność uniwersytetów katolickich w służbie kulturze i duszpasterstwu. Właśnie Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Gravissimum educationis* wymaga obecności "w formie instytucjonalnej chrześcijaństwa we współczesnym świecie" (n. 10) i taką rolę winny odegrać uniwersytety katolickie[17]. To właśnie wskazuje, że "uniwersytet katolicki, wypełniając zadania wspólne wszystkim uniwersytetom – to jest prowadząc nauczanie, badania naukowe oraz działalność usługową – ma zarazem instytucjonalny obowiązek odwoływać się w swej pracy do inspiracji i światła orędzia chrześcijańskiego. W uniwersytecie katolickim zatem katolickie ideały, postawy i zasady przenikają i wypełniają różne formy działalności akademickiej, stosownie do ich natury i właściwej im autonomii, jednym słowem uniwersytet, który jest jednocześnie katolicki, winien być wspólnotą ludzi nauki, przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiej wiedzy, a zarazem instytucją akademicką, w której katolicyzm jest obecny w sposób żywotny"[18].

Instytucjonalny sposób zaznaczenia katolickości został podkreślony także w n. 27 Konstytucji: "Zachowując w pełni status uniwersytetu, każdy uniwersytet katolicki utrzymuje z Kościołem więź, która stanowi istotny element jego instytucjonalnej tożsamości". Zatem charakter katolicki winien być bardziej obecny w całym życiu uniwersytetu, także w statutach lub innych dokumentach tych uniwersytetów[19]. Nakazuje to wprost art. 1 § 3 *Przepisów ogólnych* Konstytucji mówiąc: "Uniwersytet założony lub zaaprobowany przez Stolicę Świętą, przez Konferencję Episkopatu lub inne zgromadzenie hierarchii katolickiej albo też przez biskupa diecezji, winien włączyć

[16] Konstytucja, *Wstęp,* n. 4.
[17] Konstytucja, *Część I,* n. 13.
[18] Tamże, n. 14.
[19] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 52.

Przepisy ogólne oraz rozporządzenia wykonawcze, lokalne i regionalne, do dokumentów dotyczących zarządzania nim, dostosować swój aktualny statut zarówno do *Przepisów ogólnych*, jak i do rozporządzeń wykonawczych i poddać go aprobacie kompetentnej władzy kościelnej". Natomiast jeśli chodzi o inne uniwersytety katolickie, które nie zostały założone w porozumieniu z lokalną władzą kościelną, to przynajmniej "winny przyjąć niniejsze *Przepisy ogólne* wraz z odnośnymi rozporządzeniami wykonawczymi, lokalnymi i regionalnymi, włączyć je do dokumentów dotyczących zarządzania nimi oraz – w miarę możliwości – dostosować swe aktualne statuty zarówno do niniejszych *Przepisów ogólnych*, jak i do rozporządzeń wykonawczych"[20].

Jeśli chodzi o kontakty uniwersytetów katolickich z innymi instytucjami kościelnymi, to jak już była mowa, "każdy uniwersytet katolicki utrzymuje z Kościołem więź, która stanowi istotny element jego instytucjonalnej tożsamości". Jednak Papież w samej Konstytucji widzi, jak trudno jest zachować równowagę między "uniwersyteckością" i "katolickością". "Winny one być jednocześnie społecznością uczonych, którzy reprezentują różne dziedziny wiedzy ludzkiej i instytucją akademicką, w której katolicyzm jest obecny w żywotny sposób"[21].

Od wykładowców chrześcijańskich Konstytucja wymaga, aby byli "świadkami i pedagogami autentycznego życia chrześcijańskiego, którego przejawem winna być osiągnięta już przez nich integracja wiary z kulturą, kompetencji zawodowej; z chrześcijańską mądrością", zaś od wszystkich innych, aby czerpali "inspirację z ideałów akademickich i z zasad życia autentycznie ludzkiego"[22].
Od studentów oczekuje się natomiast, aby uczyli się przyjmowania "stylu życia autentycznie chrześcijańskiego lub – jeśli już go przyjęli – do jego pogłębiania", aby byli "liderami" i "świadkami Chrystusa"[23].

---

[20] Tego rodzaju dostosowanie swych statutów do Konstytucji *Ex corde Ecclesiae* dokonały m. in. Uniwersytet Katolicki w Mediolanie i Katolicki Uniwersytet Lubelski, o czym będzie dalej mowa.

[21] Konstytucja, *Część I*, n. 27.

[22] Tamże, n. 22.

[23] Tamże, n. 23.

Personel administracyjny i zakonnicy oraz zakonnice winni przyczyniać się "do owocnego uczestnictwa w misji uniwersytetu katolickiego"[24]. Katolicy świeccy winni być "obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety". Członkowie innych Kościołów i wspólnot kościelnych oraz wyznawcy innych religii, jak również osoby nie wyznające żadnej wiary religijnej, winni także przyczyniać się "do rozwoju różnych dyscyplin akademickich oraz spełniają inne funkcje uniwersyteckie"[25]. O ile istotnym elementem tożsamości uniwersytetu jest jego więź z Kościołem, o tyle od niekatolickich członków społeczności oczekuje się "poszanowania katolickiego charakteru instytutu", a uniwersytet "winien szanować ich wolność religijną"[26].

Kościół, akceptując "prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk", uznaje także akademicką wolność poszczególnych badaczy we właściwej dziedzinie ich kompetencji", ale domaga się "stosowania zasad i metod nauki, do której dziedzina ta należy" oraz zachowania granic "zakreślonych przez wymogi prawdy i dobra wspólnego". Taka wolność przysługuje także teologii, ale pod warunkiem poszanowania zasad wiary i stosowania metod właściwych tej dyscyplinie. Poprzez udostępnienie innym Objawienia, przekazanego przez Pismo Święte, Tradycję i Magisterium Kościoła, teologowie winni badać drogi "do wyjaśnienia konkretnych kwestii, jakie niesie z sobą współczesna kultura". Jednocześnie teologowie "winni uznawać autorytet biskupów i dochowywać wierności doktrynie katolickiej, zależnie od stopnia autorytetu, z jakim doktryna ta jest wykładana"[27]. W porównaniu z postanowieniami KPK Konstytucja poszerza też autonomię uniwersytetów katolickich. Nie chodzi o większą autonomię cywilną lub większą niezależność od hierarchii kościelnej, ale o autonomię: prawną, administracyjną i finansową. Jeśli chodzi o autonomię prawną – wyraża się ona w większej elastyczności w nadawaniu stopni akademickich i dostosowywaniu programów do szybko rozwijających się nauk. W odniesie-

[24] Tamże, n. 24-25.
[25] Tamże, n. 26-27.
[26] Tamże, n. 27.
[27] Tamże, n. 29.

niu do autonomii administracyjnej mówi się o większej niezależności w podejmowaniu decyzji administracyjnych. Natomiast w odniesieniu do niezależności finansowej proponuje się, by negocjować subsydiowanie uniwersytetów katolickich przez państwo, oczywiście z zachowaniem ich autonomii prawnej[28].

Konstytucja podkreśla, iż uniwersytety katolickie służą społeczności poprzez kształcenie ludzi oraz prowadzenie poszukiwań naukowych i przez to należą do tych instytucji, które są niezbędne dla ukazania różnorodności kulturowej. Na pierwszym miejscu będzie chodziło o kontakty uniwersytetu katolickiego z innymi uczelniami wyższymi: "W dziedzinie służby społeczeństwu uprzywilejowanym partnerem uniwersytetu katolickiego staje się w sposób naturalny środowisko akademickie, kulturalne i naukowe regionu, w którym działa uniwersytet".

Konstytucja zachęca też do "tworzenia oryginalnych form dialogu i współpracy między uniwersytetami katolickimi a uniwersytetami danego kraju, dialogu sprzyjającemu rozwojowi, zrozumieniu odmiennych kultur, ochronie przyrody i kształtowaniu międzynarodowego sumienia ekologicznego" z uwagi na fakt, iż uniwersytety katolickie "służą interesom społecznym"[29].

Konstytucja zawiera dwa postulaty pod adresem instytucji państwowych: pragnie uznania uniwersytetów katolickich z ich autonomią oraz subsydiowania w celu ich utrzymania i rozwoju, ale nie domaga się całkowitego zrównania z uniwersytetami państwowymi, jakby "upaństwowienia". Sprawa ta delikatnie dotyka równowagi między nadzorem władzy kościelnej a autonomią uniwersytetów[30].

Poza tym wielki postęp naukowy i techniczny skłaniają uniwersytet katolicki do kontaktów z innymi pozauniwersyteckimi instytucjami kultury. Zjawiska postępu w innych dziedzinach "stwarzają nieuniknioną konieczność jednoczesnego poszukiwania sensu, które ma zagwarantować, że nowe odkrycia będą służyć prawdziwemu dobru (...). Uniwersytet katolicki wezwany jest w sposób szczególny (...) uwzględniać w badaniach naukowych także wymiar moralny, du-

[28] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 54-55.
[29] Konstytucja, *Część I*, n. 37.
[30] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 55-56.

chowy i religijny oraz oceniać zdobycze nauki i techniki z punktu widzenia integralnego dobra osoby ludzkiej”[31].

Szczególnym zadaniem uniwersytetu katolickiego jest prowadzenie dialogu między wiarą a rozumem, w taki sposób, by można było w całej pełni dostrzec, iż “wiara i rozum spotykają się w jedynej prawdzie”[32].

Uniwersytety katolickie współpracują z różnymi stowarzyszeniami narodowymi i międzynarodowymi, prywatnymi i państwowymi. Taką konieczność wymuszają także “ograniczenia ekonomiczne i personalne poszczególnych instytutów” i stąd zachodzi “konieczność podejmowania wspólnych programów badawczych, łączących wysiłki różnych uniwersytetów katolickich oraz innych instytucji, zarówno prywatnych, jak rządowych”[33]. Uniwersytety katolickie są stowarzyszone w Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, powołanej przez Stolicę Apostolską.

Mówi się o otwartych modelach uniwersytetu na “edukację permanentną”, na “badania nie ściśle akademickie”, na większą dyspozycyjność profesorów, na kontakty pozauniwersyteckie i na środki masowej komunikacji[34]. W kwestii angażowania wszystkich pracowników uniwersytetu katolickiego Konstytucja nakłada obowiązek, aby w momencie mianowania byli “poinformowani o katolickiej tożsamości instytutu oraz o jej implikacjach, jak również o własnym obowiązku umacniania, a przynajmniej respektowania tej tożsamości”.

Natomiast w pracach badawczych i w nauczaniu katoliccy pracownicy naukowi, jak już była mowa, winni wiernie przyjmować, a wszyscy pozostali respektować, katolicką doktrynę i moralność, zaś teologowie katoliccy winni “dochować wierności Magisterium Kościoła jako autentycznemu interpretatorowi Pisma Świętego i Świętej Tradycji”. Wszyscy pracownicy należący do innych Kościołów, wspólnot kościelnych lub religii, a także ci, którzy nie wyznają żadnej wiary religijnej oraz wszyscy studenci są “zobowiązani do

[31] Konstytucja, *Część I*, n. 7.
[32] Tamże, n. 17.
[33] Tamże, n. 35.
[34] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 59.

uznawania i respektowania katolickiego charakteru uniwersytetu". Należy unikać tego, by niekatoliccy pracownicy naukowi "stanowili większość w instytucie, który jest i powinien pozostać katolicki". Proces kształcenia studentów "winien łączyć się z formacją w duchu zasad moralnych i religijnych oraz z poznawaniem nauki społecznej Kościoła". Programy studiów powinny także obejmować "formację etyczną" a studentom należy dać możność "uczestniczenia w kursach doktryny katolickiej"[35].

2. Wolność uniwersytetu katolickiego w Italii

Problem wolności Kościoła do zakładania uniwersytetów katolickich i wolności na tychże uniwersytetach powstał w kontekście polityki szkolnej w Italii po zjednoczeniu państwa i upadku Państwa Kościelnego. Wtedy właśnie nastąpił okres sekularyzacji kultury, inspirowany modelem jurysdykcjonalizmu, który w pewnym sensie był w zakresie tworzenia kultury narodowej bardziej radykalny od systemu separacji i stał w sprzeczności z Magisterium Kościoła. Kosciół w tym czasie był pozbawiony wpływu na wychowanie swoich wiernych. Prawo ministra Casatiego z 13 listopada 1859 r., n. 3775, nie uznawało jakiejkolwiek autonomii wolnych uniwersytetów, nie przyznawało im osobowości prawnej, na państwo nakładało cały ciężar finansowania edukacji narodowej. Prawo wydane przez ministra Correnti z 26 stycznia 1873 r., n. 1271, zniosło wszystkie wydziały teologii na uniwersytetach włoskich. Natomiast ustawa z 23 czerwca 1877 r. zniosła urzędy opiekunów duchownych i naukę religii we wszystkich szkołach średnich. Doszło do sekularyzacji nauczania i dążono do zastąpienia etyki katolickiej etyką świecką. Wprawdzie wypływała ona z zasad religijnych, ale nie wiązano jej z żadną religią[36].

Kościół odpowiedział projektem edukacji społeczeństwa alternatywnym w stosunku do państwowego, także na poziomie uniwersyteckim. KPK z 1917 r. uregulował sprawę szkół i wychowania kato-

[35] Konstytucja, *Przepisy ogólne,* art. 4.
[36] A. Mantineo, *dz. cyt.*, s. 81-86.

lickiego w księdze III, tyt. XXII i zastrzegł wyłącznie Kościołowi i rodzicom formację i wychowanie dzieci. Kościół zastrzegł też sobie prawo zakładania szkół jakiegokolwiek profilu, czy to podstawowych, czy średnich, czy też wyższych[37]. Polecał trosce ordynariuszy zakładanie uniwersytetów katolickich tam, gdzie ich dotychczas nie było[38], jednak zawsze z koniecznością aprobaty ich statutów przez Stolicę Apostolską i posiadania uprawnień od niej do nadawania stopni i tytułów akademickich w zakresie nauk kościelnych[39]. Zalecał ponadto, aby młodzież katolicka, za wyjątkiem szczególnych okoliczności zaaprobowanych przez ordynariusza, nie uczęszczała do szkół akatolickich, neutralnych światopoglądowo czy też mieszanych, nawet jeśli te byłyby otwarte dla katolików[40].

Władze kościelne domagały się państwowego uznania przynajmniej stopni i dyplomów uniwersyteckich. Już w 1919 r. o. Augustyn Gemelli ujawnił wolę założenia uniwersytetu katolickiego. Minister Edukacji Narodowej Benedykt Croce uznał Instytut studiów wyższych założony przez Józefa Toniolo, nadał mu osobowość prawną i zaaprobował jego statut. Statut ten przewidywał studia filozoficzne, prawne i nauk społecznych. Był to pierwszy krok do rozwoju studiów wyższych. Ten Instytut funkcjonujący z dwoma wydziałami: filozofii i prawa, otrzymał też aprobatę Stolicy Apostolskiej w dniu 22 grudnia 1922 r.[41]

Wreszcie doszło do porzucenia włoskiej polityki pozytywistycznej w zakresie edukacji i dano pewien zakres działania także Kościołowi. Wtedy to katolicy zaczęli już jawnie powracać do życia politycznego kraju. Minister Gentile w dniu 30 września 1923 r., dekretem n. 2102 i takim samym aktem prawnym z 1 października 1923 r., n. 2185, dokonał reformy szkolnictwa, w tym dokonał państwowego uznania wolnych instytutów studiów wyższych. Poddał je jednak surowemu nadzorowi ministerstwa nauczania i finansów. Prawem tym została wrócona wolnym uniwersytetom autonomia

[37] Kan. 1375.
[38] Kan. 1379.
[39] Kan. 1377.
[40] Kan. 1374.
[41] AAS 13(1911) 321 n.

administracyjna, dydaktyczna i dyscyplinarna, ale pod nadzorem państwa. Dekret w n. IV zatytułowanym *O uniwersytetach i wolnych studiach wyższych* powierzył ministrowi edukacji wydanie statutu dla takich uczelni. M. in. wykluczono jakąkolwiek pomoc finansową państwa na utrzymanie tych szkół. W tym kontekście Instytut Toniolego zwrócił się o państwowe uznanie dyplomów doktoranckich nadawanych na tej uczelni. Dnia 6 kwietnia 1924 r. państwo zaaprobowało *Regolamento generale universitario* i zobowiązano wolne szkoły i uniwersytety do jego respektowania. Dekret z 1924 r. n. 1661 uznał na forum państwowym Uniwersytet Najświętszego Serca Jezusowego w Mediolanie i w ten sposób uczyniono wielki krok ku pojednaniu Kościoła i Państwa. W 10 lat po paktach laterańskich, tj. 20 kwietnia 1939 r., został zaaprobowany nowy statut Katolickiego Uniwersytetu, a 26 października 1939 r. statut Instytutu NMP Wniebowziętej w Rzymie. Były to w tym czasie jedyne uniwersytety niepaństwowe poza uniwersytetami kościelnymi[42].

Statut Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie już w art. 1 stawiał jako cel uniwersytetu: "nieść pomoc w rozwoju systemu studiów i przygotowanie młodzieży przy pomocy odpowiedniej metody naukowej i odpowiedniego przygotowania moralnego opartego na zasadach katolickich do pracy naukowej, do sprawowania urzędów publicznych i wykonywania wolnych zawodów". Oznacza to, iż uniwersytet ma za cel wejść ze swą wiedzą do życia publicznego i przygotować nie tylko kadrę naukową służącą hierarchii kościelnej, ale także w innych instytucjach. Takie określenie celu uniwersytetu dawało na nowo Kościołowi pierwszeństwo w procesie edukacyjnym kraju. Jeśli zaś chodzi o program nauczania, to nie ulega wątpliwości, że miał on charakter wyznaniowy, gdyż art. 8 statutu przewidywał dla studentów 8 semestrów wykładów z dziedziny wiary i moralności katolickiej.

Statut Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie na czele organów zarządzających stawiał Radę Administracyjną, złożoną z mianowanych członków Instytutu J. Toniolo mającego osobowość prawną, który jest fundatorem i pokrywającym koszty utrzymania

[42] A. Mantineo, *dz. cyt.,* s. 86-88.

uniwersytetu, z członków Akcji Katolickiej i reprezentanta Stolicy Apostolskiej (art. 3 statutu z 1939 r.). Reprezentant ten winien posiadać obywatelstwo włoskie. Podobny reprezentant władzy świeckiej był przewidziany w Instytucie NMP Wniebowzietej w Rzymie (art. 7). Wśród członków zarządu uniwersytetem przewidziany był też przedstawiciel ministerstwa edukacji. Rektor był mianowany przez Radę Administracyjną.

Przy analizowaniu statutów uniwersytetów katolickich istotną sprawą jest zespół norm dotyczący wykładowców. Dekret z 1924 r. określał minimum praw dla nauczycieli akademickich, aby w ten sposób zrównoważyć udział władz kościelnych i świeckich w uniwersytecie. Art. 22 statutu z 1924 przewidywał możliwość usunięcia profesorów, lektorów i innych zatrudnionych w nauczaniu z racji braku ortodoksyjności, ale też przewidywał możność odwołania się od decyzji w każdym czasie. Rektor zawiadamiał Radę o stawianych zarzutach, a ta dawała prawo do obrony obwinionemu, a poza tym potrzebowano opinii Senatu.

Pakty laterańskie z 1929 r. w art. 38 postanawiały, że nominacje profesorów w Katolickim Uniwersytecie i w Instytucie Matki Bożej Wniebowziętej będą się odbywały w sposób wolny, po uzyskaniu *nihil obstat* ze strony Stolicy Apostolskiej odnośnie do ewentualnych zarzutów co do prawości wiary i obyczajów. Nie oznacza to jednak, że państwo faszystowskie wyrzekło się ingerencji w sprawy uniwersytetów katolickich[43]. Istotnie w Instytucie NMP Wniebowziętej art. 26 statutu potwierdza w całej rozciągłości konieczność stosowania art. 38 konkordatu w kwestii powoływania profesorów, tj. konieczności *nihil obstat* ze Strony Stolicy Apostolskiej. Natomiast Uniwersytet Mediolański w art. 23 statutu przyjmował normy identyczne z państwowymi.

Do dokumentów wymaganych przy przyjęciu na studia zaliczano: świadectwo chrztu i świadectwo moralności (w Instytucie NMP Wniebowziętej, oprócz wymienionych, wymagano jeszcze skierowania przez przełożone zakonne). Dla obywateli innego państwa wymagane były jeszcze inne dokumenty. Senat akademicki limito-

[43] Tamże, s. 93.

wał każdego roku liczbę miejsc na poszczególnych wydziałach. Wydalenie studenta lub pracownika administracji było możliwe z dwóch powodów: albo jeśli jego zachowanie nie odpowiadało duchowi uniwersytetu, albo w wypadku niezgodności z katolickim profilem uniwersytetu, który przecież akceptował przy przyjęciu[44].

Uniwersytety katolickie nie cieszyły się pełną autonomią. Ograniczenia autonomii przejawiały się w sposobie nominacji rektora, profesorów, w ograniczeniach uposażenia, zmienności wymogów do otrzymania dyplomów, w możliwości przenoszenia profesorów. Uniwersytety mogły być zamykane z powodu braku środków finansowych lub materiału dydaktycznego, albo z racji wyższego interesu organizacji studiów, czy też z racji rozmieszczenia poszczególnych instytutów w różnych terytoriach. Wymagano też przysięgi na wierność królowi, a potem rządowi faszystowskiemu. Można było też zamknąć uniwersytet z powodu "braku respektowania instytucji lub zasad, które regulowały porządek społeczny państwa". Wszystkie uniwersytety podlegały kontroli ministerstwa edukacji, która często dyskryminowała uniwersytety katolickie. Poza tym uniwersytety te nie mogły otrzymać żadnego subsydium państwowego. Tego rodzaju ograniczenia wynikały z tekstu jednolitego instrukcji odnośnie do uniwersytetów państwowych i katolickich z 1933 r.[45]

Uchwalony art. 33 ust. 6 konstytucji włoskiej przyznaje uniwersytetom dużą autonomię. Państwo chciało się odciąć od systemu państwa liberalnego, czy tego XVIII-wiecznego, także w rozwiązaniu kwestii nauczania. Rozumienie autonomii uniwersyteckiej natrafiało na wiele trudności i budziło wiele kontrowersyjnych koncepcji. Jak pogodzić terminy "instytucja", "unormowanie" i "autonomia". Tłumaczono, że autonomia uniwersytecka różni się przykładowo, od autonomii gminy czy autonomii instytucji państwowych. W tej sprawie zabierał głos Trybunał Konstytucyjny w 1985 i 1988 r. Ostatecznie ustalono, iż mówiąc o autonomii uniwersyteckiej, mamy na myśli autonomie: dydaktyczną, naukową i administracyjną[46].

[44] Tamże, s. 95-96.

[45] Uniwersytety katolickie przez długi czas były pod presją zaszłości historyczno-prawnych. Tamże, s. 100.

[46] Tamże, s. 116.

Ewolucja prawa o uniwersytetach była długa i obejmowała wiele aktów od tekstu jednolitego n. 1592 z 1933 r. poprzez prawo n. 1551 z 18 grudnia 1951 r. do ostatniego uregulowania n. 243 z 1991 r. Konstytucja w przeciwieństwie do państwa faszystowskiego w art. 33 ust. 1 wprowadziła fundamentalne prawo do wolności nauczania. Już prawo n. 311 z 18 marca 1958 r. gwarantowało nauczycielom akademickim niezbywalne prawa: wolność nauczania i poszukiwań naukowych, nieusuwalność z urzędu i katedry, brak obowiązku składania przysięgi. Do obowiązków nauczycieli akademickich zaliczono: utożsamianie się z wydziałem lub szkołą, przestrzeganie godzin, uczestniczenie w funkcjach uniwersyteckich, mieszkanie w miejscu, gdzie ma siedzibę uniwersytet, nie podejmowanie funkcji zależnych od państwa. Jeśli chodzi o uniwersytety katolickie, to prawo nie czyniło tu żadnych różnic[47].

Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego n. 195 z 1972 r. (*in caso* Cordero) dotyczy równowagi między wolnością uniwersytetów wyznaniowych i wolnością osobistą nauczycieli akademickich w nich zatrudnionych. Problem powstał przy interpretacji art. 19 i 33 konstytucji włoskiej. Trybunał orzekł, że "wolność szkoły rozciąga się także na uniwersytety" i następnie, że powoływanie uniwersytetów wyznaniowych nie narusza art. 33 konstytucji, bo z tego przepisu "nie wynika koniecznie, że wolność osobista nauczycieli akademickich (...) musi godzić w porządek gwarantujący istotny cel takiego uniwersytetu". Gdyby zanegować prawo uniwersytetu np. N. Serca Jezusa w Mediolanie do doboru nauczających według "orientacji religijnej i ideologicznej nauczycieli", to wtedy spowodowałoby się "utratę wolności samego uniwersytetu". I dalej: nie może chodzić o łamanie praw osobistych nauczyciela akademickiego, "ponieważ jest on wolny w wyborze pracy i wyrażeniu zgody na szczególne cele uniwersytetu". Jeśli zachodziłby w rozumieniu nauczyciela przypadek braku wolności szkoły *(della scuola)*, może on "odstąpić od swego wyboru szkoły", jeśli już dalej "nie podziela on profilu szkoły". W odniesieniu do art. 19 konstytucji włoskiej Trybunał orzekł, że gdyby uniwersytet wyznaniowy "tolerował poczy-

[47] Tamże, s. 119-120.

nania nauczyciela nie podzielającego poglądów tam przyjmowanych *(stesso credo)*, to takie zachowanie przyczyniałoby się do łamania fundamentalnej wolności religijnej, która dała początek i jest inspiracją dla danej szkoły wyznaniowej". Wreszcie na koniec orzeczenie Trybunału dotyczy art. 38 konstytucji włoskiej i potwierdza, że ta wolność "nie jest przywilejem uniwersytetu katolickiego", ale jest "uszczegółowieniem zasady do wolności szkoły *(della scuola)* i do wolności religijnej *(alla libertà)*, a taka wolność jest prawem każdej szkoły i każdej religii czy ideologii"[48]. Kwestia limitów przyjęć studentów na uniwersytety wyznaniowe i jednocześnie ochrona ich "tożsamości wyznaniowej", to nowy problem do dyskusji[49]. Rada Ministrów w rozporządzeniu n. 304 z 6 lipca 1972 r. postanowiła, że tzw. "wolne" uniwersytety nie muszą akceptować wszystkich podań o przyjęcie na uniwersytet, do czego są zobowiązane uniwersytety państwowe. Według tego gremium Uniwersytet Katolicki w Mediolanie ma także autonomię w odniesieniu do "systemów selekcji" przy przyjmowaniu studentów. Zgoda, jeśli chodzi o możliwości organizacji dydaktyki, administracji, ale pojawia się wątpliwość, czy dotyczy to również motywów duchowych. Jeśli jest ktoś wydalany z racji "nie akceptowania zasad, które zaakceptował przy przyjęciu"? Według jurysprudencji, zarówno limity przyjmowania jak i wydalanie studentów z motywów "organizacyjnych" lub motywów "specyfiki i ideologii", są prawnie uzasadnione o tyle, o ile w przeciwnym razie dochodziłoby do zaprzeczenia wyznaniowej autonomii uniwersytetu, czy też jego tożsamości[50].

---

[48] Tamże, s. 121-123. W tej sytuacji powstaje problem wolności szkoły i wolności w szkole (*della e nella scuola*). To jednak, zdaniem Autora, nie powinno się odnosić do uniwersytetów, które mają służyć interesowi publicznemu. Tamże, s. 125.

[49] Tamże, s. 125-128.

[50] Zdaniem A. Mantineo jest to obrona "tendencyjności" uniwersytetu i pochodzi z czasów połowy XIX w. Powoli następuje ewolucja w kierunku poszukiwania drogi "najmniejszego zła". Winno się dążyć do równowagi między gwarancjami dawanymi przez prawodawstwo uniwersyteckie a gwarancją "tożsamości" ideologicznej, z zachowaniem gwarancji dla studentów i nauczycieli ich praw osobowych i socjalnych, tamże, s. 127.

Ugoda między państwem włoskim i Kościołem zawarta 18 lutego 1984 r. w art. 10.3 i dodatkowym protokole w zasadzie powtórzyła przepis konkordatowy z 1929 r. Gdy jednak dokonamy dokładnej analizy nowych artykułów i zasad ogólnych przyjętych w ugodzie, to znajdziemy tam także nowe spojrzenie na całą dyscyplinę prawną dotyczącą uniwersytetów katolickich. Wspomniany artykuł ugody gwarantuje Kościołowi "pełną wolność w prowadzeniu wszelkiego rodzaju i stopnia szkół i instytucji wychowawczych". "Pełna wolność" jest ekwipolentna do wolności szkół państwowych. Szczegółowe unormowania wokół umowy są opóźniane i budzą dyskusje wśród prawników. Dla przykładu, chodzi o sytuacje nauczyciela akademickiego zwalnianego z uniwersytetu, gdyż Protokół dodatkowy w art. 2 mówi, że takie przypadki winny być traktowane "w zgodzie z konstytucyjnymi prawami gwarantującymi obywatelom włoskim" m. in. prawo obrony i występowania do sądu. Rozwiązanie prawne tych kwestii winno być konsultowane z czynnikami kościelnym, gdyż, zgodnie z art. 13 ust. 2 Ugody, Kościół współpracuje z państwem w sprawach dobra wspólnego.

Powstaje pytanie o naturę prawną uniwersytetów katolickich. Jeśli przyjmie się, że uniwersytety te mają osobowość prawną prawa publicznego, to należy się liczyć z konsekwencjami odnośnie do stosunku między pluralizmem uregulowań uniwersytetów niepaństwowych z jednej strony i "systemem formacyjnym państwa" z drugiej. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego n. 195 utrzymuje, że nie są słuszne obiekcje odnośnie do osobowości publicznoprawnej uniwersytetów katolickich. Jurysprudencja utrzymuje, iż są one "osobami publicznymi nie ekonomicznymi", ale jednocześnie dostrzega wiele problemów, np. w sprawie traktowania takich uniwersytetów jako pracodawców[51]. Dnia 11 maja 1989 r., ustawą n. 168, zostało powołane do życia Ministerstwo uniwersytetów oraz poszukiwań naukowych i technicznych. M. in. do tego ministerstwa należy "zadanie promocji badań naukowych i technicznych a także promocji uniwersytetów i instytutów stopnia uniwersyteckiego". Prawo n. 168 mówi o autonomii m. in. "dydaktycznej, naukowej, organiza-

[51] Tamże, s. 139-142.

cyjnej, finansowej", ale nic nie mówi o autonomii prawodawczej. Przecież statuty i regulaminy są zaliczane przez to prawo do "systemu źródeł prawa uniwersyteckiego". Dnia 29 lipca 1991 r. została wydana ustawa n. 243, dotycząca uniwersytetów niepaństwowych. Art. 2 mówi o dotacjach państwowych, art. 3 o warunkach uzyskania takiego subsydiowania i następnie podaje kryteria i procedury utraty subsydiowania. Nowe uregulowania bardziej akcentują "szczególność" uniwersytetów niepaństwowych, co stawia je w gorszej sytuacji w aspekcie wolności niżeli wszystkie niepaństwowe szkoły niższe od uniwersytetów[52]. Na przykładzie nowego instytutu *Libero Universitario Campus bio-medico CBM*, który 31 października 1991 r. otrzymał prawo nadawania stopni i dyplomów akademickich, który nie ma w statucie żadnego odniesienia religijnego, choć dostał *nihil obstat* ze strony Stolicy Apostolskiej. Jest to uniwersytet w "szerszym sensie" ideologiczny. Czyżby tu chodziło o przewidziane w konstytucji *Ex corde Ecclesiae* "stałe odnawianie" instytutów wyższych: "W tym kontekście uniwersytety katolickie wezwane są do nieustannej odnowy, zarówno dlatego, że są uniwersytetami, jak i dlatego że są katolickie" (n. 7).

3. Wolność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i na KUL

Katolicki Uniwersytet Lubelski został utworzony uchwałą biskupów polskich, zgromadzonych 27 lipca 1918 r. na konferencji w Warszawie, z inicjatywy I. Radziszewskiego, byłego rektora petersburskiej Akademii Duchownej, dzięki materialnej pomocy K. Jaroszyńskiego. Jednocześnie władze uniwersytetu zwróciły się do Stolicy Apostolskiej o kanoniczną erekcję. Początkowo, po uzyskaniu wstępnego zezwolenia władz państwowych, funkcjonował on jako prywatna szkoła wyższa pod patronatem Episkopatu Polski. Funkcjonowały na uniwersytecie cztery wydziały: Teologiczny, Prawa Kanonicznego i Nauk Moralnych, przekształcony następnie w Wydział Prawa Kanonicznego, Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, oraz Wydział Nauk Humanistycznych. Kongregacja Semi-

[52] Tamże, s. 156-157.

nariów i Uniwersytetów 25 lipca 1920 r. erygowała kanonicznie wydziały: Teologiczny, Prawa Kanonicznego udzielając im prawa nadawania stopni licencjata i doktora. Po 1931 r. został opracowany nowy statut KUL, który uzyskał zatwierdzenie Kongregacji 2 czerwca 1936 r. KUL prawa akademickie uzyskał w dopiero w dniu 9 kwietnia 1938 r., także przy zastrzeżeniach innych uniwersytetów polskich[53]. Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w dniu 10 marca 1939 r. zatwierdził statut KUL[54]. Do II wojny światowej KUL funkcjonował w ramach 4 wydziałów: Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, Humanistycznego, Teologicznego, Prawa Kanonicznego.

Po II wojnie światowej, wraz ze zmianą ustroju państwa i objęcia rządów przez władze komunistyczne, KUL mimo zapewnień władz o wolności do jego funkcjonowania na zasadach dotychczasowego statusu (Porozumienie z 1950 r.), był stopniowo ograniczany w swej działalności. W 1952 r. władze te zlikwidowały największy wydział Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, następnie obłożyły Uniwersytet podatkiem dochodowym, inwigilowały zajęcia i profesorów. Część z nich, z pobudek ideologicznych, została pozbawiona stanowisk profesorskich. Sytuacja prawna i faktyczna KUL za rządów totalitaryzmu komunistycznego była analogiczna do tej we Włoszech w okresie skrajnego jurysdykcjonalizmu. Dopiero w 1981 r. zgodzono się na reaktywowanie Wydziału Nauk Społecznych. Natomiast na Wydziale Prawa Kanonicznego pozwolono na utworzenie Sekcji Prawa, w konsekwencji tego Wydział w 1982 r. przyjął nazwę Wydziału Prawa Kanonicznego i Nauk Prawnych a w 1989 – nazwę Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego. Ciążące na KUL podatki dochodowe przybrały już takie rozmiary, że groziło to przejęciem na skarb państwa całości nieruchomości Uniwersytetu. Zostały jednak one umorzone po "odwilży" w stosunkach państwo – Kościół. Obecnie KUL jest częściowo subsydiowany przez państwo[55], podlega w całej swej działalności ustawie *o szkolnictwie*

[53] Dz. U. RP z 1938 r. Nr 27, poz. 242.

[54] Pismo nr IV UP-7692/38.

[55] Zob. ustawa z 14 czerwca 1991 r. *o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,* Dz. U. Nr 61, poz. 259.

wyższym[56], z szczególnym trybem nadawania tytułów naukowych[57], oraz kieruje się zaaprobowanym przez Stolicę Apostolską Statutem[58]. Przepisy ustawy *o szkolnictwie wyższym* z 1990 r. stosuje się w KUL, o ile statut nie stanowi inaczej[59]. Aktualnie w ramach KUL funkcjonuje 7 wydziałów: Teologii, Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, Filozofii, Nauk Humanistycznych, Nauk Społecznych, Matematyczno-Przyrodniczy, i zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych (2000 r.), pokonując z trudem niedobory finansowe ofiarami wiernych z terenu Polski.

KUL pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusa "jest niepaństwową szkołą wyższą o pełnych prawach kościelnych i państwowych szkół wyższych, prowadzoną przez Kościół Rzymskokatolicki"[60]. Bezpośrednio podlega władzy Stolicy Apostolskiej, w szczególności Kongregacji Wychowania Katolickiego[61]. Kieruje się przepisami KPK, konstytucji *Ex corde Ecclesiae,* a w sprawach dotyczących wydziałów kościelnych Konstytucją *Sapientia christiana.* Podlega opiece i bezpośredniemu nadzorowi Konferencji Episkopa-

---

[56] Zob. art. 1 ust. 3 ustawy z dnia 12 września 1990 r. *o szkolnictwie wyższym*: "Ustawy nie stosuje się do szkół wyższych i wyższych seminariów duchownych, prowadzonych przez Kościół Katolicki, z wyłączeniem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (...)", Dz. U. Nr 65, poz. 385. Inne uczelnie wyższe prowadzone przez Kościół mają status prawny uregulowany umową z 1 lipca 1999 r. *w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe*, Dz. U. Nr 63, poz. 727.

[57] Zob. art. 38 ustawy z dnia 12 września 1990 r. *o tytule naukowym i stopniach naukowych,* Dz. U. Nr 65, poz. 386.

[58] Statut Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.

[59] Statut, n. 3.

[60] Statut, n 1. Zob. ustawodawstwo państwowe: *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzecząpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.,* Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318 (art. 15); ustawa z dnia 12 września 1990 r. *o szkolnictwie wyższym*; ustawa z dnia 12 września 1990 r. *o tytule naukowym i stopniach naukowych*; umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski z 1 lipca 1999 r. *w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół Katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły wyższe*.

[61] Statut, n. 2.

tu Polski w zakresie "pozycji naukowej i kościelnej", jego "rozwoju i podstaw materialnych". Natomiast bezpośredni nadzór nad uniwersytetem w imieniu władz kościelnych sprawuje Wielki Kanclerz[62].

Stolicę Apostolską reprezentuje Wielki Kanclerz (każdorazowy arcybiskup lubelski), który jest też reprezentantem KUL wobec Stolicy Apostolskiej, jak też i wobec władz państwowych[63]. Do jego szczegółowych praw i obowiązków należy troska o wykład i uprawianie doktryny katolickiej oraz o zachowanie statutów i przepisów Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do katolickich uniwersytetów[64]. Do niego również należy udzielanie mandatu nauczycielom akademickim, zgodnie z przepisem kan. 812 (zob. też Konstytucja *Ex corde Ecclesiae, Przepisy ogólne*, art. 4, 3); natomiast nauczycielom uczącym na wydziałach kościelnych uniwersytetu udziela misji kanonicznej (zob. też Konstytucja *Sapientia christiana,* art. 27, 1); w razie konieczności pozbawia misji lub mandatu, lub zezwolenia na nauczanie[65]. Jego uprawnienia w odniesieniu do wyboru rektora nie ograniczają się tylko do przedstawienia w ciągu 2 tygodni Kongregacji Wychowania Katolickiego oraz właściwemu ministrowi państwowemu uchwały Senatu Akademickiego o wyborze[66], ale także "w razie sprzeciwu ze strony Kongregacji w stosunku do dokonanego wyboru" jest konsultowany na równi z Przewodniczącym Konferencji Episkopatu w sprawie nowego wyboru[67]. W odniesieniu do osób zatrudnianych na KUL przepisy statutu dają Wielkiemu Kanclerzowi uprawnienie sprzeciwu i taka osoba "nie może być zatrudniona na Uniwersytecie"[68]. Dla osób zatrudnionych na wydziałach kościelnych KUL oraz pracujących na innych wydziałach w dyscyplinach dotyczących wiary i moralności (na stanowiskach profesora zwyczajnego i nadzwyczajnego) wymagane jest uprzednie uzyskanie *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem Wielkiego

[62] Tamże, n. 2 pkt 2-4.
[63] Tamże, n. 22.
[64] Tamże, n. 23 pkt 1, 2, 5.
[65] Tamże, n. 6.
[66] Tamże, n. 30 pkt 3.
[67] Tamże, n. 4.
[68] Tamże, n. 52 pkt 5.

Kanclerza[69]. Wielkiemu Kanclerzowi przysługuje też prawo zatwierdzania uchwały Senatu Akademickiego o nadaniu tytułu doktora *honoris causa*[70].

Statuty KUL w odniesieniu do pracowników uniwersytetu wymagają, poza kwalifikacjami naukowymi, dobrym wypełnianiem obowiązków, troską o dobro uniwersytetu, aby "wiernie przyjmowali katolicką doktrynę" i kierowali się w życiu "zasadami etyki katolickiej"[71]. Wyjątkowo na KUL mogą być zatrudnione osoby należące do innego kościoła lub religii, lub nie wyznające żadnej wiary religijnej, "o ile respektują katolicki charakter uniwersytetu"[72].

Na wydziałach kościelnych jako nauczyciele akademiccy mogą być zatrudnione tylko te osoby, które należą do Kościoła katolickiego i stale odznaczają się nieskazitelnością życia oraz czystością doktryny, pilnością w pełnieniu obowiązków, aby mogli skutecznie się przyczyniać do katolickiej tożsamości całego uniwersytetu oraz do osiągnięcia celu właściwego wydziałowi kościelnemu. Natomiast ci na tychże wydziałach kościelnych, którzy nauczają spraw dotyczących wiary i moralności, winni to zadanie "wykonywać w pełnej wspólnocie z autentycznym Nauczycielskim Urzędem Kościoła", a szczególnie w jedności z Biskupem Rzymu. O zatrudnieniu nauczycieli akademickich na wydziałach kościelnych rektor powiadamia Wielkiego Kanclerza, celem uzyskania misji kanonicznej i przyjęcia od nich wyznania wiary. Pozostali wykładowcy winni otrzymać od Wielkiego Kanclerza zezwolenie na nauczanie[73].

Zatem pracownicy naukowo-dydaktyczni, dydaktyczni i naukowi, którzy zajmują się dyscyplinami odnoszącymi się do wiary i obyczajów, muszą uzyskać misję kanoniczną od Wielkiego Kanclerza i przed objęciem stanowiska złożyć wyznanie wiary wobec

[69] Tamże, n. 55 pkt 1. Na KUL: "Tytuł naukowy profesora nadaje Senat KUL po przeprowadzeniu stosownego postępowania, z zachowaniem przepisów ustawy, określających wymogi do uzyskania tego tytułu i odpowiednich przepisów kościelnych", tamże, n. 2. Zob. też n. 57.

[70] Tamże, n. 23 pkt 12. Zob. też n. 101.

[71] Tamże, n. 52 pkt 2.

[72] Tamże, n. 52 pkt 3. Por. Konstytucja, *Przepisy ogólne,* art. 4, 2.

[73] Statut, n. 52 pkt 4.

Wielkiego Kanclerza lub rektora, jeśli jest kapłanem, albo ich delegata[74]. Pracownicy naukowo-dydaktyczni, dydaktyczni i naukowi, którzy nie zajmują się dyscyplinami odnoszącymi się do wiary i obyczajów, przed zatrudnieniem winni otrzymać zezwolenie Wielkiego Kanclerza. Zaś duchowni diecezjalni i osoby zakonne winny mieć zezwolenie swego biskupa lub wyższego przełożonego[75].

Z pracownikami naukowo-dydaktycznymi, dydaktycznymi i naukowymi, z którymi zawiera się umowę o pracę zgodnie z przepisami państwowymi, kościelnymi i statutem, można rozwiązać tę umowę w przypadkach określonych ustawami państwowymi i statutem. Natomiast z tego rodzaju pracownikami "prowadzącymi zajęcia w zakresie dyscyplin odnoszących się do wiary i moralności może być rozwiązany stosunek pracy bez wypowiedzenia na skutek cofnięcia przez Wielkiego Kanclerza misji kanonicznej lub mandatu"[76]. W przypadku poważnego naruszenia obowiązków lub godności zawodu nauczycielskiego, a zwłaszcza czystości doktryny, nauczyciel akademicki odpowiada w I instancji przed komisją dyscyplinarną i w II instancji przed komisją odwoławczą[77].

Studentem KUL może zostać każdy, kto posiada świadectwo dojrzałości i zobowiązuje się "uznawać i szanować katolicki charakter uniwersytetu" oraz jeśli kieruje się "zasadami moralności chrześcijańskiej". Senat może ustanowić jeszcze inne warunki[78], choć dzisiaj nie wymaga się świadectwa chrztu. W odniesieniu do osób duchownych diecezjalnych i zakonnych, to podobnie jak przy pracownikach, wymagana jest na studia zgoda biskupa lub wyższego przełożonego zakonnego. Osoby zaś świeckie, jeśli chcą studiować na wydziale kościelnym, winny otrzymać świadectwo moralności od osoby kościelnej[79]. Każdy student KUL składa przysięgę, w której przyrzeka "kierować się zasadami moralności chrześcijańskiej", a

[74] Tamże, n. 60 pkt 1-2.
[75] Tamże, n. 60 pkt 3-4.
[76] Tamże, n. 61.
[77] Tamże, n. 67.
[78] Tamże, n. 73.
[79] Tamże, n. 74 pkt 2. Na tym miejscu przez "osobę duchowną" należy rozumieć także siostry i braci zakonnych.

przysięga posiada charakter religijny[80]. Na terenie uniwersytetu mogą być zwoływane i odbywane zgromadzenia akademickie za zezwoleniem rektora[81].

Jeśli chodzi o wolność w badaniach naukowych i nauczaniu, Statut KUL przyjmuje zasadę wolności nauki, która służy rozwojowi różnych dyscyplin naukowych i poznawaniu prawdy. Zasada wolności nauki w dyscyplinach odnoszących się do wiary i obyczajów, co jest zupełnie zrozumiałe, "powinna pozostawać w zgodzie z Objawieniem i nauczaniem Kościoła"[82]. Programy nauczania na wydziałach i kierunkach kościelnych winny być zgodne z normami zawartymi w dokumentach kościelnych, zwłaszcza w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w konstytucji apostolskiej papieża Jana Pawła II *Sapientia Christiana* (art. 38-45). Natomiast na innych wydziałach program studiów winien być "dostosowany do norm zawartych w Konstytucji *Ex corde Ecclesiae* i do programów obowiązujących na odpowiednich kierunkach studiów w uniwersytetach państwowych". Dla zaznaczenia katolickiego charakteru uniwersytetu w programie studiów na KUL statut przewiduje tzw. przedmioty uniwersyteckie, tj. "z zakresu chrześcijańskiego poglądu na świat i kultury religijnej"[83].

---

[80] Tamże, n. 76 pkt 1: "Jako student KUL będę sumiennie wypełniać swoje obowiązki, by rzetelnie przygotować się do pracy dla dobra Kościoła i Ojczyzny. Kierując się zasadami moralności chrześcijańskiej, będę strzec godności studenta i dbać o dobre imię Uczelni, a także przestrzegać wszelkich zarządzeń władz. Tak mi dopomóż Bóg".

[81] Tamże, n. 105 pkt 1: "Zwoływanie i odbywanie zgromadzeń na terenie uniwersytetu wymaga uprzedniego zezwolenia rektora (...), podanie winno być złożone na piśmie (...). Mogą w nich brać udział tylko pracownicy i studenci oraz osoby zaproszone za zgodą rektora". N. 106 statutu przewiduje w nich udział przedstawiciela rektora, który może je rozwiązać, w przypadku zagrożenia "dobra uniwersytetu lub interesu publicznego". W n. 107 statut przewiduje, że nie wymagają zezwolenia władz Uniwersytetu zebrania zwoływane przez związki zawodowe, organizacje akademickie uznane przez Senat oraz zebrania zwoływane przez samorząd studencki, jeśli te zebrania wynikają z ich działalności statutowej lub regulaminowej i odbywają się w pomieszczeniach zamkniętych na terenie Uniwersytetu. Te unormowania, z pozoru mocno ograniczające wolność zgromadzeń na uniwersytecie, są uwarunkowane problemami zgromadzeń "nielegalnych" z punktu widzenia władz totalitarnych z okresu sprzed 1989 r.

[82] Tamże, n. 95 pkt 1-2.

[83] Tamże, n. 96.

4. Podsumowanie

O wolności uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim mówimy dzisiaj w kontekście praw człowieka, (zagwarantowanych aktami prawa międzynarodowego i uznanych za niezbywalne przez Sobór Watykański II). Prawa te wynikają z natury człowieka i dają mu wolność wyboru określonego światopoglądu, systemu wartości, sposobu kształcenia i wychowania oraz prowadzenia badań naukowych. Pryncypia te przenoszą się na Kościół, który ma niezbywalne prawo zakładania i prowadzenia uniwersytetów katolickich.

Wolność każdego uniwersytetu, w tym także katolickiego, sprowadza się głownie do jego autonomii. W Konstytucji Jana Pawła II znalazły się słowa, skierowane do wszystkich uniwersytetów, iż posiadają one "instytucjonalną autonomię", bez której nie może on wypełniać skutecznie swoich zadań. Autonomia ta gwarantuje członkom uniwersytetu "wolność akademicką" i strzeże "prawa jednostki i wspólnoty w granicach zakreślonych przez wymogi prawdy i dobra wspólnego"[84]. Natomiast w odniesieniu do uniwersytetów katolickich Papież podkreślił "instytucjonalny" obowiązek odwoływania się w swej pracy do "inspiracji i światła orędzia chrześcijańskiego". Określił też naturę uniwersytetu katolickiego pisząc: "katolickie ideały, postawy i zasady przenikają i wypełniają różne formy działalności akademickiej, stosownie do ich natury i właściwej im autonomii, jednym słowem uniwersytet, który jest jednocześnie katolicki, winien być wspólnotą ludzi nauki, przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiej wiedzy, a zarazem instytucją akademicką, w której katolicyzm jest obecny w sposób żywotny"[85]. Na straży autonomii uniwersytetu każdego uniwersytetu, w tym także katolickiego, jego tożsamości i charakteru stoi ustawodawstwo i doktryna Kościoła, uregulowania prawa międzynarodowego, ustawodawstwo konstytucyjne i zwykłe poszczególnych państw oraz prawo wewnętrzne – statuty uniwersytetu.

Mówiąc o wolności w uniwersytecie katolickim bierzemy głownie pod uwagę warunki zatrudniania i ewentualnego zwalniania

[84] Konstytucja, *Wstęp*, n. 12.
[85] Tamże, n. 14.

pracowników naukowych, naukowo-dydaktycznych i administracyjnych, system naboru kandydatów na studia, przekazywaną im wiedzę oraz system wartości, obowiązek zaliczenia tzw. przedmiotów uniwersyteckich, wolność stowarzyszeń, zgromadzeń i problem duszpasterstwa akademickiego. Ponadto chodzi tu o wolność badań naukowych, autonomia uprawiania nauki ze szczególnym uwzględnieniem wymogów odnośnie do przedmiotów kościelnych.

Na koniec warto przypomnieć, iż Konstytucja Jana Pawła II *Ex corde Ecclesiae* pisze o potrzebie ciągłej odnowy w uniwersytetach katolickich. Czytamy tam: "W dzisiejszym świecie, charakteryzującym się tak gwałtownym postępem nauki i techniki, zadania uniwersytetu katolickiego stają się coraz ważniejsze i pilniejsze (...). Chrześcijańska inspiracja katolickiego uniwersytetu pozwala mu uwzględniać w badaniach naukowych także wymiar moralny, duchowy i religijny oraz oceniać zdobycze nauki i techniki z punktu widzenia integralnego dobra osoby ludzkiej". W tym kontekście uniwersytety katolickie wezwane są do nieustannej odnowy. W grę wchodzi tu bowiem "sens badań naukowych i techniki, życia społecznego i kultury, a w głębszym jeszcze wymiarze – sens samego człowieka". Odnowa ta wymaga jasnego uświadomienia sobie, że katolickość uniwersytetu czyni go bardziej zdolnym do bezinteresownego poszukiwania prawdy, które nie jest podporządkowane żadnym partykulanym interesom ani przez nie uwarunkowane[86].

[86] Tamże, n. 7.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Artur Mezglewski
Lublin

Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 1959-1963

Od czasu odzyskania niepodległości w 1945 r. – podobnie jak to miało miejsce w okresie II RP – jedną z najbardziej popularnych form działalności oświatowo-wychowawczej Kościoła katolickiego było prowadzenie przez instytucje kościelne niższych (małych) seminariów duchownych, czyli zakładów mających na celu przygotowywanie na poziomie średnim młodzieży męskiej do studiów w seminariach wyższych. Tego rodzaju zakłady prowadzone były bądź to przez poszczególne diecezje (niższe seminaria diecezjalne), bądź też zgromadzenia zakonne (niższe seminaria zakonne). Ich organizacja była niejednolita, co zresztą było konsekwencją nieprecyzyjnych przepisów prawa kanonicznego[1]. Seminaria te erygowane były przy biskupich bądź zakonnych gimnazjach i liceach ogólnokształ-

[1] Obowiązujący w latach 1917-1983 kodeks prawa kanonicznego (CIC) odnosił się do niższych seminariów zaledwie w jednym kanonie: "*Curandum ut in maioribus praesertim dioecesibus bina constituantur Seminaria: minus, scilicet, pro pueris litterarum scientia imbuendis, maius pro alumnis philosophiae ac theologiae vacantibus"* (1354 § 2). Zatem CIC, zobowiązując biskupów diecezjalnych do tworzenia w swoich diecezjach seminariów niższych i wyższych, nie określał, czy *seminarium minus* ma mieć charakter szkoły, czy też ma to być jedynie zakład wychowawczy. Biorąc pod uwagę użyte w kodeksie sformułowanie odnoszące się do celu powstawania tego typu instytucji*: "pro pueris litterarum scientia imbuendis*", a także ogólną tendencję panującą w świecie katolickim w dobie żywiołowego powstawania tego typu instytucji, można stwierdzić, iż chodziło przede wszystkim o to, aby kandydaci do seminariów wyższych mieli ukończone studium, które w danym kraju wymagane jest do rozpoczęcia studiów akademickich. Por. A. Kozakowski, *Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1977, mps, BKUL, s. 238.

cących albo też stanowiły samodzielne zakłady wychowawcze, których wychowankowie pobierali naukę w szkołach średnich, państwowych bądź prywatnych.

Od roku 1948 rozpoczął się okres intensywnego ograniczania przez powojenne władze działalności tych zakładów poprzez odmowę udzielania uprawnień szkół państwowych, utrudnianie uzyskania świadectw maturalnych przez absolwentów niższych seminariów, zajmowanie lokali oraz stopniową likwidację poszczególnych zakładów. Swoiste apogeum stanowiła tutaj akcja likwidacji wszystkich zakonnych seminariów duchownych, dokonana jednego dnia (3 lipca 1952 r.) na obszarze całej Polski. Likwidacji dokonano na podstawie decyzji wydziałów oświaty właściwych miejscowo prezydiów wojewódzkich rad narodowych. W identycznie brzmiących decyzjach o likwidacji formułowano zarzut, iż seminaria te działały bez przewidzianego w prawie orzeczenia właściwych organów oświatowych, a więc nielegalnie. Akcja mająca na celu likwidację tych zakładów przeprowadzona została z drastycznym naruszeniem obowiązującego prawa, przy uaktywnieniu zarówno władz lokalnych, jak też czynników politycznych (komitetów wojewódzkich PZPR) oraz znacznych sił policyjnych (UB, MO)[2].

Po październiku 1956 r. odżyły nadzieje na normalne funkcjonowanie szkolnictwa kościelnego. W latach 1957-58 reaktywowano w Polsce ponad 30 niższych seminariów duchownych[3]. Ówczesne władze traktowały nowo powstałe seminaria jako szkoły wewnątrzkościelne, deklarując całkowitą wolność Kościoła do ich prowadzenia. Zdecydowanie jednak odmawiano nadawania uprawnień szkół państwowych, godząc się jedynie w kilku przypadkach na organizowanie na ich terenie państwowego eksternistycznego egzaminu maturalnego. Czas "odwilży" w stosunkach z Kościołem był jednak

[2] Szerzej na ten temat: A. Mezglewski, *Akcja likwidacyjna niższych zakonnych seminariów duchownych w dniu 3 lipca 1952 r.,* w: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisz, Lublin 2001, s. 145-157.

[3] Władze w tym czasie nie stawiały przeszkód w ponownym uruchamianiu niższych seminariów. Podstawowym problemem był jednak fakt, iż większość lokali, w których mieściły się seminaria, zajętych w latach 40. i 50. nie zostało oddanych ich właścicielom. Seminaria uruchamiano zatem w miarę możliwości, tam gdzie dysponowano wolnymi lokalami.

nad wyraz krótki. Od 1959 r. – w sposób jeszcze bardziej systematyczny i bezwzględny niż to miało miejsce w okresie stalinowskim – rozpoczęto proces ograniczania działalności Kościoła w dziedzinie oświaty i wychowania, także w zakresie prowadzenia przez instytucje kościelne niższych seminariów duchownych. Na pierwszym etapie dokonano reinterpretacji nadal obowiązujących przedwojennych przepisów szkolnych, poddając seminaria duchowne nadzorowi władz państwowych oraz rozciągając na nie obowiązywalność przepisów ustawy z 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych* (zwana dalej ustawą *o prywatnych szkołach*)[4]. Nowe zarządzenie dotyczące nadzoru państwowego oraz stare przepisy ustawodawstwa szkolnego wykorzystano następnie do drastycznego ograniczania stanu posiadania Kościoła katolickiego w zakresie szkolnictwa wewnątrzkościelnego.

1. Wprowadzenie nadzoru państwowego nad seminariami

Na skutek zarządzenia z dnia 29 grudnia 1959 r. wydanego przez Ministra Oświaty w porozumieniu z Urzędem ds. Wyznań seminaria duchowne objęte zostały nadzorem państwowym[5]. Pomimo iż w okresie tym działała już Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu i Episkopatu, decyzja o wprowadzeniu nadzoru podjęta została całkowicie jednostronnie. Nadzorem tym miały być objęte zarówno niższe, jak i wyższe seminaria duchowne. Nadzór ten realizowany miał być przede wszystkim poprzez wizytacje prowadzone przez kuratoria okręgów szkolnych i wydziały ds. wyznań prezydiów wojewódzkich rad narodowych. Instytucjom tym polecono wydawanie orzeczeń oraz zarządzeń powizytacyjnych, do których wykonania miały być zobowiązane kierownictwa nadzorowanych seminariów. Podstawę prawną wprowadzenia nadzoru państwowego stanowić miały: ustawa z dnia 19 kwietnia 1950 r. *o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej*

[4] Dz. U. Nr 33, poz. 343.

[5] Zob. zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 29 grudnia 1959 r. wydane z porozumieniu z Urzędem do Spraw Wyznań *w sprawie nadzoru nad seminariami duchownymi*, Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), sygn. 97/1.

i administracji publicznej[6] oraz ustawa *o prywatnych szkołach*, przy czym wspomniane zarządzenie nie powoływało się na żaden konkretny przepis tej ustawy. Zatem w roku 1959 nie został uchwalony żaden nowy akt prawny, który zmieniałby sytuację seminariów duchownych w zakresie ich podporządkowania władzom państwowym. Za taki bowiem nie można uważać ministerialne zarządzenie. W urzędowych pismach stwierdzono natomiast, iż dokonana została nowa wykładnia przedwojennej ustawy. Podane w piśmie Prezesa Rady Ministrów[7] racje, stanowiące faktyczne podstawy podjęcia decyzji o wprowadzeniu nadzoru nad seminariami, nie mają z prawnego punktu widzenia większego znaczenia, jeśli przyjąć, że dla podjęcia takiej decyzji nie było podstaw prawnych, jednakże należy je zbadać chociażby po to, aby przekonać się, czy były to racje rzeczywiste, czy też stanowiły one jedynie pretekst dla realizacji apriorycznych założeń polityki wyznaniowej państwa. Już sam fakt, iż motywy podjęcia owej decyzji podane zostały w sposób nad wyraz ogólnikowy, skłania ku zajęciu stanowiska, które z perspektywy kilkudziesięciu lat nie może budzić kontrowersji, iż właśnie owa aprioryczność miała tu znaczenie decydujące. Zawiła i demagogiczna konstrukcja uzasadniania tej decyzji jedynie utwierdza w takim przekonaniu. Jako przyczynę zmiany stanowiska rządu w sprawie nadzoru nad seminariami podaje się w piśmie premiera fakt, iż "zupełna swoboda kształcenia i wychowania kandydatów do stanu duchownego, jaką państwo pozostawiło władzom kościelnym i zakonnym, była i jest wykorzystywana w sposób budzący zasadnicze zastrzeżenia. Szczególnie wysoce niewłaściwa atmosfera, panująca w seminariach duchownych, jak również postawa społeczna młodego duchowieństwa, które w dużej liczbie opuszcza rokrocznie zakłady teologiczne, wywołuje kategoryczny sprzeciw". Zatem: niewłaściwa atmosfera panująca w seminariach, postawa społeczna młodego duchowieństwa oraz duża ilość młodzieży opuszczającej zakłady kształcenia duchownych miały stanowić owe *rationis facti.* Nad dwoma pierwszymi zarzutami trudno podjąć jakąkolwiek polemikę,

[6] Dz. U. Nr 19, poz. 156.

[7] Zob. pismo Prezesa Rady Ministrów do Episkopatu Polski z dnia 12 października 1959 r. nr I-5/81/59, AAN, UdSW, sygn. 97/1. Pismo to zostało przedrukowane w publikacji P. Rainy, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989, t. 1, lata 1945-59*, Poznań 1994, s. 752-753.

ze względu na ich ogólnikowość (stąd uzasadnione podejrzenie o demagogię). Można jedynie dodać, iż zarzuty te nie zostały uszczegółowione ani w piśmie premiera, ani też w późniejszej, obszernej korespondencji z Episkopatem Polski. Ostatni, trzeci zarzut, dotyczący dużej liczby "duchowieństwa"[8] opuszczającego zakłady miał charakter bardziej konkretny od pozostałych, jednakże określenie, jaka liczba może tutaj być uważana za przerost jest rzeczą względną[9]. Zarzut o licznych alumnach opuszczających szkołę nie miał jednak żadnego znaczenia prawnego. Jest faktem, iż pewna liczba alumnów niższych seminariów duchownych opuszczała zakłady i przenosiła się do szkół państwowych. Przyczyny takiego stanu rzeczy były różne. Pewną rolę odgrywały zapewne względy finansowe – szkoły państwowe były bezpłatne. Z całą pewnością spora liczba alumnów opuszczała zakłady, aby stając się uczniami szkół państwowych zwiększyć swoje szanse na uzyskanie matury.

Zatem podane w uzasadnieniu decyzji o wprowadzeniu nadzoru państwowego nad seminariami motywy jego wprowadzenia były nierzeczywiste i fikcyjne. Prawdziwych motywów poszukiwać należy poza oficjalnymi pismami, kierowanymi do władz kościelnych. Znajdziemy je np. w referacie Urzędu do Spraw Wyznań z 1961 roku, w którym czytamy: "W ten sposób przybliżamy się do momentu, w którym władze państwowe stopniowo osiągną całkowitą kontrolę nad seminariami duchownymi. Wychowywać będą księży w duchu poszanowania władzy ludowej, w duchu również przekonań socjalistycznych, to niewątpliwie umacniać będzie ruch księży postępowych, a i ważnym jest również oddziaływanie księży na zewnątrz na samych parafiach, a przecież zależy nam na tym, aby

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

[9] Oczywiście, wypadałoby podać – przynajmniej w przybliżeniu – te liczby, jednakże ani strona rządowa ani kościelna w oficjalnych pismach takich statystyk nie przedstawiały.

ich oddziaływanie dla socjalizmu było jak najbardziej korzystne”[10]. Te słowa wszystko wyjaśniają.

Wprowadzenie nadzoru państwowego nad seminariami niższymi (jak i wyższymi) w takim zakresie stanowiło naruszenie konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa (art. 70 ust 2 Konstytucji PRL). Wprawdzie konstytucyjny przepis, wprowadzający tę zasadę, był niezwykle lakoniczny (“Kościół jest oddzielony od państwa”) i nie precyzował charakteru tego rozdziału, jednakże wprowadzony w 1959 r. nadzór, który zakładał wpływ państwa, np. na opracowywane programy nauczania, obsadę stanowisk profesorskich itp., zaprzeczał jakiemukolwiek modelowi rozdziału. Polityka państwa wobec szkolnictwa seminaryjnego po roku 1959 jest jednym z bardziej wyrazistych przykładów, iż pomimo wyraźnych przepisów konstytucyjnych, deklarujących rozdział Kościoła od państwa, w praktyce mieliśmy do czynienia z systemem zwierzchnictwa państwa nad Kościołem i to w niespotykanych dotąd rozmiarach[11].

Na potrzeby wprowadzenia nadzoru państwowego władze zaliczyły seminaria niższe do szkół prywatnych. Jednakże w rzeczywistości odmawiano tym instytucjom takiego formalnego uznania, zaś alumnów seminariów niższych nie traktowano w ogóle jako młodzieży uczącej się. I tak: pozbawiono alumnów prawa do korzystania ze zniżek kolejowych[12], rodzicom alumnów odmawiano prawa do zasiłków rodzinnych, jakie przysługiwały na młodzież uczącą się[13], urzędy państwowe nie uznawały dokumentów wystawianych

[10] Zob. referat Urzędu do Spraw Wyznań o aktualnych stosunkach między państwem a Kościołem, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989, t. 2, Lata 1960-74*, Poznań 1995, s. 66-67.

[11] Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 222-223.

[12] Ulg kolejowych odmawiano uczniom wszystkich szkół prywatnych, które nie miały w danym roku uprawnień szkół państwowych. Zob. pismo Centralnego Urzędu Szkolenia Zawodowego (CUSZ) do UdSW z dnia 31 marca 1953 r., nr IV 0-8a/4/53, AAN, UdSW, sygn. 37/456.

[13] Prawa do zasiłków rodzinnych odmawiano w przypadku uczniów wszystkich szkół prywatnych, które w danym roku szkolnym nie uzyskały uprawnień szkół publicznych. Do roku 1951 zasiłki były wypłacane. Zmiana stanowiska władz miała miejsce w roku 1951 na podstawie pisma Ministra Pracy i Opieki Społecznej

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

2. Problem obowiązywalności ustawodawstwa szkolnego wobec seminariów duchownych

Ustawa z dnia 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach* nie wspominała ani jednym słowem o niższych seminariach duchownych, a więc ani wyraźnie ich nie obejmowała swoimi rygorami, ani też wyraźnie ich nie wyłączała spod swego obowiązywania. Nie stanowiło to jednak luki w systemie prawnym, gdyż sytuacja tych seminariów została uregulowana wcześniej w konkordacie zawartym ze Stolicą Apostolską w 1925 r.[14] W pismach proweniencji rządowej z lat 1959-1963 wysuwany był w związku z tym argument, że skoro z dniem 12 września 1945 r. konkordat przestał obowiązywać, zatem nic już nie uzasadniało uprzywilejowanej sytuacji niższych seminariów duchownych w zakresie ich podporządkowania rygorom ustawy *o prywatnych szkołach*. Stanowisko rządu nie uwzględniało jednak znacznie bardziej skomplikowanej sytuacji w związku z wydaniem przez TRJN uchwały dotyczącej obowiązywalności konkordatu. Przede wszystkim uchwała ta nie była formalnym i zgodnym z prawem aktem wypowiedzenia umowy międzynarodowej i nie ulega wątpliwości, iż dzień 12 września 1945 r. nie można uznać za moment wygaśnięcia konkordatu. Fakt, czy konkordat z 1925 r. obowiązywał na arenie międzynarodowej w okresie Polski Ludowej, jest co najmniej problematyczny – bezsporne jest jedynie to, że w stosunkach międzynarodowych nie był stosowany[15]. Pomijając w tym miejscu dywagacje o charakterze prawnomiędzynarodowym stwierdzić należy, iż:

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

[14] Art. XIII ust. 2 konkordatu z 10 lutego 1925 r.: "We wszystkich diecezjach Kościół katolicki posiadać będzie seminaria duchowne, odpowiednio do prawa kanonicznego, którymi będzie kierował i w których będzie mianował nauczycieli".

[15] Szerzej na temat obowiązywalności konkordatu z 1925 r. w okresie Polski Ludowej zob. A. Mezglewski, *Spór o wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1925 r.*, "Roczniki Nauk Prawnych" 1998, t. 8, s. 325-340.

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

b) uchwała z 12 września 1945 r., jeśli nawet miała wpływ na obowiązywalność konkordatu w stosunkach międzynarodowych, to jednak nie znosiła (bo i nie mogła znosić) ustawy z dnia 23 kwietnia 1925 r. *o ratyfikacji konkordatu*[16]. Ustawa ta nie została formalnie nigdy uchylona, zatem obowiązywała także w roku 1959.

Powracając do ustawy z dnia 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach* i uwzględniając zasady wykładni subiektywistycznej stwierdzić należy, że ustawodawca polski świadomie nie miał zamiaru obejmować tą legislacją seminariów niższych. Nie można się też tutaj dopatrzyć zamiaru ewentualnego, który by zakładał, że w razie wygaśnięcia konkordatu ustawa z 1932 r. objęłaby także niższe seminaria duchowne. W urzędowej korespondencji z Episkopatem Polski przedstawiciele ówczesnych władz wyrażali pogląd, że "jedynym uzasadnieniem niestosowania w okresie międzywojennym przepisów ustawy z dnia 11 marca 1932 *o prywatnych szkołach* (...) do seminariów duchownych były przepisy art. XIII konkordatu z 1925 r. (...) Wobec utraty mocy obowiązującej przez konkordat, brak jest podstaw prawnych do wyłączenia seminariów spod działania przepisów ustawy z 11 marca 1932 r."[17] Ustawy *o prywatnych szkołach* nie stosowano jednak do niższych seminariów duchownych nie tylko w latach 1932-1939, ale także w latach 1945-1958 – czyli już po rzekomym wygaśnięciu konkordatu z 1925 r. Praktycznie więc w roku 1959 doszło do dokonania zmiany wykładni ustawy z 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach*, poddając jej rygorom niższe (i wyższe) seminaria duchowne. Znamienne jest, że zmiana wykładni dokonana została nie przez Ciało Ustawodawcze PRL, lecz przez władzę wykonawczą – Prezesa Rady Ministrów.

[16] Dz. U. Nr 72, poz. 501.

[17] Zob. pismo Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem do Sekretarza Episkopatu Polski z dnia 30 grudnia 1959 r., nr I-42/7/59, AAN, UdSW, sygn. 97/1.

3. Przyczyny i podstawy prawne likwidacji

Jako podstawy prawne likwidacji niższych seminariów duchownych dokonywanych w okresie gomułkowskim wskazywano: ustawę z dnia 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach* wraz z rozporządzeniem wykonawczym Ministra WRiOP z dnia 7 czerwca 1932 r.[18] oraz zarządzenie Prezesa Rady Ministrów z 29 grudnia 1959 r. dotyczące nadzoru nad seminariami. Wprawdzie w dniu 15 lipca 1961 r. została uchwalona ustawa *o rozwoju systemu oświaty i wychowania*[19], która uchylała przedwojenną ustawę *o prywatnych szkołach*, jednakże aż do roku 1964 nie zostały wydane odpowiednie przepisy wykonawcze dotyczące warunków i sposobów zamknięcia zakładów naukowych i wychowawczych. W związku z tym – zgodnie z art. 47 ust. 2 ustawy z dnia 15 lipca 1961 – nadal obowiązywały przedwojenne przepisy wykonawcze, wydane w oparciu o ustawę z dnia 11 marca 1932 r.

W zakresie przyczyn wskazywanych w orzeczeniach władz oświatowych o zamknięciu poszczególnych niższych seminariów – w porównaniu z okresem stalinowskim – zauważamy dość znaczną rozmaitość, chociaż najczęściej stosowano – tak jak i poprzednio – z góry przygotowane szablony. Jako przyczyny zamknięcia zakładów wskazywano: niewłaściwe stosunki wychowawcze, niewystarczający poziom naukowy, nieprzestrzeganie obowiązujących przepisów lub zarządzeń władz oświatowych, prowadzenie nielegalnego internatu. Oddzielnego omówienia wymagają przyczyny wskazane w decyzji o zamknięciu Wydziału Przygotowawczego WMSD w Warszawie.

3.1. Niewłaściwe stosunki wychowawcze

Najczęstszą przyczyną likwidacji zakładów, wskazywaną przez wydziały oświaty, był zarzut sformułowany następująco: “w seminarium panują niewłaściwe stosunki wychowawcze, wywierające

[18] Rozporządzenie Ministra WRiOP z dnia 7 czerwca 1932 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*, wydane co do § 13 w porozumieniu z Ministrem Spraw Wewnętrznych, a co do § 20 w porozumieniu z Ministrem Spraw Wewnętrznych oraz Przemysłu i Handlu (Dz. U. Nr 50, poz. 473).

[19] Dz. U. Nr 32, poz. 160.

specyficzny wpływ na charakter i psychikę młodzieży”[20]. W decyzjach władz oświatowych nie wykazano jednak żadnych uchybień natury etycznej, a tym bardziej nie wskazano ich związku z atmosferą panującą w szkołach państwowych. Zarzuty te zostały więc sformułowane w sposób enigmatyczny, bez podania jakichkolwiek przykładów bądź dowodów, zaś wyjaśnienia w tej sprawie, które składane były przez instytucje kościelne, odrzucane były bez komentarza.

A zatem władze oświatowe w uzasadnieniach swoich decyzji o likwidacji zakładów nie stawiały szkołom żadnych konkretnych zarzutów. Trudno bowiem polemizować z ogólnikowym zarzutem, iż “w seminarium panują niewłaściwe stosunki wychowawcze”. W żadnym przepisie prawnym nie było zresztą sformułowane, jak winny wyglądać właściwe stosunki wychowawcze. Jest rzeczą oczywistą, że niższe seminaria duchowne musiały mieć swój własny, specyficzny charakter, ze względu na swój podstawowy cel: przygotowywanie kandydatów do studiów w wyższych seminariach duchownych i do wstąpienia do stanu duchownego.

3.2. Niewystarczający poziom naukowy

Zarzut dotyczący niewystarczającego poziomu nauczania przedstawiony został – wraz ze “standardowym” zarzutem o “niewłaściwej atmosferze wychowawczej” – w decyzji Kuratorium Okręgu Szkolnego (KOS) Krakowskiego z dnia 26 lipca 1962 r. o zamknięciu Niższego Seminarium Duchownego w Tarnowie[21]. Obowiązujące przepisy oświatowe upoważniały władze szkolne do zamknięcia szkoły, jeśli niewystarczający poziom naukowy był stanem permanentnym i trwał przez przynajmniej trzy lata. Aby dokonać zamknięcia szkoły, władze musiałyby rokrocznie przez trzy lata za-

[20] Na tej podstawie zlikwidowane zostały m. in. niższe seminaria diecezjalne w Katowicach i Lublinie, oraz zakonne: XX. Misjonarzy w Krakowie, XX. Pallotynów w Wadowicach, XX. Chrystusowców w Świdnicy, OO. Dominikanów w Jarosławiu, XX. Salezjanów w Kopcu, Sokołowie Podlaskim, Czerwińsku, OO. Franciszkanów w Kobylinie i Rybniku.

[21] Zob. J. A. Majda, *Organizacja i funkcjonowanie Niższego Seminarium Duchownego w Tarnowie w warunkach systemu totalitarnego*, mps, BKUL, Lublin 2001, s. 84.

wiadamiać szkołę, że poziom naukowy (wychowawczy) jest niewystarczający[22]. W przypadku NSD w Tarnowie władze seminarium nigdy takiego zawiadomienia nie otrzymały. Nigdy też wcześniej nie otrzymały ani pisemnych, ani ustnych negatywnych uwag w zakresie poziomu naukowego szkoły[23].

3.3. Nieprzestrzeganie obowiązujących przepisów lub zarządzeń władz oświatowych

W kilku przypadkach zamknięcia seminarium dokonano formułując zarzut nieprzestrzegania obowiązujących przepisów. Taką podstawę zamknięcia zakładu wskazano likwidując niższe seminaria diecezjalne: w Słupsku (Diecezja Gorzowska) i Włocławku oraz zakonne: XX. Misjonarzy Ducha Św. w Bydgoszczy i XX. Redemptorystów w Toruniu. Każdy z tych przypadków stanowi jednak *casus* wymagający odrębnego omówienia.

W dniu 15 lipca 1960 KOS w Koszalinie podjęło decyzję o zamknięciu **NSD Diecezji Gorzowskiej w Słupsku**. W piśmie obwieszczającym zamknięcie seminarium nie zamieszczono stosownego uzasadnienia, nie wskazano też przepisów prawnych, które – zdaniem kuratorium – zostały naruszone (nie zachowane). Wskazano jedynie w akapicie wstępnym, iż przyczyną podjęcia tej decyzji był "fakt uniemożliwienia wizytatorom KOS Koszalińskiego i Wydziału ds. Wyznań PWRN w Koszalinie przeprowadzenia czynności wizytacyjnych"[24]. Ogólnikowa informacja o naruszonych przepisach została natomiast zawarta w piśmie Ministerstwa Oświaty, zawierającym odpowiedź na odwołanie Kurii Biskupiej w Gorzowie od decyzji kuratorium. W opinii Ministerstwa "stwierdzony przez Kuratorium fakt odmowy dopuszczenia przez Dyrekcję Seminarium przedstawicieli władz szkolnych do spełnienia czynności wizytacyjnych w seminarium, stanowi kardynalne naruszenie obowiązujących

[22] Zgodnie z § 16 rozporządzenia Ministra WRiOP z dnia 7 czerwca 1832 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*.

[23] Zob. J. A. Majda, *dz. cyt.*, s. 85-86.

[24] Zob. pismo KOS Koszalińskiego do NSD Diecezji Gorzowskiej w Słupsku z dnia 15 lipca 1960 r., nr Kanc. I/56/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

przepisów ustawy z dnia 11 marca 1932 r., a przede wszystkim zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 29 grudnia 1959 r. (...)"[25].

Kuratorium w decyzji o zamknięciu zakładu wskazało na fakt, iż w dniu 23 kwietnia 1960 r. dyrektor NSD podczas rozmowy przeprowadzonej w kuratorium oświadczył, "że sprzeciwia się przeprowadzeniu wizytacji". Ponieważ w piśmie tym powołano się na ustną, nie protokołowaną rozmowę, trudno z całą pewnością stwierdzić co i w jakim kontekście oświadczył dyrektor seminarium. W piśmie odwołującym się od decyzji kuratorium Kuria Biskupia w Gorzowie wyjaśniła, iż treścią oświadczenia dyrektora NSD było uznanie własnej niekompetencji do wyrażenia zgody na wizytację seminarium oraz, że "zgodnie z CIC seminaria duchowne podlegają jurysdykcji Stolicy Apostolskiej"[26]. Odnosząc się do tych wyjaśnień stwierdzić trzeba, że wprawdzie kwestia jurysdykcji Stolicy Apostolskiej nad seminariami duchownymi jest bardziej skomplikowana, to faktem bezspornym jest, iż dyrektor seminarium bez zgody biskupa diecezjalnego nie był kompetentny do podjęcia decyzji o dopuszczeniu do wizytacji, tym bardziej, że stanowisko Episkopatu Polskiego w tym względzie w pierwszym półroczu 1960 r. było zdecydowanie przeciwne poddaniu seminariów duchownych nadzorowi władz państwowych[27].

Decyzją Kuratorium Bydgoskiego z dnia 7 września 1960 r. zamknięciu uległo **NSD Misjonarzy Ducha Św. w Bydgoszczy**[28]. Także i w tym wypadku jako przyczynę podano "nieprzestrzeganie obowiązujących przepisów". Decyzja o zamknięciu zakładu nie

[25] Zob. pismo Ministerstwa Oświaty do Kurii Biskupiej w Gorzowie Wielkopolskim z dnia 30 lipca 1960 r., nr IO 3/3298/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

[26] Zob. pismo Kurii Biskupiej w Gorzowie Wielkopolskim do Ministerstwa Oświaty z dnia 26 lipca 1960 r., nr Z 4 b-14/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

[27] Zob. pismo Sekretarza Episkopatu Polski do Ministra J. Sztachelskiego – Pełnomocnika Rządu ds. Stosunków z Kościołem z dnia 16 stycznia 1960 r., nr 30/60, AAN, UdSW, sygn. 97/1 (przedruk: P. Raina, *dz. cyt.*, t. 2, s. 13-14), pismo Prymasa Polski do I Sekretarza KC PZPR Wiesława Gomułki z dnia 25 marca 1960 r., AAN, UdSW, sygn. 97/1 (przedruk: P. Raina, *dz. cyt.*, t. 2, s. 15-16).

[28] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do NSD XX. Misjonarzy Ducha Św. w Bydgoszczy z dnia 7 września 1960 r., nr I-3-15/11/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

zawierała żadnego uzasadnienia poza lakonicznym stwierdzeniem, że "wyjaśnienia złożone na skutek uprzedzenia podanego do wiadomości Seminarium (...) uznaje KOS Bydgoskie w Toruniu za niewystarczające, gdyż nie zawierają zasadniczych oraz istotnych dla sprawy momentów". Co należało uznać za "momenty istotne dla sprawy", trudno powiedzieć, skoro w piśmie uprzedzającym decyzję o zamknięciu zakładu nie podano ani jednego zarzutu czy też przyczyny skłaniającej do podjęcia decyzji o jego zamknięciu[29]. Ministerstwo Oświaty, rozpatrując sprawę na skutek złożonego odwołania, także bez jakichkolwiek uzasadnień, uznało decyzję za "wydaną zgodnie z obowiązującymi przepisami"[30].

Także z powodu nieprzestrzegania obowiązujących przepisów dokonano zamknięcia i likwidacji **NSD we Włocławku**. Tym razem w decyzji o zamknięciu seminarium podano przyczyny jej wydania:

- uniemożliwienie przedstawicielom KOS Bydgoskiego i Wydziału ds. Wyznań PWRN w Bydgoszczy kontaktu z alumnami podczas dokonywania wizytacji w dnia 24 lutego 1961 r.;
- udzielenie kuratorium niezgodnych z prawdą informacji na temat podstaw finansowych seminarium;
- zmuszanie uczniów do czyszczenia miejsc ustępowych;
- zbieranie opłat za wyżywienie przez samych uczniów bez jakiegokolwiek księgowania wpłat indywidualnych[31].

W związku ze stawianymi zarzutami, już wcześniej – na skutek formalnego uprzedzenia o zamiarze zamknięcia zakładu – władze

[29] Zob. pismo KOS Bydgoskiego do NSD Misjonarzy Ducha Św. w Bydgoszczy z dnia 23 sierpnia 1960 r., nr I-3-15/10/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[30] Zob. pismo Ministerstwa Oświaty do Prowincjała XX. Misjonarzy Ducha Św. z dnia 26 października 1960 r., nr SO 3-4100/60, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417. Na temat przyczyn zamknięcia seminarium jest mowa w piśmie Kuratorium Bydgoskiego do Ministerstwa Oświaty z dnia 10 stycznia 1961 r., jednakże pismo to miało charakter pisma wewnętrznego, a zarzuty w nim zawarte nie zostały przedstawione instytucjom kościelnym. Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Ministerstwa Oświaty z dnia 10 stycznia 1961 r., nr VII M-7/1/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[31] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Dyrekcji NSD we Włocławku z dnia 31 maja 1961 r., nr VII-M-7/18/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

seminarium udzieliły stosownych wyjaśnień. Odnosząc się do poszczególnych zarzutów stwierdzić należy, iż władze zakładu nie zabraniały podczas wizytacji rozmów z alumnami. Wizytatorzy kontaktowali się z seminarzystami podczas lekcji, przerw między lekcjami, a także podczas obiadu. Nie wyrażono jedynie zgody na przeprowadzanie takich rozmów bez obecności przedstawiciela władz seminarium.

W nielicznych przypadkach do czyszczenia miejsc ustępowych zostali zobowiązani ci uczniowie, których przyłapano na celowym i umyślnym rozlewaniu wody w tych pomieszczeniach, natomiast na co dzień do utrzymania czystości w sanitariatach zatrudniony był oddzielny pracownik obsługi. Pracownik ten jednak nie był zobowiązany do prac dodatkowych.

Wyjaśnienie zarzutów dotyczących podstaw finansowych seminarium oraz zbierania opłat za wyżywienie przez samych uczniów jest bardziej skomplikowane. Do zbierania opłat za wyżywienie wyznaczeni zostali dwaj alumni wyższego seminarium duchownego, którym powierzona została troska o seminarium niższe i którzy pełnili tam funkcje wychowawców. Władze seminarium traktowały to jako jeden ze środków wychowawczych, mający wyrabiać w młodzieży poczucie obowiązkowości i mający przygotować młodzież do przyszłych zadań publicznych[32].

Co do kwestii związanych z rzekomym udzieleniem niezgodnych z prawdą informacji na temat podstaw finansowych seminarium wyjaśnień nie składano, uznając władze oświatowe za niewłaściwe do ich rozpatrywania.

W sierpniu 1961 r. dokonano zamknięcia **NSD OO. Redeptorystów w Toruniu**. Także i w tym przypadku jako przyczynę podano "nieprzestrzeganie obowiązujących przepisów"[33]. Tym razem wskazano przepis prawny, który rzekomo został naruszony, a mianowicie § 18 pkt 4 rozporządzenia Ministra WRiOP z dnia 7 czerwca 1932 r., który nakładał na dyrekcje szkół obowiązek zgłaszania władzom szkolnym wszelkich zmian w przedłożonym władzom szkolnym

[32] Zob. pismo Kurii Biskupiej we Włocławku do KOS Bydgoskiego z dnia 10 czerwca 1961 r., nr 123/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[33] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Dyrekcji NSD OO. Redemptorystów w Toruniu z dnia 30 sierpnia 1961 r., nr VII-M-7/31/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

spisie nauczycieli. W piśmie zawierającym decyzję o zamknięciu seminarium wskazano przypadki niezastosowania się władz seminarium do tego przepisu. Obiektywne wyjaśnienie słuszności stawianych zarzutów obecnie po 60. latach jest dość trudne. Ze złożonych przez władze seminarium wyjaśnień wynika, że zgłoszenia takie miały miejsce, jednakże jedynie w formie ustnej; w jednym przypadku chodziło o zastępstwo chorego nauczyciela przez innego nauczyciela tej samej szkoły, jeszcze w innym przypadku chodziło o krótkie zastępstwo dokonane dla odciążenia nauczyciela nadmiernie obciążonego w pracach nad przygotowaniem egzaminów maturalnych[34]. Pomijając jednak kwestię, czy zarzuty te były choćby w części słuszne czy też nie, zwrócić należy uwagę, iż władze szkolne (kuratorium) po wystosowaniu zawiadomienia o zamiarze zamknięcia szkoły i wyznaczeniu czasu na złożenia wyjaśnień, prawie równocześnie z pismem zawierającym to zawiadomienie, rozesłały niemal do wszystkich uczniów seminarium na ich adresy domowe pisma, zawiadamiające o rychłym zamknięciu zakładu i wzywające uczniów, bądź ich rodziców, do zgłoszenia się we właściwych kuratoriach "celem załatwienia sprawy przyjęcia syna do innej szkoły na terenie swojego województwa"[35]. Wynika z tego jasno, że sprawa ewentualnego naruszenia przepisów dotyczących zgłaszania zmian w obsadzie personalnej, była jedynie pretekstem do zamknięcia zakładu i bez względu na składane wyjaśnienia nic nie było w stanie uchronić seminarium przed zamknięciem.

3.4. Prowadzenie nielegalnego internatu

Decyzją Kuratorium Koszalińskiego z dnia 5 sierpnia 1961 r. zlikwidowane zostało **NSD XX. Misjonarzy św. Rodziny w Bińczu**[36]. Księża Misjonarze prowadzili to seminarium od 1958 roku. Wychowankowie na miejscu pobierali naukę w zakresie języka łacińskiego, śpiewu i religii, jednocześnie będąc uczniami państwowych

[34] Zob. pismo Prowincjała OO. Redemptorystów do Ministerstwa Oświaty z dnia 5 września 1961 r., nr 245/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[35] Zob. pismo Dyrektora NSD OO. Redemptorystów w Toruniu do Ministra Oświaty z dnia 23 sierpnia 1961 r., AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[36] Zob. pismo KOS Koszalińskiego do Rektora NSD XX. Misjonarzy św. Rodziny w Bińczu z dnia 5 sierpnia 1961 r., nr I/28/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

liceów dla pracujących w Człuchowie lub Szczecinku[37]. W decyzji o likwidacji zakładu jest jednak mowa nie o niższym seminarium, lecz o internacie. Władze oświatowe zakład ów zakwalifikowały jako "bezprawny internat" i uznały, iż "nie może on nadal istnieć, ponieważ nie jest związany z żadną szkołą, a w myśl obowiązujących przepisów każdy internat stanowi integralną część szkoły i nie może istnieć niezależnie od szkoły"[38].

Nie ulega wątpliwości, iż zakład XX. Misjonarzy św. Rodziny zaliczyć należało do niższych seminariów duchownych. Nie ulega też wątpliwości, iż zakład ten istniał legalnie. Zgodnie z wyjaśnieniem zawartym w piśmie UdSW z dnia 5 kwietnia 1958 r.[39] instytuty zakonne mogły reaktywować niższe seminaria duchowne bez konieczności uzyskiwania zezwoleń władz szkolnych. Miały one jedynie obowiązek zawiadomienia do wydziału ds. wyznań właściwego prezydium wojewódzkiej rady narodowej o fakcie reaktywowania. Prowincjalat Zgromadzenia XX. Misjonarzy św. Rodziny stosowne zawiadomienie wysłał w dniu 4 sierpnia 1958 r.[40] Natomiast fakt, iż wychowankowie seminarium byli jednocześnie uczniami liceów korespondencyjnych, należy uznać za typowy i oczywisty. Taka praktyka – ze względu na niemożliwość uzyskania matury w seminarium – była powszechna. Pomija się tutaj fakt, iż władze oświatowe nie powołały w swojej decyzji stosownych przepisów zabraniających istnienia internatów nie związanych z określoną szkołą. Owszem, pewien problem stanowił fakt, iż Misjonarze św. Rodziny przed rokiem 1956 nie prowadzili w Bińczu

[37] Zob. pismo Prowincjała Zgromadzenia XX. Misjonarzy św. Rodziny w Bińczu do Ministerstwa Oświaty z dnia 20 sierpnia 1961 r., nr 1395/61, ASAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

[38] Zob. pismo KOS Koszalińskiego do Rektora NSD XX. Misjonarzy św. Rodziny w Bińczu z dnia 5 sierpnia 1961 r., nr Kanc. I/28/6, AAN, Minsterstwo Oświaty, sygn. 1416.

[39] Zob. pismo Dyr. UdSW do posła Stanisława Stommy z dnia 5 kwietnia 1957 r., nr II-5c/5/57, AAN, UdSW, sygn. 138/54. Pismo to stanowiło odpowiedź na memoriał wyższych przełożonych zakonnych w sprawie reaktywowania niższych seminariów duchownych oraz zwrotu lokali poseminaryjnych.

[40] Zob. pismo Prowincjała Zgromadzenia XX. Misjonarzy św. Rodziny do Ministra Oświaty z dnia 20 sierpnia 1961 r., nr 1395/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1416.

niższego seminarium, zaś w piśmie UdSW jest wyraźnie mowa nie o zakładaniu, lecz o reaktywacji niższych seminariów. Jednakże zwrócić uwagę należy w związku z tym na dwa fakty. Na zawiadomienie o otwarciu niższego seminarium z dnia 4 sierpnia 1958 r. nie uzyskano żadnej odpowiedzi, co należy uznać za domniemanie wyrażenia zezwolenia na otwarcie zakładu. Ponadto XX. Misjonarze przed rokiem 1956 nie prowadzili niższego seminarium w Bińczu, lecz prowadzili trzy inne niższe seminaria: w Szczytnej Śląskiej, Kruszewie i Bąblinie. Wszystkie te zakłady zostały bezprawnie rozwiązane w lipcu 1952 r. Można zatem przyjąć, że w miejsce tamtych rozwiązanych Zgromadzenie założyło jedno, lecz z inną lokalizacją.

3.5. Likwidacja Wydziału Przygotowawczego WMSD w Warszawie[41]

Problem likwidacji Wydziału Przygotowawczego Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego (WMSD) w Warszawie stanowi przypadek odosobniony, wymagający odrębnego omówienia. Podstawę jego likwidacji stanowiły aż trzy przyczyny wskazane przez władze oświatowe. Kuratorium Warszawskie zawiadomiło, że "zamierza zamknąć Wydział Przygotowawczy WMSD" i dało termin 14 dni na udzielenie wyjaśnień na postawione zarzuty: brak statutu, nie przedłożenie rocznego preliminarza budżetu szkoły oraz brak zatwierdzonego przez władzę szkolną dyrektora. Odnosząc się do powyższych zarzutów stwierdzić należy co następuje. Wydział Przygotowawczy rzeczywiście nie posiadał własnego statutu, gdyż organizacyjnie włączony był w strukturę Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego. Wydział Przygotowawczy nie przedłożył rocznego preliminarza, gdyż kuratorium nigdy nie wysuwało takiego postulatu, a przepisy prawa – przynajmniej wyraźnie – nie

[41] Zakład ten – pomimo innej nazwy – zaliczyć należy także do niższych seminariów duchownych. Zarówno bowiem charakter zakładu, jak też cel jego założenia odpowiada celom i charakterowi niższych seminariów. Organizacyjne połączenia niższego i wyższego seminarium nie było przypadkiem całkowicie odosobnionym. Nie było też sprzeczne z przepisami prawa kanonicznego.

stawiały takiego wymogu[42]. Gdy zaś chodzi o zarzut trzeci – sprawa wymaga szerszego nieco omówienia.

Zarzut, jakoby zakład nie posiadał zatwierdzonego przez władze szkolne dyrektora, w stosunku do likwidowanych niższych seminariów zastosowano tylko raz, właśnie w przypadku Wydziału Przygotowawczego WMSD w Warszawie. Na tej podstawie dokonano jednak likwidacji wielu szkół średnich, prowadzonych przez zgromadzenia zakonne[43]. Jako podstawę prawną powołano § 18 rozporządzenia Ministra WRiOP z dnia 7 czerwca 1932 r. Jednakże przepis § 18 w/w rozporządzenia dotyczył niewątpliwie sytuacji, kiedy właściciel szkoły po raz pierwszy przedstawia kandydata na dyrektora szkoły nowozałożonej lub gdy przedstawiał nowego kandydata w związku ze zmianą na tym stanowisku. Ponadto właściciel szkoły na podstawie obowiązujących przepisów nie miał obowiązku "corocznie" przedstawiać do zatwierdzenia dyrektora faktycznie urzędującego. Owszem, rozporządzenie wyraźnie nakładało na dyrektora obowiązek przedstawiania corocznie władzy szkolnej spisu nauczycieli nowozatrudnionych, lecz nie chodziło w tym wypadku o zatwierdzanie, lecz o podawanie tych zmianach do wiadomości władzy szkolnej. Władza szkolna mogła jedynie zażądać zmiany dyrektora na podstawie § 19 pkt 1 i 2 w/w rozporządzenia. Zamknięcia zaś szkoły władza szkolna nie mogła dokonać w oparciu o taką procedurę.

Zauważyć należy, iż dyrektorem Wydziału Przygotowawczego WMSD w Warszawie – od wielu lat – był ks. Adam Hofman, a kuratorium – w latach poprzedzających likwidację – w korespondencji z władzami zakładu wielokrotnie zwracały się pisemnie do dyrektora Hofmana tytułując go "Dyrektor Wydziału Przygotowawczego".

---

[42] Zob. pismo Sekretarza Episkopatu Polski do Urzędu Rady Ministrów z dnia 17 sierpnia 1961 r., nr 580/61, Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski (ASEP), poz. w oprac.

[43] W ten sposób zlikwidowano m. in. szkoły: SS. Zmartwychwstanek w Częstochowie, SS. Urszulanek UR w Poznaniu, Rybniku i Gdyni, SS. Nazaretanek w Kaliszu, SS. Urszulanek SJK w Pniewach, SS. Serafitek w Oświęcimiu, SS. Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu, SS. Salezjanek w Łodzi i Oświęcimiu, SS. Służebniczek NMP w Liskowie.

4. Ocena legalności dokonanych likwidacji

4.1. Przepisy oświatowe

Podejmując się oceny legalności likwidacji niższych seminariów duchownych dokonanych w latach 1960-1963 w zakresie przepisów oświatowych, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy państwowe władze oświatowe były kompetentne do podejmowania decyzji o zamknięciu tego rodzaju zakładów. Odpowiedź na to pytanie uzależniona jest od zajęcia stanowiska, czy seminaria duchowne były objęte przepisami przedwojennych ustaw szkolnych, a przede wszystkim ustawy *o prywatnych szkołach*, czy też nie. Jak wykazano wcześniej, na skutek niedopuszczalnej zmiany wykładni, dokonanej przez rząd PRL, podporządkowano niższe seminaria rygorom powyższej ustawy. Na dalszym etapie dokonamy analizy, czy likwidacje te były dokonane zgodnie z prawem, przy założeniu, że ustawa *o prywatnych szkołach* wraz z przepisami wykonawczymi dotyczyła również niższych seminariów duchownych.

Istotą wszystkich decyzji władz oświatowych – bez względu na wskazane w orzeczeniu przyczyny – było zamknięcie niższego seminarium (nielegalnego internatu). Zgodnie z obowiązującymi przepisami Minister Oświaty mógł dokonać zamknięcia podległych sobie zakładów, gdy:

- szkoła była nieczynna przez 3 miesiące bez usprawiedliwienia,
- jej poziom naukowy lub wychowawczy w ciągu 3 ostatnich lat był niewystarczający,
- nie przestrzegała obowiązujących przepisów lub postanowień statutu szkoły,
- nauczanie lub wychowanie młodzieży odbywało się w duchu nielojalnym dla państwa, względnie szkoła nie przeciwdziałała skutecznie szkodliwym pod względem wychowawczym wpływom na młodzież[44].

Zatem obowiązujące przepisy upoważniały naczelny organ administracji szkolnej – w wypadku weryfikowania się którejś z po-

[44] Zob. art. 4 ust. 1 ustawy z dnia 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach*.

wyższych przyczyn – do zamknięcia szkoły. Władze oświatowe nie były jednak kompetentne do dokonania jej likwidacji. Likwidacji szkoły mógł bowiem dokonać jej właściciel, bądź – w wypadku niedostosowania się właściciela do decyzji ministerstwa – organy egzekucyjne. Tymczasem terenowe władze oświatowe i wyznaniowe w oparciu o decyzje o zamknięciu szkół dokonały ich faktycznej likwidacji połączonej z zajęciem lokali po zlikwidowanych zakładach.

Władze oświatowe – zgodnie z obowiązującymi przepisami – przed podjęciem decyzji o zamknięciu zakładu winny były w stosownym czasie wystosować uprzedzenie o zamiarze jego zamknięcia, dając czas właścicielowi szkoły i jej dyrekcji na złożenie stosownych wyjaśnień i przedstawiając przyczyny ewentualnego jej zamknięcia. W przeciwieństwie do akcji likwidacji niższych seminariów duchownych dokonanej w 1952 r., kiedy to likwidacji wszystkich zakładów dokonano bez właściwego zawiadomienia, a nawet z zaskoczenia, dokonując likwidacji i zajęcia pomieszczeń szkolnych bezpośrednio po okazaniu decyzji o likwidacji, podczas likwidacji dokonanych w latach 60. takie uprzedzenia zostały wysłane do dyrekcji niższych seminariów. Nie zawsze jednak w pismach uprzedzających wskazywano precyzyjnie przyczyny zamiaru zamknięcia szkoły, a jeszcze rzadziej pisma te zaopatrywano w merytoryczne uzasadnienia. Dyrekcje niższych seminariów wprawdzie otrzymały czas na złożenie stosownych wyjaśnień, lecz w żadnym przypadku nie została podjęta jakakolwiek dyskusja nad racjami wyłożonymi w pismach wyjaśniających. W każdym przypadku – po upływie terminu dwutygodniowego – napływały do seminariów decyzje o zamknięciu zakładu, z adnotacją, że "wyjaśnienia, złożone na skutek uprzedzenia, podanego do wiadomości (...) uznaje się za niewystarczające".

4.2. Przepisy prawa lokalowego

Zamykanie niższych seminariów duchownych w latach 1960-1963 połączone było zawsze z jednoczesnym zajmowaniem pomieszczeń po zlikwidowanych zakładach. Pomieszczenia te przekazywane były innym użytkownikom, wskazanym przez komisje loka-

lowe działające przy prezydiach powiatowych (miejskich) rad narodowych.

Obowiązujące w omawianym okresie przepisy prawa lokalowego dawały władzom lokalnym duże możliwości zajmowania pomieszczeń, będących własnością m. in. instytucji kościelnych, szczególnie gdy dana nieruchomość szkolna znajdowała swoje położenie na terenach objętych publiczną gospodarką lokalową. Pomijając w tym miejscu dywagacje nad dyskryminacyjnym charakterem samego prawa lokalowego, będącego niewątpliwie bardzo skutecznym instrumentem w pozbawianiu podmiotów prywatnych możliwości prowadzenia działalności w swoich własnych lokalach, stwierdzić trzeba, iż także w przedmiocie zajmowania lokali po zlikwidowanych niższych seminariach dokonano rażących naruszeń prawa. Przede wszystkim dlatego, iż decyzje o zajęciu lokali podejmowane były w momencie, kiedy nie uprawomocniły się jeszcze decyzje o zamknięciu niższych seminariów duchownych, zatem w momencie ich wydawania przedmiot świadczenia rzeczowego nie istniał, gdyż przedmiotowe lokale nie były wolne, tymczasem władze lokalowe miały prawo dysponować jedynie lokalami wolnymi.

4.3. Przepisy k.p.a.

Wszystkim decyzjom o zajęciu lokali po zlikwidowanych seminariach nadano rygor natychmiastowej wykonalności w oparciu o art. 100 § 1 k.p.a. We wszystkich przypadkach zastosowanie tego przepisu było całkowicie nieuzasadnione. Przede wszystkim dlatego, iż decyzje o przydziale lokali innym użytkownikom były nieprawomocne. Ponadto w żadnym z przypadków nie zachodziły względy uzasadniające zastosowanie tego trybu, takie jak: ochrona zdrowia bądź życia ludzkiego bądź też możliwość powstania jakiejkolwiek straty dla gospodarki narodowej. Przede wszystkim zaś w żadnym przypadku nie usiłowano nawet uzasadniać wprowadzenia tego trybu. Zgodnie z obowiązującymi przepisami stosowanie rygoru natychmiastowej wykonalności uzasadniać mogło jedynie istnienie poważnych, wyraźnie określonych prawem warunków, które wskazane być winny – zgodnie z art. 102 k.p.a. – w uzasadnieniu decyzji. Nie ulega wątpliwości, iż organ administracji państwowej nie był upoważniony do uznaniowego stosowania tego trybu. Nie

ulega też wątpliwości, iż tryb ten – we wszystkich przypadkach – zastosowany został bezprawnie.

5. Przebieg likwidacji

Likwidacje niższych seminariów dokonane na początku lat 60. w dużym stopniu przypominają te, dokonane w okresie stalinowskim, choć zauważa się także pewne różnice. W roku 1952 w ramach jednej akcji i pod jednym wspólnym, ogólnikowym zarzutem zlikwidowano wszystkie niższe seminaria zakonne. Likwidacje przeprowadzone w okresie gomułkowskim dokonane zostały w stosunkowo krótkim okresie, jednakże nie w ramach jednej, kierowanej centralnie akcji. Przede wszystkim więcej wysiłku włożono w pozorowanie legalności działań władz. W przeciwieństwie do roku 1952, kiedy to działano całkowicie z zaskoczenia, w latach 1960-1963 we wszystkich przypadkach dyrekcje poszczególnych seminariów zostały wcześniej powiadomione o zamiarze zamknięcia zakładu. W roku 1952 likwidowano jedynie zakłady prowadzone przez zgromadzenia zakonne. Działalność niższych seminariów diecezjalnych była w tym czasie stale ograniczana, jednakże w większości przypadków przetrwały one okres stalinowski. W okresie gomułkowskim likwidowano jedne i drugie. Likwidacji uległo wówczas większość uruchomionych po 1956 zakładów. Krytyczny okres przetrwało 11 spośród nich[45]. Trudno ustalić, dlaczego przetrwały właśnie te. Stosowane w tym czasie przez PRL-owskie władze kryteria nie są do końca jasne. Prawdopodobnie decydował tutaj przypadek oraz większa lub mniejsza aktywność czynników lokalnych.

Zarządzenie Ministra Oświaty z 1959 r., dotyczące nadzoru nad seminariami, przygotowało właściwy grunt i podstawy do przejęcia całkowitej kontroli nad seminariami. Nic jednak nie wskazuje na to,

[45] Spośród 22 niższych seminariów diecezjalnych istniejących w roku 1949, po roku 1963 przetrwały tylko dwa: w Częstochowie i Płocku. Ponadto okres gomułkowski przetrwały następujące niższe seminaria zakonne: OO. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, OO. Jezuitów w Starej Wsi, OO. Karmelitów w Wadowicach, XX. Michalitów w Miejscu Piastowym, OO. Oblatów w Markowicach i OO. Reformatów w Wieliczce. Powyższe dane dotyczą roku 1974.

aby w tym czasie opracowano precyzyjny plan likwidacji seminariów. Tym bardziej jest mało prawdopodobne, aby centralnie ustalano, które seminaria należy zlikwidować, a które pozostawić, bądź też w jakiej kolejności i na jakiej podstawie należy je likwidować. Jak się wydaje, inicjatywa likwidacji określonego seminarium podejmowana była na szczeblu wojewódzkim, po konsultacji z centralnymi organami administracji szkolnej i wyznaniowej oraz czynnikami partyjnymi. Czasami wystarczył jakiś impuls, który następnie powodował lawinę w postaci precyzyjnie zorganizowanych działań, kończących się likwidacją zakładu. W przypadku Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku takim pretekstem do podjęcia działań był list (skarga) alumna seminarium, skarżącego się na niedogodności życia seminaryjnego[46]. Ministerstwo Oświaty nadało bieg tej skardze, nakazując przeprowadzenie dochodzenia w jej przedmiocie. Dochodzenie przeprowadzili pracownicy KOS Bydgoskiego w Toruniu oraz Wydziału ds. Wyznań PWRN w Bydgoszczy. W oparciu o nadesłane sprawozdanie z dochodzenia[47] Ministerstwo poleciło Kuratorium Bydgoskiemu "zastosować do NSD we Włocławku postanowienia pkt. 2 art. 4 ustawy o prywatnych szkołach", co oznaczało w praktyce sugestię podjęcia decyzji o zamknięciu seminarium[48]. Kuratorium Bydgoskie po uprzedzeniu o zamiarze zamknięcia zakładu[49] i bez podjęcia dyskusji na temat złożonych wyjaśnień, a także bez przedstawienia stronie kościelnej

[46] Zob. list Józefa Cylińskiego do Ministerstwa Oświaty [styczeń 1961 r.], AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417. W liście tym były alumn skarży się na bardzo złe wyżywienie w seminarium, zbyt duże koszty za wyżywienie oraz na to, że nie wolno mu wychodzić bez przepustki, a także że nie wolno w seminarium wychodzić na żadne "rozrywki" teatralne i filmowe. List ten nie został ujawniony władzom seminarium, nie wskazano go też oficjalnie w uzasadnieniu do decyzji o likwidacji zakładu.

[47] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Ministerstwa Oświaty z dnia 27 lutego 1961 r., nr VII M-7/2/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[48] Zob. pismo Ministerstwa Oświaty do KOS Bydgoskiego w Toruniu z dnia 28 marca 1961 r., nr SO 3-896/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[49] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Dyrekcji NSD we Włocławku z dnia 31 maja 1961 r., nr VII-M-7/128/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

zebranego w sprawie materiału dowodowego w dniu 7 sierpnia 1961 r. podjęło decyzję o likwidacji seminarium[50].

Likwidację poszczególnych zakładów poprzedzało staranne przygotowanie koordynowane przez wydziały ds. wyznań prezydiów wojewódzkich rad narodowych przy udziale władz oświatowych oraz zgodnie z wytycznymi UdSW i komitetów wojewódzkich PZPR. Zachowały się niemal kompletne materiały dotyczące likwidacji Niższego Seminarium Duchownego w Pelplinie. Jakkolwiek na podstawie zachowanych dokumentów nie można sformułować uogólniających stwierdzeń, że likwidacje innych seminariów przebiegały identycznie, jednakże materiały te mogą nam posłużyć do bliższego poznania mechanizmów rządzących procesem likwidacji. W przypadku NSD w Pelplinie przygotowanie do likwidacji zainicjowała narada "zwołana dla przedyskutowania i zaproponowania odpowiednich wniosków odnośnym czynnikom w sprawie likwidacji NSD w Pelplinie". Narada ta odbyła się w Wydziale ds. Wyznań PWRN w Gdańsku w dniu 13 lipca 1961 r. Uczestnicy narady zostali zobowiązani do szczegółowego opracowania sposobu likwidacji zakładu. Opracowany projekt miał zostać przedłożony do akceptacji KW PZPR w Gdańsku. Podczas narady rozdzielono funkcje i zadania. W przedmiocie likwidacji seminarium większość "obowiązków" złożono na KOS Gdańskie. Zgodnie z przyjętymi wytycznymi kuratorium zobowiązane zostało do wystosowania pism do rektora NSD w Pelplinie oraz Kurii Biskupiej w Pelplinie zawiadamiające o likwidacji. Projekty pism, o których mowa, zostały już wcześniej przygotowane i wręczone przedstawicielowi kuratorium. Zadaniem kuratorium było także wystąpienie do Ministra Oświaty z prośbą o "wydanie zalecenia innym kuratoriom w sprawie przyjmowania uczniów NSD w Pelplinie do innych średnich szkół na ich terenie". Ponadto KOS Gdańskie otrzymało zadanie powiadomienia poszczególnych rodziców uczniów NSD, w jakich szkołach ich uczniowie będą mogli kontynuować naukę po rozwiązaniu NSD w Pelplinie[51].

---

[50] Zob. pismo KOS Bydgoskiego w Toruniu do Dyrekcji NSD we Włocławku z dnia 7 sierpnia 1961 r., nr VII-M-7/23/61, AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 1417.

[51] Zob. notatka służbowa z narady odbytej w dniu 13 lipca 1961 r. w Wydziale do Spraw Wyznań PWRN w Gdańsku *zwołanej dla przedyskutowania i zapropo-*

Podczas narady za "najbardziej istotny problem" uznano "sprawę ewentualnego przejęcia obiektu po Niższym Seminarium Duchownym, znalezienie nowego użytkownika i zabezpieczenie w tej sprawie prawnej strony wszystkich czynności typu administracyjnego". Rozważano możliwość umieszczenia w lokalach po zlikwidowanym NSD państwowego zakładu dla dzieci umysłowo upośledzonych, jednakże jeszcze wówczas nie podjęto wiążących decyzji w zakresie przejęcia i przeznaczenia lokali po zlikwidowanym seminarium[52].

Kolejne posiedzenie w sprawie likwidacji seminarium zorganizował w swoim gabinecie Przewodniczący PWRN w Gdańsku w dniu 27 lipca 1961 r. Byli na nim obecni: Kierownik Wydziału Administracyjnego KW PZPR w Gdańsku, Sekretarz PWRN w Gdańsku, Kierownik Wydziału ds. Wyznań, Kurator Okręgu Szkolnego, Kierownik Wojewódzkiej Komisji Lokalowej, radca prawny PWRN, Przewodniczący PPRN w Tczewie, przedstawiciel Wydziału III KW MO oraz Kierownik Wydziału Zdrowia PWRN[53].
Na posiedzeniu (konferencji) imiennie zostały rozdzielone funkcje i zadania w związku z likwidacją NSD w Pelplinie oraz opracowany szczegółowy tok postępowania. Ustalenia powzięte na konferencji miały być zachowane w tajemnicy aż do "formalnego załatwienia sprawy, gdyż w przeciwnym razie ze strony Kurii Biskupiej mogłaby być przedsięwzięta kontrakcja polegająca na zajęciu wolnych pomieszczeń w NSD". Odpowiedzialnym za całość akcji wyznaczonej na dzień 1 sierpnia 1961 r.[54] i koordynatorem pracy poszczególnych wydziałów został Kierownik Wydziału ds. Wyznań w Gdańsku[55].

Pomimo bardzo drobiazgowych przygotowań akcja likwidacji zakładu nie przebiegała według ustaleń podjętych na w/w naradzie

---

nowania odpowiednich wniosków odnośnym czynnikom w sprawie likwidacji NSD w Pelplinie, AAN, UdSW, sygn. 125/657.

[52] Tamże.

[53] Zob. notatka służbowa z konferencji odbytej w dniu 27 lipca 1961 r. w gabinecie Przewodniczącego PWRN w Gdańsku tow. Stolarka *w sprawie zamknięcia NSD w Pelplinie (Diecezja Chełmińska) oraz przekazania budynku (lokali) Wydziałowi Zdrowia PWRN na zakład dla imbecyli (...),* AAN, UdSW, sygn. 125/657.

[54] Likwidacja zakładu – z nieznanych powodów – została przesunięta o 10 dni i przeprowadzona została w dniu 10 sierpnia 1961 r.

[55] Zob. notatka służbowa z konferencji...

i konferencji. W dniu 10 sierpnia 1961 r. wyznaczona komisja przybyła na teren NSD w Pelplinie i wręczyła decyzję KOS Gdańskiego, dotyczącą zamknięcia zakładu. Ponadto – już bez przedstawiania dodatkowych decyzji – dokonano zabezpieczenia lokali NSD poprzez ich opieczętowanie[56].

Gdy chodzi o przypadek likwidacji NSD w Pelplinie, można z całą pewnością stwierdzić, że to nie przesłanki merytoryczne, lecz aprioryczne decyzje "czynników politycznych" stanowiły bezpośrednią przyczynę likwidacji zakładu. Tak najprawdopodobniej było we wszystkich innych przypadkach, jednakże nie we wszystkich przypadkach można to udowodnić na podstawie zachowanych do dnia dzisiejszego dokumentów.

Likwidacje niższych seminariów duchownych w latach 1960-1963 przeprowadzane były bez typowej dla okresu stalinizmu eskalacji i brutalności i najczęściej przebiegały spokojnie. Zdarzały się jednak wyjątki w tej mierze. Najbardziej burzliwy przebieg miała likwidacja NSD OO. Redemptorystów w Toruniu. Seminarium to zostało zamknięte decyzją KOS Bydgoskiego w Toruniu z dnia 30 sierpnia 1961 r., doręczonej tego samego dnia przez komisję likwidacyjną[57]. Komisja poinformowała Redemptorystów, że pomieszczenia poseminaryjne w terminie późniejszym przejmie Technikum Mechaniczne, które zresztą już zajmowało część lokali klasztornych[58]. Przejmowanie lokali miało miejsce w dniach

[56] Decyzję wręczono jednemu z profesorów, gdyż ani rektora, ani jego zastępcy nie było na terenie zakładu. Zob. notatka służbowa z przeprowadzonego w dniu 10 sierpnia 1961 r. zamknięcia i zabezpieczenia lokalu NSD Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie, AAN, UdSW, sygn. 125/657.

[57] Plan likwidacji NSD OO. Redemptorystów stanowił część tzw. "wojewódzkich planów represji" i był uzgodniony z Wydziałem Administracyjnym KC PZPR oraz z UdSW w Warszawie. Zob. informacja z przebiegu likwidacji NSD w Toruniu i dalszych zajść na tym tle, AAN, UdSW, sygn. 138/54.

[58] Zob. notatka dotycząca zamknięcia Małego Seminarium Redemptorystów w Toruniu z dniu 30 sierpnia 1961 r., AAN, UdSW, sygn. 138/54. Zajęcie lokali miało zostać dokonane w dniu likwidacji zakładu, jednakże do wykonania decyzji o zajęciu lokali w tym dniu nie przystąpiono. "Na skutek poinformowania przez Komendę Wojewódzką MO I Sekretarza KW PZPR o tym, że w pomieszczeniach poseminaryjnych znajduje się większe grono uczniów seminarium (40 do 60 osób), a ponadto, że w dniu tym miały odbyć się prymicje 2 księży zakonnych przy udziale biskupa i większego zgromadzenia księży, I Sekretarz KW w porozumieniu z KC

6-7 października 1961 r. Komisja, składająca się z 15 urzędników i 3 funkcjonariuszy MO, dokonała pomiarów, inwentaryzacji i zabezpieczenia lokali po byłym niższym seminarium. Jednakże okazało się, że zabezpieczony metraż jest mniejszy, niż to wynikało z danych, jakie były w posiadaniu komisji. Wówczas urzędnicy dokonali opieczętowania części klasztornej, zamieszkałej przez zakonników[59]. Likwidacja niższego seminarium faktycznie zaczęła się przeradzać w likwidację klasztoru OO. Redemptorystów w Toruniu. To wywołało protesty nie tylko samych zakonników, lecz także okolicznej ludności. W konsekwencji doszło do regularnych zamieszek z udziałem kilku tysięcy ludzi i znacznych sił policyjnych. W wyniku zamieszek kilkadziesiąt osób zostało rannych lub doznało obrażeń[60]. Powyższe zajścia odbiły się szerokim echem w całej prasie światowej[61], zostały nagłośnione także przez radio "Wolna Europa"[62].

PZPR i Dyr. UdSW wstrzymał decyzję o zabezpieczeniu i opieczętowaniu lokalu, do czasu uprawomocnienia się decyzji o zamknięciu seminarium". Zob. informacja z przebiegu likwidacji NSD w Toruniu...

[59] Zob. przebieg wypadków w parafii św. Józefa (OO. Redemptoryści) w Toruniu w dniach 6/7 października 1961 r., AAN, UdSW, sygn. 138/54.

[60] Tamże.

[61] Informacje o zajściach w Toruniu zamieściły niemal wszystkie dzienniki światowe. W zachowanych archiwaliach Ministerstwa Oświaty jest m.in. mowa o reakcji prasy egipskiej na temat wydarzeń w Toruniu. Obszernie relacjonowali przebieg wydarzeń komentatorzy prasy zachodniej. M.in. bardzo obszerną korespondencję z Torunia zamieścił francuski "Le Monde", AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 141/54.

[62] Radio Wolna Europa nadało obszerny komentarz dotyczący zajść w Toruniu dnia 13 października 1961 o godz. 22^{10} w audycji "Fakty, wydarzenia, opinie". AAN, Ministerstwo Oświaty, sygn. 138/54.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Krzysztof Warchałowski
Warszawa

Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932-1997

Wstęp

Wolność sumienia i wyznania jest jednym z podstawowych dóbr prawnych, a jego praktyczna realizacja stanowi poważny miernik stopnia demokratyzacji życia społecznego w państwie. Istota tego prawa sprowadza się do swobody posiadania określonych poglądów i wierzeń o charakterze religijnym, jak też do posiadania światopoglądu areligijnego. Prawo to ma w Polsce – podobnie jak w wielu państwach demokratycznych – charakter wartości konstytucyjnej. Zgodnie z art. 53 Konstytucji RP wolność sumienia i wyznania niesie w sobie "wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie swojej religii poprzez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują". Także ratyfikowane przez Polskę międzynarodowe konwencje praw człowieka gwarantują szczególną pozycję wolności sumienia i religii. Stąd celem polskiego ustawodawcy jest nie tylko zapewnienie tego prawa, ale także jego prawna ochrona zgodna z międzynarodowymi standardami realizowanymi przez państwa o ugruntowanej demokracji.

Pojęcie prawa do wolności sumienia i wyznania w latach powojennych uległo zarówno prawnemu, jak też językowemu wynaturzeniu. Penalizacja wielu czynów w imię wolności religijnej sprowadzała się ostatecznie do programowego narzucania społeczeństwu światopoglądu materialistycznego przez totalitarne państwo doby realnego socjalizmu. Światopoglądowa indoktrynacja oparła się na kampanii zwalczania Kościoła katolickiego oraz dyskryminowaniu ludzi wierzących. Z tych racji zagadnienia związane z wolnością religijną, a zwłaszcza jej prawną ochroną, stały się przedmiotem wielu debat i społecznej dyskusji nie pozbawionej emocji.

Prawo do wolności sumienia i wyznania z istoty rzeczy podlega prawnej ochronie głównie na kanwie prawa karnego. Ochrona ta znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim w *Kodeksie karnym* z 6 sierpnia 1997 r. W celu lepszego zrozumienia kierunków transformacji związanej z prawnokarną ochroną wolności religijnej w Polsce zagadnienie to przedstawione zostanie w zestawieniu z analizą analogicznych unormowań prawnych zarówno okresu Polski Ludowej, jak i czasów II Rzeczypospolitej, zwłaszcza że obecnie polskie prawodawstwo nawiązuje do tradycji okresu międzywojennego. Analizie poddane zostały przepisy *Kodeksu karnego* z 15 lipca 1932 r., Dekretu Rady Ministrów z 5 sierpnia 1949 r. *o ochronie wolności sumienia i wyznania*, *Kodeksu karnego* z 19 kwietnia 1969 r. oraz aktualnie obowiązującego *Kodeksu karnego* z 6 sierpnia 1997 r.

1. Okres II Rzeczypospolitej

Podstawowym aktem prawnym kryminalizującym czyny godzące w uczucia religijne był w okresie międzywojennym *Kodeks karny* z 15 lipca 1932 r.[1] Rozdział XXVI zatytułowany "Przestępstwa przeciw uczuciom religijnym" zawierał trzy artykuły grożące sankcjami za przestępstwa przeciwko wolności religijnej.

Pierwszym z nich był przepis wynikający z art. 172 "Kto publicznie Bogu bluźni, podlega karze do lat 5". Warto zauważyć, że czyn przestępny, zgodnie z brzmieniem artykułu, godził w uczucia religijne w sposób pośredni. Bezpośrednie oddziaływanie czynu

[1] Dz. U. Nr 60, poz. 571.

skierowane było nie na znieważenie uczuć religijnych, lecz na znieważenie Boga, co mogło naruszyć uczucia religijne innych osób. Pojęcie Boga prawodawca rozumiał zarówno w ujęciu deistycznym, traktującym Absolut jako abstrakcyjne uobecnienie Istoty Najwyższej pojmowanej jednak zawsze osobowo (w przeciwieństwie do panteizmu), jak też w ujęciu religijnym wypływającym z rozumienia Boga w różnych prawnie uznanych wyznaniach, a więc: Jahwe, Allah, Trójca Św. itp.

Czyn przestępny polegał w tym przypadku na bluźnieniu Bogu. Należało przez to rozumieć słowne lub symboliczne, zawierające obelżywą treść i formę, naruszenie czci należnej Bogu. Ustawodawca nie utożsamiał przy tym bluźnienia z zaprzeczaniem istnienia Boga. Manifestacja ateizmu oparta na przedmiotowych argumentach nie była pojmowana jako chęć znieważenia Istoty Najwyższej ani dotknięcia uczuć religijnych innych osób, ale przejaw własnych areligijnych poglądów. Ponadto wspomniany czyn musiał mieć charakter publiczny, a więc zostać dokonany w miejscu umożliwiającym zapoznanie się z enuncjacją większej ilości osób. Mógł to być zatem czyn polegający na rozpowszechnianiu pism, druków i innych wizerunków bluźniących Bogu. Przy tym czyn ten, aby spełnić ustawowe znamiona przestępstwa, nie musiał wywoływać publicznego zgorszenia, czyli negatywnych odczuć osób trzecich[2].

Drugi przepis zawarty w art. 173 miał na celu prawną ochronę wyznań i wierzeń religijnych: "Kto publicznie lży lub wyszydza uznane prawnie wyznanie lub związek religijny, jego dogmaty, wierzenia lub obrzędy albo znieważa przedmiot jego czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonania jego obrzędów religijnych podlega karze więzienia do lat 3".

Zgodnie z powyższym, aby związek religijny podlegał prawnej ochronie, musiał być prawnie uznany przez państwo zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa. Przedmiotem ochrony przepis uczynił:

1) wierzenia danego związku religijnego – wszystkie artykuły wiary, na których opiera i rozwija się życie religijne związku;

2) przedmioty czci religijnej – to wszystko, co wiąże się z kultem religijnym. Ochroną objęte zostały nie tylko przedmioty prze-

[2] J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów 1932, s. 270.

znaczone do kultu religijnego w sposób bezpośredni, jak relikwie czy hostia, ale także obrazy, figury, emblematy religijne, wyobrażenia sztuki plastycznej i inne;

3) miejsca przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych – generalnie były to tzw. trwałe miejsca przeznaczone do sprawowania kultu religijnego, jak kościoły czy kaplice. Jednak pojęciem tym ustawodawca obejmował wszystkie miejsca przeznaczone do innego celu, gdzie zgodnie z prawem w danym czasie miały miejsce akty kultu religijnego. Takim miejscem mógł być plac lub ulica przed figurą, gdzie odbywało się nabożeństwo, lub sala szkolna, w której odprawiana była msza św. Miejsce to przestawało być miejscem kultu z chwilą przywrócenia dla zwykłych celów i po usunięciu cech religijnych (zasłonięcie ołtarza, wyniesienie obrazów itp.).

Trzeci i ostatni artykuł tego rozdziału (art. 174) miał na celu prawną ochronę czynności religijnych: "Kto złośliwie przeszkadza publicznemu, zbiorowemu wykonywaniu aktu religijnego uznanego prawnie wyznania lub związku religijnego, podlega karze aresztu do lat 2".

Przestępstwo wskazane w artykule musiało być wymierzone w "akt religijny". Chodziło w tym przypadku nie tylko o akty kultu religijnego, ale o wszystkie czynności o charakterze religijnym (pogrzeby, procesje, wspólne modlitwy). Przestępny charakter czynu polegał na przeszkadzaniu. Jest to takie zachowanie, które chwilowo lub przez dłuższy czas uniemożliwia bądź utrudnia realizację zamierzonego celu. W tym przypadku zakłócenie czynności religijnych mogłoby się dokonać np. poprzez bójkę, nieprzystojne zachowanie, okrzyki, gwizdy, wywołanie zbiegowiska. Dodatkowo czyn ten musiał być złośliwy, a więc dokonany z zamiarem dokuczenia w celu zrobienia przykrości innym.[3]

2. Okres Polski Ludowej

2.1. Dekret z 5 sierpnia 1949 r.

W dniu 5 sierpnia 1949 r. Rada Ministrów wydała dekret zatwierdzony przez Radę Państwa *o ochronie wolności sumienia*

[3] L. Peiper, *Komentarz do kodeksu karnego*, Kraków 1936, s. 362.

i wyznania[4]. Akt ten uchylał przepisy zawarte w rozdz. XXVI *Kodeksu karnego* z 15 lipca 1932 r. dotyczące przestępstw przeciwko uczuciom religijnym[5]. Dekret wprowadzał szereg nowych typów przestępstw, stając się ewidentnie środkiem stosowanych na szeroką skalę represji wobec ludzi wierzących, a zwłaszcza Kościoła katolickiego. Represje z powodu przekonań religijnych objęły wielu duchownych i wiernych. Należy bowiem zdać sobie sprawę, że okres stalinizmu, w którym wydano dokument, to czas wzmożonego terroru w polityce wewnętrznej państwa, mającego na celu osiągnięcie przez władze komunistyczne pełnej kontroli ideologicznej i politycznej nad społeczeństwem. Walka z religią prowadzona była w sposób bezwzględny, przy wykorzystaniu do tego celu także środków prawnych. Prof. A. Wąsek zauważa, że wydanie dekretu przez polskie władze pozostawało w ścisłym związku z ogłoszeniem przez papieża Piusa XII dekretu przewidującego karę ekskomuniki dla wszystkich katolików, którzy świadomie i dobrowolnie należeliby do partii komunistycznej, czytali komunistyczne pisma lub uprawiali propagandę[6].

Dekret penalizował 13 czynów uznanych jako przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania:

1) ograniczanie obywatela ze względu na jego przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość (art. 2),

2) zmuszanie lub bezprawne powstrzymywanie innych od udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych (art. 3),

3) odmowa udostępnienia obrzędu lub czynności religijnej z powodu działalności lub poglądów politycznych, społecznych albo naukowych (art. 4),

4) obraza uczuć religijnych poprzez publiczne znieważanie przedmiotu czci religijnej lub miejsc przeznaczonych do wykonywania obrzędów religijnych (art. 5),

5) nawoływanie lub pochwalanie waśni na tle religijnym (art. 6),

---

[4] Dz. U. Nr 45, poz. 334.

[5] Zob. J. Bafia, L. Hohberg, M. Siewierski, *Ustawy karne PRL. Komentarz*, Warszawa 1965, s. 143-151.

[6] A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege i de lege ferenda*, PiP 1997 nr 7, s. 27-28.

6) publiczne wyszydzanie grup lub poszczególnych osób z powodu przynależności wyznaniowej, przekonań religijnych lub bezwyznaniowości (art. 7 § 1),

7) naruszenie nietykalności fizycznej z powodu przekonań religijnych lub bezwyznaniowości (art. 7 § 2),

8) każdy czyn przestępny skierowany przeciwko grupie lub poszczególnej osobie z powodu przekonań religijnych lub bezwyznaniowości (art. 7 § 3),

9) nadużycie lub czynienie przygotowań do nadużycia wolności sumienia i wyznania w celach wrogich ustrojowi Rzeczypospolitej Polskiej (art. 8),

10) nadużycie wolności wyznania w celu osiągnięcia korzyści osobistej, majątkowej lub innej, wyzyskiwanie ludzkiej łatwowierności przez szerzenie fałszywych wiadomości lub wprowadzanie w błąd innych osób przez oszukańcze lub podstępne czynności (art. 9),

11) udział w porozumieniu mającym na celu popełnienie jednego z wyżej wymienionych przestępstw (art. 10),

12) nieprzeciwdziałanie wbrew swemu obowiązkowi popełnieniu przestępstw wymienionych w dekrecie (art. 11),

13) nawoływanie, zachęcanie, publiczne pochwalanie czynów określonych w dekrecie (art. 12).

Na uwagę zasługuje także wysokość kar, do dożywotniego więzienia i kary śmierci włącznie. Ponadto za przestępstwa przewidziane w powyższym dekrecie sąd mógł orzec dodatkowo utratę praw publicznych i obywatelskich praw honorowych (art. 13).

Największe represje na mocy omawianego dekretu miały miejsce do czasu "Poznańskiego Czerwca" 1956 r. Od tego momentu prawo karne i wymiar sprawiedliwości utraciły w znacznej mierze elementy okrucieństwa, a sam dekret był dalej stosowany, ale o wiele bardziej wstrzemięźliwie[7]. Dekret *o ochronie wolności sumienia i wyznania* obowiązywał przez 20 lat do 1969 r.

[7] A. Wąsek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie karnym*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 252.

2.2. Kodeks karny z 19 kwietnia 1969 r.

Na mocy ustawy z dnia 19 sierpnia 1969 r. stracił moc obowiązującą dekret *o ochronie wolności sumienia i wyznania* z 1949 r. Prawo do wolności sumienia i wyznania zostało otoczone ochroną prawnokarną w rozdziale XXVIII (art. 192-198) *Kodeksu karnego* z 1969 r. zatytułowanym "Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania"[8]. Chociaż większość zawartych w tym rozdziale przepisów została zaczerpnięta z uchylonego dekretu, to jednak znacznemu złagodzeniu uległy sankcje. Kodeks nie przejął też z dekretu karalności przygotowania i nieprzeciwdziałania oraz nawoływania lub zachęty do przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania. Podobieństwo sformułowań znajduje się w następujących dyspozycjach k.k.: art. 192 (do art. 2 dekretu), art. 193 (do art. 7 dekretu), art. 194 (do art. 8 dekretu), art. 195 (do art. 9 dekretu), art. 196 (do art. 3 dekretu), art. 197 (do art. 5 dekretu)[9]. Kodeks karny z 1969 r. stypizował 9 przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania:

1) dyskryminacja wyznaniowa (art. 192),
2) lżenie z powodu bezwyznaniowości lub przynależności wyznaniowej (art. 193 § 1),
3) czynna napaść z powodu bezwyznaniowości lub przynależności wyznaniowej (art. 193 § 2),
4) nadużywanie wolności sumienia i wyznania na szkodę interesów PRL (art. 194),
5) wykorzystywanie łatwowierności w sprawach wiary (art. 195),
6) zmuszanie do praktyk religijnych lub do ich niepodejmowania (art. 196),
7) przeszkadzanie obrzędom żałobnym, profanacja zwłok (art. 197 § 1),
8) ograbianie zwłok i grobów (art. 197 § 2),
9) obraza uczuć religijnych (art. 198).

---

[8] Zob. B. Reiner, M. Staszewski, *Zagadnienie wolności sumienia i wyznania w projekcie k.k.*, PiP 1963 nr 8/9, s. 338-343.

[9] I. Andrejew, W. Świda, W. Wolter, *Kodeks karny z komentarzem*, Warszawa 1973, s. 570.

Według oficjalnych statystyk w latach 1970-1984, a więc przez piętnaście lat obowiązywania kodeksu, największa liczba skazań dotyczyła dwóch przestępstw: ograbiania zwłok i przeszkadzania obrzędom żałobnym (art. 197). Odnotowano też dużą liczbę wyroków za zmuszanie do praktyk religijnych (art. 196). Powyższe dane wskazują jednak, że skazania te nie były rzetelnie liczone, a wręcz stawały się przedmiotem propagandowej manipulacji. Za przestępstwo nadużywania wolności sumienia i wyznania na szkodę interesów PRL sądy skazywały dziesięciokrotnie[10]. Była to szczególna postać sprzeniewierzania się wolności sumienia i wyznania – jak stwierdzają komentatorzy kodeksu – wynikająca z faktu, że pewne środowiska wśród hierarchii kościelnej, nie chcąc pogodzić się z obecną rzeczywistością, nadużywały zagwarantowanych swobód konstytucyjnych w zakresie funkcji i czynności religijnych ze szkodą dla interesów Ludowego Państwa[11].

Mimo represyjnego charakteru przepisów dotyczących wolności sumienia i wyznania następowała coraz większa wstrzemięźliwość w ich rygorystycznym stosowaniu. W miarę utraty akceptacji społecznej władza komunistyczna PRL zmieniała postawę wobec ludzi wierzących i Kościoła katolickiego, widząc w tym możliwość uzyskania stabilizacji. Jednak powstanie "Solidarności" i następujące zmiany w Europie Wschodniej nieuchronnie przybliżały koniec pewnej epoki. Przejawem tych zmian było m. in. uchwalenie trzech tzw. "ustaw majowych" z 17 maja 1989 r.: *o ubezpieczeniu społecznym duchownych*, *o gwarancjach wolności sumienia i wyzna nia* oraz *o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w PRL*[12]. Na mocy tej ostatniej uchylone zostały przepisy art. 194 i 195 k.k.[13]

---

[10] Zob. S. Lelental, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *System prawa karnego. O przestępstwach w szczególności*, red. I. Andrejew, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, s. 140; S. Flasiński, T. Stępień, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w świetle orzecznictwa SN*, "Problemy Praworządności" 1(1986), s. 28-34.

[11] J. Bafia, K. Mioduski, M. Siewierski, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 1987, s. 203.

[12] Dz. U. Nr 29, poz. 154-156.

[13] A. Wąsek, *Przestępstwa*..., s. 29.

3. Okres III Rzeczypospolitej

3.1. Kodeks karny z 6 sierpnia 1997 r.

Od 1987 r. prowadzono intensywne badania nad reformą polskiego prawa karnego. Powołana w tym celu Komisja Reformy Prawa Karnego przygotowała w latach 1991-1994 kolejne wersje projektu nowego kodeksu karnego, który w ostatecznej wersji został uchwalony w dniu 6 sierpnia 1997 r.[14]

W rozdziale XXIV określona została odpowiedzialność karna za przestępstwa naruszające zagwarantowaną w Konstytucji wolność sumienia i wyznania. Zmiana miejsca w strukturze części szczególnej tego rozdziału w porównaniu do poprzedniego kodeksu świadczy o randze i znaczeniu wolności sumienia i wyznania jako podstawowego dobra prawnego. Kodeks karny z 1997 r. przejął z poprzedniego kodeksu kilka typów przestępstw, wprowadzając jednak zmiany w ich określeniu, których celem było zaakcentowanie odmiennej aksjologii leżącej u podstaw tego kodeksu (art. 192 k.k. z 1969 r. – art. 194 k.k. z 1997 r., art. 198 k.k. z 1969 r. – art. 196 k.k. z 1997 r.) oraz dostosowanie rozwiązań w nim zawartych do standardów wypływających z międzynarodowych aktów praw człowieka[15]. Z racji aksjologicznych nowy kodeks pominął także kilka typów przestępstw, również te, które na mocy ustawy z 17 maja 1989 r. *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* zostały uchylone (art. 194 i art. 195 k.k. z 1969 r.).

Pierwszy z kodeksowych artykułów dotyczących ochrony wolności sumienia i wyznania wprowadza odpowiedzialność za przestępstwo, którego istotę stanowi dyskryminacja religijna: "Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2" (art. 194).

---

[14] Dz. U. Nr 88, poz. 553.

[15] A. Wąsek, *Projekt kodeksu karnego a międzynarodowe standardy praw człowieka*, w: *Problemy reformy prawa karnego*, Lublin 1993, s. 59.

Istota dyskryminacji, czyli czynu zabronionego określonego w powyższym artykule, polega na ograniczaniu człowieka w jego prawach, przysługujących – na zasadzie równości –każdemu człowiekowi z powodu jego przynależności do określonego wyznania lub bezwyznaniowości[16].

Przez przynależność wyznaniową należy rozumieć zespół określonych cech przesądzających o uczestnictwie w określonej wspólnocie religijnej. Natomiast bezwyznaniowość oznacza brak przynależności do wspólnoty religijnej, wyrażający się areligijnym światopoglądem.[17]

Podmiotem czynności wykonawczej jest człowiek w zakresie jego przynależności wyznaniowej lub bezwyznaniowości. Określenie chronionych w tym artykule praw mianem praw człowieka, a nie jak dotychczas obywatela, oznacza szerszy zasięg tej ochrony. Podkreśla to także, iż prawo do wolności sumienia i wyznania jest prawem naturalnym, mającym swe źródło w godności osoby ludzkiej i z tej racji przynależnym każdemu człowiekowi.

Kodeks nie określa bliżej, na czym miałoby polegać ograniczenie uprawnień danej osoby. Czyn ten może przybierać formę zarówno działania jak i zaniechania, których skutkiem jest niemożność korzystania przez pokrzywdzonego z przysługujących mu praw. Przestępstwo miało miejsce, gdy "ograniczenie" zostało dokonane[18].

Przestępstwo ma charakter umyślny. Warunkiem karalności sprawcy jest szczególna motywacja czynu popełnionego "ze względu na przynależność" poszkodowanego. Motywację taką można domniemywać w przypadku uzależnienia korzystania z określonych praw od kryteriów związanych ze stosunkiem danej osoby do religii[19].

---

[16] R. Góral, *Kodeks karny. Praktyczny komentarz*, Warszawa 1998, s. 265.

[17] W. Wróbel, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *Kodeks karny. Część szczególna*, red. A. Zoll, Kraków 1999, s. 493.

[18] J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 1999, s. 337.

[19] O. Górniok, *Rozdział XXIV. Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: O. Górniok, St. Hoc, St. Przyjemski, *Kodeks karny. Komentarz*, Gdańsk 1999, t. III, s. 168.

Następny przepis zawarty w art. 195 dotyczy odpowiedzialności za złośliwe przeszkadzanie w publicznym wykonywaniu praktyk religijnych:

"§ 1. Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

§ 2. Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym".

Powyższe przestępstwo zostało zaczerpnięte z *Kodeksu karnego* z 1932 r. (art. 174). Przestępcze działanie polega na złośliwym przeszkadzaniu w wykonywaniu aktu religijnego, pogrzebu, uroczystości lub obrzędów żałobnych.

Pod pojęciem "przeszkadzanie" należy rozumieć wszelkie zachowania, które zakłócają powagę wykonywanego aktu religijnego, uniemożliwiają lub utrudniają jego prawidłowy przebieg lub udział w nim innych osób. Dodatkowo działania te muszą być złośliwe, czyli świadome i zamierzone, powodowane chęcią dokuczenia innym[20].

Przez "akt religijny" należy rozumieć nie tylko akt kultu, ale wszelkie czynności o charakterze religijnym. Jeśli chodzi o uroczystości i obrzędy pogrzebowe, to przepis chroni zarówno te o charakterze świeckim, jak i religijnym. Chronione czynności muszą mieć charakter publiczny, tzn. mają być wykonywane w takich okolicznościach, w których udział w nich lub ich postrzeganie możliwe jest dla bliżej nie określonej liczby osób.

Ochronie prawnej podlegają praktyki religijne tych kościołów i związków wyznaniowych, które mają uregulowaną sytuację prawną. Pod tym pojęciem należy rozumieć regulację dokonaną w formie umowy międzynarodowej, ustawy szczególnej określającej sytuację prawną danego kościoła lub związku wyznaniowego, jak również wpis do rejestru prowadzonego na mocy art. 30 ustawy z 17 maja 1989 r. *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*.

[20] R. Góral, *dz. cyt.*, s. 266.

Sytuację prawną uregulowaną w formie umowy międzynarodowej posiada Kościół katolicki (Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r.[21]). Piętnaście kościołów i innych związków wyznaniowych ma sytuację prawną uregulowaną w drodze odrębnej ustawy. Są to: Kościół katolicki (1989), Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (1991), Kościół Ewangelicko-Augsburski (1994), Kościół Ewangelicko-Reformowany (1994), Kościół Polskokatolicki (1995), Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (1995), Kościół Chrześcijan Baptystów (1995), Kościół Ewangelicko-Metodystyczny (1995), Starokatolicki Kościół Mariawitów (1997), Kościół Zielonoświątkowy (1997), Kościół Katolicki Mariawitów (1997), Wyznaniowe Gminy Żydowskie (1997), Wschodni Kościół Staroobrzędowy (1928), Karaimski Związek Religijny (1936), Muzułmański Związek Religijny (1936).

Większość związków wyznaniowych działa na podstawie rejestracji. Według stanu na dzień 4 stycznia 2002 r. było ich 139[22].

Ostatni przepis rozdz. XXIV *Kodeksu karnego* (art. 196) wprowadza odpowiedzialność za obrazę uczuć religijnych: "Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2".

Pod pojęciem obrazy uczuć religijnych należy rozumieć takie zachowania, które odbierane są przez członków danej wspólnoty religijnej za poniżające lub obelżywe dla przedmiotu tych uczuć, w szczególności dla przedmiotu czci religijnej lub miejsc sprawowania aktów religijnych. Zniewaga dotyczy ściśle określonych osób. Stąd dla bytu przestępstwa, oprócz obiektywnej oceny, czy nastąpiła zniewaga, konieczne jest także uwzględnienie subiektywnego odbioru czynu przez osoby nim dotknięte. O obrazie mówi się bowiem wtedy, gdy konkretne osoby poczują się dotknięte w swych uczuciach religijnych zachowaniem sprawcy. W tym przypadku znacze-

[21] Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

[22] Szerzej na ten temat zob. np. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Państwowe prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 39-47.

nie ma nie tylko treść, ale i forma wypowiedzi lub innego zachowania oraz przeważające w tym zakresie oceny społeczne[23]. Dodatkowo zniewaga musi mieć charakter publiczny, czyli musi być uczyniona w taki sposób, że jest w stanie dotrzeć do szerokiego, bliżej nie określonego kręgu osób. Zatem czyn ten może być dokonany zarówno słownie, jak i przy pomocy druku i technik audiowizualnych.

Przedmiotem czci religijnej jest Bóg pojmowany osobowo lub w inny sposób, a także rzecz, symbol, wizerunek, określone słowa lub imiona, które według doktryny danej wspólnoty religijnej uważane są za święte, godne najwyższego szacunku, poważania i uwielbienia. Przedmiotem czci religijnej dla osób wyznania rzymskokatolickiego jest: krzyż, obraz, figura, imię Jezus, Maryja itp.

Terminem miejsce do publicznego wykonywania obrzędów religijnych określa się miejsce, które w sposób szczególny przystosowane jest do sprawowania kultu i innych czynności religijnych dla szerokiego kręgu osób. Miejsce takie może mieć charakter trwały lub czasowy. Może to być kościół, kaplica, synagoga, zbór, ale także przestrzeń zajęta przez osoby uczestniczące we mszy polowej lub nabożeństwie[24].

Zakończenie

We współczesnym świecie wolność sumienia i wyznania stanowi oczywisty warunek i wymóg demokratycznego państwa. Z tego względu wykluczony jest jakikolwiek przymus państwowy dotyczący nakłaniania do wyznawania określonego światopoglądu, a obowiązkiem państwa jest skuteczne zapewnienie ochrony tego prawa.

Prawo do wolności sumienia i religii jest dobrem prawnie chronionym na kanwie polskiego prawa karnego. W rozdziale XXIV *Kodeksu karnego* z 6 sierpnia 1997 r. stypizowane zostały 3 przestępstwa przeciwko wolności religijnej. Istotę pierwszego stanowi dyskryminacja religijna, drugie dotyczy odpowiedzialności za zło-

[23] L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1998, s. 243.
[24] W. Wróbel, *dz. cyt.*, s. 501-502.

śliwe przeszkadzanie w wykonywaniu praktyk religijnych, trzecie wprowadza odpowiedzialność za obrazę uczuć religijnych. Tym samym prawo karne w zakresie ochrony wolności religijnej nawiązuje do standardów prawnych niepodległej Polski okresu II Rzeczypospolitej. Jednocześnie przeprowadzona analiza ukazuje konieczność, a zarazem subtelność ochrony prawa do wolności religijnej, która, jak pokazuje przeszłość, może z instrumentu wolności stać się narzędziem zniewolenia.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Wiesław Bar
Lublin

Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony praw człowieka

I. Z historii zagadnienia

Już Simón Bolivar wysunął ideę solidarności między narodami Ameryki. Jednak dopiero Pierwsza Międzynarodowa Konferencja Amerykańska w Waszyngtonie w 1890 r. nadała jej formę systematycznych konferencji *(Conferencia Internacional Americana),* odbywanych co kilka lat (1901 – Meksyk, 1906 – Brazylia, 1910 – Argentyna, 1923 – Chile, 1928 – Kuba, 1933 – Urugwaj, 1938 – Peru). Większość z nich kończyła się różnymi rezolucjami. Podczas limeńskiej, w rezolucji XXXVI, Republiki Amerykańskie zadeklarowały, że każde prześladowanie z motywów rasowych lub religijnych sprzeciwia się ich porządkowi politycznemu i prawnemu[1]. Podczas dziewiątej konferencji, w kwietniu 1948 r. w Bogocie (Kolumbia), przyjęto Kartę Organizacji Państw Amerykańskich – OEA *(Carta de la Organización de los Estados Americanos)*, nowelizowaną przez Protokół z 1967 r. *(Protocolo de Buenos Aires)* i z 1985 r. *(Protocolo de Cartagena de Indias)*.

Karta wśród podstawowych zasad Organizacji wymienia fundamentalne prawa osoby ludzkiej *(Derechos Fundamentales de la Persona Humana)*. Stwierdzono, że są one principium OEA, bez różnicy na rasę, narodowość, wierzenia i płeć (art. 5j, aktualnie 3l).

[1] *Conferencias Internacionales Americanas. Segundo Sumplemento, 1945-1954*, Washington, D.C. 1956, s. 48.

Jednak nie zdefiniowano tychże praw. Konferencja nie ustanowiła też mechanizmów promocji i ochrony[2].

Dnia 2 maja 1948 r. Konferencja przyjęła Amerykańską Deklarację Praw i Obowiązków Człowieka *(Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre).* Spraw wolności religijnej dotyczą wprost zapisy w art. III: Każda osoba ma prawo, by w sposób wolny żywić wierzenia religijne i manifestować je, praktykować publicznie lub prywatnie. Ponadto bezpośrednie zastosowanie mogą mieć gwarancje zapisane w art. IV: Każda osoba, posiada prawo do wolności poszukiwań, opinii, wyrażania i rozpowszechniania myśli przez jakiekolwiek środki; w art. XXII: Każda osoba prawo stowarzyszać się, aby rozwijać, praktykować i chronić swoje słuszne sprawy, m.in. w porządku religijnym. Istotne było, oprócz zapisów w 38 artykułach, stwierdzenie, że podstawowe prawa człowieka nie pochodzą z nadania państwa, lecz za swój fundament mają przymioty własne osoby ludzkiej. Deklaracja nie była jednak traktatem w sensie ścisłym[3].

Szybko zauważono, że system przyjęty nie miał żadnego organu do skutecznej kontroli przestrzegania praw zawartych w Deklaracji. Podczas X Konferencji w Caracas (Wenezuela, 1954) państwa zobowiązały się do rozwoju demokratycznych instytucji służących korzystaniu z praw indywidualnych i społecznych *(Declaración de Caracas)*[4] oraz dały pierwszy praktyczny program promocji tych praw (w rezolucji *Fortalecimiento del Sistema de Protección de los Derechos Humanos)*[5]. Rezolucja XXIX nosiła tytuł "Trybunał Międzyamerykański dla Ochrony Praw Człowieka"[6].

---

[2] E. Márquez, *Documentos Internacionales sobre los derechos humanos: La Carta de la OEA*, w: *México y las Declaraciones de Derechos Humanos*, México 1999, s. 219-220.

[3] W 1989 r., w opinii z 14 lipca, Międzyamerykański Trybunał uznał, że ma ona skuteczną moc prawną wobec tych którzy ją podpisali, czy podpiszą. Zob. *OC-10/89 Interpretación de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre en el marco del artículo 64 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos,* w: *La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos,* coord. S. García Ramírez, México 2001, s. 1030-1039.

[4] *Conferencias Internacionales…,* s. 365.

[5] Tamże, s. 309.

[6] "Corte Interamericana para Proteger los Derechos Humanos".

II. Międzyamerykański system promocji i ochrony praw człowieka

Podczas Piątego Posiedzenia Rady Ministrów Spraw Zagranicznych OEA (Santiago de Chile, sierpień 1959) podkreślając znaczenie Narodów Zjednoczonych, jak też doświadczenie Rady Europy w ochronie praw człowieka[7], opowiedziano się za przygotowaniem podstawowego dokumentu na temat praw człowieka w formie regionalnej konwencji oraz utworzono **Międzyamerykańską Komisję Praw Człowieka**[8]. Rada OEA zaaprobowała Statut Komisji 25 maja 1960 r., a 29 czerwca tegoż roku powołała jej pierwszych członków. Komisja z siedzibą w Waszyngtonie ukonstytuowała się formalnie 3 października 1960 r. Od początku składa się z siedmiu członków wybieranych indywidualnie przez państwa członkowskie OEA na czteroletnią kadencję, z możliwością reelekcji[9].

Początkowo traktowana była jako prosty organizm promocji praw człowieka zapisanych w Deklaracji Amerykańskiej[10]. Podczas Drugiej Konferencji Nadzwyczajnej OEA w Río de Janerio, w listopadzie 1965 r., poszerzono je o prawo do przyjmowania i rozpatrywania indywidualnych skarg, do studiowania ogólnej sytuacji praw człowieka, do wizytacji na miejscu (*in loco*), do formułowania zaleceń wobec państw członkowskich[11]. Komisja w kwietniu 1966 r.

---

[7] Oczywistym jest, że system latynoamerykański wzorowany jest na europejskim. H. Fix-Zamudio, *Los Tratados Internacionales de Derechos Humanos y las constituciones latinoamericanas,* w: *México y las Declaraciones…,* s. 339. Cały artykuł na s. 317-360.

[8] *Declaración en la Quinta Reunión de Consulta...*, Santiago de Chile, 12 al 18 de agosto de 1959, *Acta Final OEA. Documento OEA/Sec.C/11.5*, s. 4-6; zob. H. Fix-Zamudio, *Los Derechos Humanos y su protección juridical y procesal en Latinoamerica,* w: *Derechos Humanos. Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional,* Tomo III, coord. D. Valdés, R. Gutiérrez Rivas, México 2001, s. 3-28.

[9] *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, nr 34-39; *Estatuto de la Comisión Interamericana,* nr 2-6.

[10] Szczególnie zapisanych w art. I-IV, XVIII, XXV i XXVI Deklaracji. E. Márquez, *Documentos Internacionales* …, s. 220.

[11] Zob. A. Gómez – Robledo Verduzco, *Atribuciones jurídicos fundamentals de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, w: *México y las Declaraciones…*, s. 199-215.

zmodyfikowała swój Statut, zgodnie z nowymi uprawnieniami i zadaniami jej powierzonymi. Obowiązujący został zaaprobowany przez Zgromadzenie Ogólne OEA na sesji w La Paz, w październiku 1979 r.[12]

Wskutek znowelizowania art. 51, 112 i 150 Karty OEA w 1967 r. *(Protocolo de Buenos Aires)* zmienił się charakter Komisji z "bytu autonomicznego w jeden z ... podstawowych organów"[13] Organizacji. Zatem od 1970 r., tj. od chwili wejścia w życie Protokołu z Buenos Aires, zmieniła się baza prawna latynoamerykańskiego systemu ochrony praw człowieka – ze słabej statutowej na konstytucyjną[14]. Taką jej pozycję zachowano również w **Konwencji Amerykańskiej Praw Człowieka** *(Convención Americana sobre Derechos Humanos* – cz. II, rozdz. 8, art. 34-51)[15].

Została ona przyjęta na specjalnej konferencji w San José (Kostaryka) i podpisana 22 listopada 1969 r.[16] Weszła w życie 18 lipca 1978 r., zgodnie z jej art. 74.2, tj. po złożeniu dokumentów ratyfikacyjnych przez 11 państw sygnatariuszy. Dotychczas uczyniło to 25 państw[17]. Zrealizowany wreszcie został zamysł podniesiony już w czasie nadzwyczajnej konferencji w Meksyku w 1945 r., dedykowanej problemom wojny i pokoju, podczas której postulowano "dopre-

---

[12] *Estatuto de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.* Aprobado mediante la Resolución No. 447 adoptada por la Asamblea General de la OEA en su noveno período ordinario de sesiones, celbrado en La Paz, Bolivia, octubre de 1979. Zob. www.cidh.oas.org/Básicos/Basicos9.htm.

[13] A. Gómes – Robledo Verduzco, *Atribuciones jurídicos fundamentales…*, s. 224.

[14] E. Márquez, *Documentos Internacionales…*, s. 224.

[15] Tekst zob. m. in. w: *México y las Declaraciones...*, ss. 233-266.

[16] M.E. Ventura Robles, *La Convención Americana sobre Derechos Humanos,* w: *México y las Declaraciones…,* s. 167-173.

[17] Argentyna (5.09.1984), Barbados (27.11.1982), Boliwia (19.07.1979), Brazylia (25.09.1992), Kolumbia (31.07.1973), Kostaryka (8.04.1970), Dominikana (3.06.1993), Chile (21.08.1990), Ekwador (28.12.1977), Salwador (23.06.1978), Grenada (18.07.1978), Gwatemala (25.05.1978), Haiti (27.09.1977), Jamajka (7.08.1978), Meksyk (2.03.1981), Nikaragua (25.09.1979), Panama (22.06.1978), Paragwaj (24.08.1989), Peru (28.07.1978), Republika Dominikany (19.04.1978), Surinam (12.11.1987), Trynidad i Tobago (26.05.1999), Urugwaj (19.04.1985), Wenezuela (9.08.1977).

cyzować zarówno prawa, jak i odpowiadające im obowiązki człowieka i ujęcie ich w formie konwencji multilateralnej”[18].

Konwencja, zgodnie z zapisem w Preambule, ma służyć konsolidacji porządku wolności osobistych i sprawiedliwości społecznej, bazujących na przestrzeganiu podstawowych praw człowieka. W części pierwszej (art. 1-32) państwa sygnatariusze zobowiązują się do przestrzegania zawartych w Konwencji praw i wolności człowieka oraz do dostosowania prawa wewnętrznego, gdy będzie to konieczne dla pełnego korzystania przez obywateli z gwarantowanych w Konwencji praw.

O wolności sumienia i religii stanowi się w art. 12:

1. Każda osoba ma prawo do wolności sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zachowania swojej religii lub przekonań, zmiany religii lub przekonań, a także wolność wyznawania i głoszenia swojej religii lub przekonań, indywidualnie lub wspólnie z innymi, zarówno publicznie, jak i prywatnie.

2. Nikt nie może być przedmiotem środków ograniczających, które mogłyby pomniejszać wolność zachowania jego religii lub przekonań, albo zmiany religii lub wierzeń.

3. Wolność uzewnętrzniania własnej religii i przekonań może być ograniczona wyłącznie w stopniu określonym w ustawie i wyłącznie w przypadkach koniecznych, aby chronić bezpieczeństwo publiczne, porządek, zdrowie lub moralność publiczną, albo też prawa i wolności innych.

4. Rodzice, a w niektórych przypadkach prawni opiekunowie, mają prawo, by ich dzieci lub podopieczni otrzymali edukację religijną i moralną, zgodną z ich własnymi przekonaniami.

Konwencja daje państwom sygnatariuszom możliwość zawieszenia praw w sytuacji wojny, zagrożenia porządku publicznego, stanu wyjątkowego (art. 27.1). Jednak nie dotyczy ona wszystkich praw i wolności. Między innymi ani wolność sumienia i religii, ani jej prawna ochrona nie mogą być ograniczone, czy zniesione (art. 27.2). Dla korzystania z wolności religijnej ważne są również przepisy art. 13 (wolność myśli i wyrażania opinii), art. 15 (prawo zgromadzeń), art. 16 (wolność stowarzyszania się) Konwencji.

---

[18] Zob. C. Ayala Corao, *El sistema interamericano de promoción y protección de los derechos humanos,* w: *México y las Declaraciones…,* s. 100.

W części drugiej (art. 33-82), określono środki ochrony tychże praw. Oprócz dookreślenia roli i trybu postępowania w Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka (art. 34-51), utworzono **Międzyamerykański Trybunał Praw Człowieka** (art. 52-69), jako instytucję sądowniczą autonomiczną Międzyamerykańskiego Systemu Praw Człowieka. Zgromadzenie Ogólne OEA podczas sesji w maju 1979 r., powołało pierwszych siedmiu sędziów[19] i odpowiadając na propozycję Kostaryki ustanowiło San José jego siedzibą, gdzie też funkcjonuje od 3 września 1979 r. W październiku tegoż roku Zgromadzenie Ogólne zatwierdziło jego Statut. Zgodnie art. 15 Trybunał ustala normy procesowe oraz tworzy własny regulamin. Aktualnie obowiązujący wydany został podczas XLIX sesji zwyczajnej (16-25.11.2000) i obowiązuje od 1 czerwca 2001 r.[20]

Według postanowień zawartych w Konwencji i Statucie Trybunał spełnia funkcję jurysdykcyjną[21] i konsultatywną[22]. Pierwsza dotyczy rozwiązywania konfliktów (funkcja rozsądzania w sporach) oraz wydawania szybkich rozstrzygnięć tymczasowych w sytuacjach ciężkiego naruszenia prawa, z czym związane jest zagrożenie dla życia i integralności osobistej świadków (art. 63.2 Konwencji). Funkcję osądzającą Trybunał może wypełniać tylko wobec państw, które poddały się jego jurysdykcji czy to w sposób generalny i stały, czy też czasowy i dla poszczególnych spraw. Wszystkie państwa

---

[19] O zasadach wyboru sędziów zob.: *Convención Americana sobre Derechos Humanos,* art. 52-56; *Estatuto de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.* Aprobado mediante Resolución No. 448 adoptada por la Asamblea General de la OEA en su noveno período de sesiones, celebrado en La Paz, Bolivia, octubre de 1979, art. 4-11. Aktualnie sędziami są: Antônio A. Cançado Trindade (Brazylia – prezes), Máximo Pacheco Gómez (Chile), Hernán Salgado Pesantes (Ecuador), Oliver Jackaman (Barbados), Alirio Abreu Burelli (Wenezuela), Sergio García Ramírez (Meksyk) oraz Carlos Vicente de Roux Rengifo (Kolumbia).

[20] *Reglamento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.* Aprobado por la Corte en su XLIX período de sesiones celebrado del 16 al 25 de noviembre de 2000.

[21] Zob. A. Abreu Burelli, *El proceso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, w: *México y las Declaraciones*…, s. 122-135; H. Salgado Pesantes, *La Corte Interamericana de Derechos Humanos: naturaleza y funcciones,* w: Tamże, s. 160-164.

[22] Zob. H. Salgado Pesantes, *La Corte Interamericana…,* s. 164-166.

Ameryki Łacińskiej poddały się tej kompetencji[23]. Natomiast Kanada i USA nie ratyfikowały Konwencji i raczej trudno się tego spodziewać w najbliższym czasie. Tak więc faktycznie Trybunał jest latynoamerykański. Orzeczenia Trybunału są ostateczne, wiążące dla państw (art. 67-68). Znaczącym aspektem rozstrzygnięć Trybunału są odszkodowania na rzecz ofiar i ich rodzin, ustalane zgodnie z normami i zasadami prawa międzynarodowego (art. 63.1 i 68.2).

Funkcję konsultatywną Trybunał wypełnia na wniosek Komisji, organów OEA lub państw stron Konwencji interpretując jej przepisy, jak też inne traktaty, które w jakikolwiek sposób dotyczą praw człowieka, a stosuje się je na kontynencie amerykańskim (art. 64). Dotychczas Trybunał wydał 16 opinii konsultatywnych[24].

III. Sprawa zakazu publicznych projekcji filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa" przed Trybunałem w San José[25]

Dnia 15 stycznia 1999 r. do Trybunału wpłynęła skarga przedłożona przez Międzyamerykańską Komisję Praw Człowieka, przeciwko Republice Chile, w związku z powiadomieniem (Nr 11.803) złożonym w Sekretariacie tejże Komisji przez Stowarzyszenie Adwokatów na Rzecz Wolności Publicznych z Chile. Po wstępnym rozpoznaniu Komisja wnosiła o uznanie przez Trybunał, że Chile naruszyło artykuł 13 (Wolność myśli i wyrażania opinii) oraz arykuł 12 (Wolność sumienia i religii) Amerykańskiej Konwencji, czego

[23] Argentyna (5.09.1984), Barbados (4.07.2000), Boliwia (27.07.1993), Brazylia (10.12.1998), Kolumbia (21.06.1985), Kostaryka (2.07.1980), Chile (21.08. 1990), Ekwador (24.07.1984), Salwador (6.06.1995), Gwatemala (9.03.1987), Haití (20.03.1998), Honduras (9.09.1981), Meksyk (16.12.1998), Nikaragua (12.02. 1991), Panama (9.05.1990), Paragwaj (11.03.1993), Peru (21.01.1981), Republika Dominikany (25.03.1999), Surinam (12.11.1987), Trynidad i Tobago (26.05.1999), Urugwaj (19.04.1985), Wenezuela (24.06.1981).

[24] Zob. *La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, s. 885-1117. Żadna nie dotyczyła art. 12 Konwencji.

[25] Sentencja zob.: *Serie C: Resoluciones y Sentencias, No. 73, Caso "La Última Tentación de Cristo" (Olmedo Bustos y Otros vs. Chile). Sentencia de 5 de febrero de 2001*, w: *La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, s. 753-767.

konsekwencją było naruszenie artykułu 1.1 (Obowiązek respektowania praw) oraz artykułu 2 (Obowiązek dostosowania przepisów prawa wewnętrznego do postanowień Konwencji). Zdaniem skarżących naruszenia te dokonane zostały wskutek zakazu publicznego rozpowszechniania filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa".

Konstytucja Polityczna Republiki Chile[26] z 1980 r. przewiduje system cenzury prewencyjnej dla projekcji i rozpowszechniania produkcji kinematograficznej. Obowiązujący Dekret z mocą ustawy (nr 679) z 1 października 1974 r. zadanie kierowania prezentacjami kinematograficznymi oraz przeprowadzania oceny poszczególnych filmów zlecił Radzie Oceny Kinematograficznej (*Consejo de Calificación Cinematográfica* – dalej CCC), która jest częścią Ministerstwa Edukacji nadającego jej statut[27]. W roku 1988 zgody na rozpowszechnianie filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa" zażądała firma United Internacional Pictures Ltda. Po odmowie Rady wniosła apelację, ale decyzję administracyjną CCC zatwierdził Trybunał Apelacyjny wyrokiem z dnia 14 marca 1989 r.

W roku 1996 firma wniosła nową prośbę do Rady, która dnia 11 listopada tegoż roku wyraziła zgodę na rozpowszechnianie filmu, z określeniem minimalnego wieku dla widzów – ukończone 18 lat. Decyzja ta została oprotestowana przez grupę chrześcijan[28]. Dnia 20 stycznia 1997 r. Trybunał Apelacyjny (z Santiago) uchylił administracyjną decyzję Rady i zakazał rozpowszechniania filmu w Chile. W wyroku podkreślono, że wizerunek Jezusa jest zdeformowany i zredukowany do minimum. Pokazywanie go mogłoby dotknąć ciężko i naruszyć uczucia religijne wielkiej liczby ludzi, do czego nie można dopuszczać w imię wolności wyrażania opinii. Konstytucja chroni człowieka, jego instytucje, także wierzenia. Pluralizm nie może oznaczać kalania i burzenia wierzeń innych bez względu na to, czy stanowią oni w społeczności większość, czy też mniejszość. Oznacza też branie na siebie odpowiedzialności za po-

[26] *Constitución Política de la República de Chile*, "Diario Oficial" nr 30.798 z dnia 24 października 1980 r.

[27] *Decreto Supremo de Educación nr 376* z dnia 30 kwietnia 1975 r.

[28] Rekurs wnieśli: Sergio García Valdés, Vincente Torres Irarrázabal, Francisco Javier Zapata, Cristian Heerwagen Guzmán i Joel González Castillo.

szanowanie tego, co ma związek z ideami innych, co jest dla nich istotne, ważne. Poza wątpliwością pozostaje obowiązek troski o to, co ma znaczenie i pozwala człowiekowi być i rozwijać się. Jeśli zaś tę troskę się zaniedbuje, bądź przynajmniej nie uwzględnia jej, naruszając czy deformując wizerunek Chrystusa, stwarza się ryzyko karmienia ignorancją. Troszczenie się o informację, jak też wyrażanie opinii ma ścisły związek z prawdomównością, co nie pozwala na deformację historii – wydarzeń, czy też choćby dziejów jakiejś osoby. Prawo wyrażania opinii, puszczania jej w obieg, oznacza prawo do oceniania rzeczywistości, ale nigdy deformowania jej, psucia, by przemycić inną[29].

Wskutek apelacji złożonej przez reprezentujących dystrybutora[30], sprawę rozpatrywał Najwyższy Trybunał Sprawiedliwości Chile, który dnia 17 czerwca 1997 r. utrzymał decyzję Trybunału Apelacyjnego w mocy.

Na skutek takiego ostatecznego rozstrzygnięcia Trybunału grupa osób[31] z zawiązanego w Chile Stowarzyszenia Adwokatów na Rzecz Wolności Publicznych, w imieniu Stowarzyszenia i "pozostałych mieszkańców Republiki Chile" wniosła do Komisji Praw Człowieka skargę. Komisja poinformowała o niej rząd Chile i zażądała wyjaśnień w ciągu 90 dni. Po przedłużeniu terminu państwo przedstawiło odpowiedź 23 lutego 1998 r., a na dalsze zarzuty skarżących – 16 czerwca tegoż roku. Wcześniej – 27 lutego – w siedzibie Komisji odbyło się przesłuchanie stron, w którym udział wzięli tylko przedstawiciele skarżących. Podczas 99. sesji zwyczajnej Komisja zadeklarowała przyjęcie sprawy, o czym 18 maja powiadomiła władze Chile. Działając na podstawie art. 48.1 f) Konwencji Amerykańskiej, dnia 22 czerwca Komisja wezwała strony do polubownego rozwiązania sporu, ale bezskutecznie. Dlatego podczas jesiennej 100. sesji zwyczajnej, dnia 29 września, Komisja przyjęła stanowisko, że zakazując pokazywania filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa"

[29] Te fragmenty uzasadnienia wyroku cytuje w nrze 78, Trybunał Międzynarodowy z San José.

[30] Claudio Márquez Vidal, Alex Muñoz Wilson, Matías Insunza Tagle i Hernán Aguirre Fuentes.

[31] Oprócz ww.: Juan Pablo Olmedo Bustos, Ciro Colombara López.

Chile, które ratyfikowało Konwencję Amerykańską dnia 21 sierpnia 1990 r., naruszyło jej art. 12 i 13 oraz 1.1 i 2. Zażądała dostosowania prawa wewnętrznego do przyjętych zobowiązań. 15 października stanowisko to Komisja przekazała władzom państwowym, z określeniem dwumiesięcznego terminu na spełnienie zaleceń. Państwo nie przedstawiło w tym czasie informacji, ani też sprawie nie zaradziło. Dlatego dnia 15 stycznia 1999 r. została ona wprowadzona na drogą sądową – do Trybunału Międzynarodowego OEA.

Według skarżących cenzura nałożona sądownie na pokaz filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa" była na szkodę społeczeństwa chilijskiego i, w szczególności, skarżących[32]. Ponadto Komisja domagała się, by Trybunał autoryzował normalny pokaz kinowy filmu oraz związaną z tym reklamę; aby nakazał dostosowanie norm konstytucyjnych i ustaw do standardów wolnościowych zapisanych w Konwencji Amerykańskiej, przez zniesienie cenzury prewencyjnej na produkcję kinematograficzną i jej rozpowszechnianie; by nałożył na państwo obowiązek zadośćuczynienia ofiarom w tej sprawie oraz określił jego obowiązek pokrycia kosztów i innych wydatków poniesionych przez poszkodowanych, by dochodzić sądownie swych praw, zarówno przed trybunałami wewnętrznymi Chile, jak też Komisją i Trybunałem Międzynarodowym[33].

Trybunał rozpoczął od rozpatrzenia swojej kompetencji. Stosownie do przepisu art. 62.3 Konwencji Amerykańskiej Trybunał ma prawo rozpatrywać przedkładane skargi, interpretować i stosować dyspozycje Konwencji tylko wtedy, gdy dane państwo-strona w przedłożonej sprawie uznało jego kompetencję, czy to przez specjalną deklarację, czy też specjalną konwencję. Deklaracja taka, w myśl art. 62.2, może być bezwarunkowa lub zawierać wyłączenia. Musi być uczyniona na piśmie i złożona w Sekretariacie Generalnym OEA, który z kolei jej kopie przekazuje do wszystkich państw stron Konwencji, jak też Sekretariatu Trybunału. Chile stało się stroną Konwencji Amerykańskiej z dniem 21 sierpnia 1990 r. Wtedy też rząd zadeklarował, że "uznaje jako zobowiązujące postanowie-

[32] *Serie C: Resoluciones y Sentencias, No. 73…*, nr 2.
[33] Tamże, nr 3, 1-5.

nia Trybunału Międzyamerykańskiego Praw Człowieka dotyczące przedkładanych mu spraw, jak też interpretacji i stosowania Konwencji, zgodnie z jej artykułem 62". Jednocześnie poczynił zastrzeżenie co do spraw, które mogą być rozstrzygane przez Trybunał, a mianowicie do mających miejsce po 11 marca 1990 r., oraz co do stosowania art. 21.2 (Prawo do własności prywatnej)[34]. Zastrzeżenia te w żaden sposób nie dotyczyły przedłożonego przypadku, dlatego Trybunał uznał się za kompetentny do jego rozpatrywania[35]. Tylko państwa-strony oraz Komisja Międzyamerykańska Praw Człowieka mają prawo wnosić sprawy do rozstrzygnięcia przez Trybunał (art. 61 Konwencji Amerykańskiej). Dlatego tenże sprawdza, czy przed wniesieniem sprawy zostały wyczerpane środki i procedury przewidziane w art. 48-50 Konwencji (podejmowane przez Komisję).

Upewniwszy się co do tego, prezes Trybunału wstępnie zbadał skargę[36], a Sekretariat dnia 27 stycznia 1999 r. powiadomił o niej rząd Chile, by mógł odpowiedzieć na zarzuty i mianować swojego przedstawiciela. 2 lutego teksty skargi otrzymali również powodowie i ich przedstawiciele[37]. Po kolejnym przedłużaniu terminów dnia 26 kwietnia Chile przedłożyło pewne sugestie co do rozwiązania sprawy oraz zamanifestowało wolę wyeliminowania lub zmodyfikowania obowiązujących przepisów odnośnie cenzury na produkcję kinematograficzną, o czym miał świadczyć projekt nowelizacji art. 19.2 Konstytucji przesłany dnia 14 kwietnia 1997 r. do Izby Deputowanych przez prezydenta Eduarda Freia Ruiza-Taglego. Dnia 27 maja 1999 r. Chile desygnowało jako swojego przedstawiciela w sprawie Edmunda Vargasa Carrena, ambasadora kraju w Kostaryce. Ostateczną odpowiedź na skargę przekazało 2 września

[34] *Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Signatarios y Ratificaciones Convención Americana,* zob: www.cidh.oas.org/Básicos/Basicos3.htm.

[35] *Serie C: Resoluciones y Sentencias, No. 73*…, nr 4.

[36] Na temat trybu postępowania przed Trybunałem zob. A. Abreu Burelli, *El proceso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos*..., s. 119-140.

[37] Stowarzyszenie Adwokatów na Rzecz Wolności Publicznych – Juan Pablo Olmedo Bustos i Ciro Colombara López występujący osobiście oraz reprezentanci pozostałych: Pablo Ruiz Tagle Vial, Javier Ovalle Andrade, Julián López Masle, Antonio Bascunan Rodríguez I Macarena Sáez Torres López.

1999 r. Komisja uznała ją za spóźnioną i wręcz niestosowną, wnosząc do Trybunału o jej odrzucenie. Stanowisko Komisji zostało przekazane stronie rządowej z możliwością odpowiedzi do 1 listopada 1999 r.

Po przedstawieniu przez Komisję ostatecznej listy świadków i biegłych, dnia 26 października, prezes Trybunału zwołał na 18 listopada 1999 r. audiencję publiczną w celu przesłuchania świadków i poznania opinii biegłych powołanych przez Komisję (trzech) oraz Trybunał (dwóch), a także wysłuchania końcowych stanowisk Komisji i Państwa[38].

Dnia 6 października 2000 r. Sekretariat Trybunału wezwał strony do przedstawienia na piśmie swych końcowych stanowisk, co Komisja uczyniła dnia 27 listopada, państwo zaś po kolejnych przedłużeniach 25 stycznia 2001 r. poinformowało o trwającym procesie legislacyjnym. Dnia 17 listopada 1999 r. Izba Deputowanych zaaprobowała (przy 86 głosach za i 6 wstrzymujących się) projekt nowelizacji Konstytucji zmierzający do usunięcia cenzury prewencyjnej, dotyczącej pokazywania i publicznego rozpowszechniania produkcji filmowych. Nie oznaczało to jeszcze zamknięcia drogi legislacyjnej. 25 stycznia 2001 r. Minister Spraw Zagranicznych mianował przedstawicielem rządu w sprawie Alejandra Salinasa Riverę, Dyrektora Praw Człowieka w tymże ministerstwie, a dotychczasowego delegata jego zastępcą.

Na żądanie Trybunału z 30 listopada 2000 r. Komisja, po przywróceniach terminów, dnia 8 stycznia 2001 przedłożyła dokumenty pozwalające określić koszty procesów i postępowania przed Komisją oraz straty poniesione z tytułu prowadzenia sprawy przez skarżących. 31 stycznia ustosunkowała się do nich strona rządowa.

Trybunał zatem przystąpił do analizy dowodów, przy tym wskazał na większą rozległość kryteriów oceny dowodów przez Trybunał Międzynarodowy niż w procesie wewnętrznym, jak też na wagę rozstrzygnięcia – orzeka się bowiem o odpowiedzialności międzyna-

[38] Aktualnie przebieg sesji określają przepisy zawarte w rozdz. III (art. 39-42) *Reglamento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Aprobado por la Corte en su XLIX período ordinario de sesiones celebrado del 16 al 25 de noviembre de 2000).

rodowej państw z tytułu naruszenia praw osoby; to domaga się większej elastyczności w ocenianiu dowodów rzeczowych, zgodnie z regułami logiki i na bazie doświadczenia. W żaden sposób mnożenie formalności nie może ograniczać, czy wręcz zabijać sprawiedliwości, naruszając bezpieczeństwo prawne, czy też równość procesową stron. Trybunał dostrzegł też, że państwo nie przedstawiło żadnego dowodu przeciwnego, a podczas publicznej sesji skoncentrowało swoją obronę na argumencie, że rozpoczęto tryb legislacyjny zmierzający do zmiany art. 19.2 Konstytucji Politycznej Chile, aby był zgodny ze zobowiązaniami międzynarodowymi. Zatem Trybunał przyjął, że żądania, w sprawie których pozwany zachował milczenie, są prawdziwe. Uznał też pełną wartość dowodową przedstawionych przez Komisję dokumentów oraz zeznań świadków. Odnośnie do ekspertyz biegłych wykorzystał te, które mogły być zastosowane do sprawy, a rozjaśniały kwestie z zakresu prawa wewnętrznego i porównawczego[39].

Trybunał rozpatrywał dowody rozłącznie do poszczególnych tytułów skargi: art. 13 Konwencji Amerykańskiej (Wolność myśli i wyrażania opinii) i art. 12 (Wolność sumienia i religii). Z uwagi na tematykę czasopisma ograniczamy się do drugiego tytułu.

Rozpatrując alegaty Komisji, Trybunał rozważał następujące argumenty:

a) że zakaz dostępu do dzieła artystycznego o treści religijnej stał się przyczyną szeregu zakłóceń w korzystaniu z wolności religijnej przez ofiary i resztę mieszkańców Chile, czym naruszono art. 12 Konwencji;

b) że ochrona tego prawa jest podstawowa dla pluralizmu koniecznego dla współżycia we współczesnym społeczeństwie demokratycznym, złożonym z osób o różnych przekonaniach i wierzeniach;

c) że państwo jest zobowiązane do użycia środków koniecznych i proporcjonalnych, by osoby wyznające publicznie swoje przekonania poprzez ryty czy propagowanie ich nie mogły narzucać swej woli. Państwo nie może zakłócać w jakikolwiek sposób przyjęcia,

[39] *Serie C: Resoluciones y Setnencias, No. 73...*, nr 46-59.

utrzymania lub zmiany przekonań religijnych lub o innym charakterze. Stąd też nie powinno używać swej władzy, by chronić przekonania pewnych obywateli;

d) że działania organów państwowych w sprawie filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa", zawierającego treści religijne, uniemożliwiły skorzystanie z prawa do wolności sumienia i sformułowania własnych opinii na temat idei w nim zawartych, zarówno przez inaczej wierzących, jak też bezwyznaniowców;

e) że organy sądownicze Chile przez swoje decyzje, argumentując je naruszeniem wizerunku osób prezentowanych rażąco odbiegającego od standardów, w sposób nieusprawiedliwiony naruszyły prawo do zachowania lub zmiany swoich przekonań lub wierzeń osób przypuszczalnie ciężko skrzywdzonych przez zakaz. Na dowód tego odwołano się do złożonych przed Trybunałem świadectw Cira Colombary i Matíasa Insunza[40].

W pisemnych wnioskach władz państwowych podkreślono autonomiczną naturę praw zapisanych w art. 12 i 13, jak też pełną wolność religijną w Chile. Wskazywano też, że nikomu przez uniemożliwienie publicznych projekcji filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa" ani nie ograniczono, ani nie odebrano prawa do zachowania religii, jej zmiany, praktykowania czy szerzenia własnych przekonań[41]. Oczywiście żądania stron były diametralnie różne: Komisja wnosiła o uznanie Chile winnym naruszenia wolności sumienia i religii gwarantowanej w art. 12 Konwencji, zaś strona państwowa oczekiwała deklaracji Trybunału, że takie pogwałcenie nie nastąpiło.

Dnia 5 lutego 2001 r. członkowie Trybunału w swoich rozważaniach dokonali analizy treści artykułu 12 Konwencji, jak też uzasadnienia wyroku – cytowanego wyżej – wydanego przez Trybunał Apelacyjny z Santiago w dniu 20 stycznia 1997 r., a potwierdzonego przez Najwyższy Trybunał Sprawiedliwości Chile dnia 17 czerwca 1997 r.

Trybunał Międzyamerykański uznał, że "w przedstawionym przypadku, bez wątpliwości, nie istnieje żaden dowód na to, iż naru-

[40] Tamże, nr 74.
[41] Tamże, nr 75.

szono jakąkolwiek wolność zapisaną w art. 12 Konwencji. W efekcie Trybunał rozumuje, że zakaz pokazywania filmu «Ostatnie kuszenie Jezusa» nie pozbawił ani nie ograniczył żadnej osobie jej prawa do zachowania, zmiany, wyznania lub szerzenia, z pełną wolnością, jej religii lub przekonań". Dlatego Trybunał konkluduje, "że Państwo nie naruszyło prawa do wolności sumienia i religii uznanego w artykule 12 Konwencji Amerykańskiej"[42].

W dołączonym do sentencji zdaniu uzasadniającym rozstrzygnięcie sędzia Carlos Vicente de Roux Rengifo stwierdza, że stanowisko za naruszeniem art. 12 byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby precyzyjnie wykazano, że przez zakaz projekcji filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa" pomniejszono realnie na szkodę konkretnych osób – ofiar w tej sprawie – ich prawo do zmiany religii lub przekonań. Taka zmiana jest rezultatem złożonego, wydłużonego w czasie procesu, który mieści w sobie rozterki, wahania, zastanawianie się, poszukiwania. Każdej osobie, która go podejmuje czy w nim trwa, państwo ma obowiązek stworzyć atmosferę pełnej wolności. Ale w rozpatrywanej sprawie nie przedstawiono niezbitych argumentów, że w życiu skarżących postawione ograniczenia co do publicznych projekcji tego filmu mogły odebrać im prawo do zmiany wiary religijnej, tym bardziej że w procesie tym mogli korzystać z innych środków niż publiczne prezentacje filmu "Ostatnie kuszenie Jezusa".

Na sesji dnia 18 listopada 1999 r. jako poszkodowani zeznawali: Ciro Colombara López i Matías Insunza Tagle. Pierwszy z nich, niekatolik, akcentował naruszenie art. 13 Konwencji, ale też, że jego działania wywołała postawa siedmiu adwokatów, którzy interweniowali "w imieniu Kościoła katolickiego i Jezusa Chrystusa" – wnosząc o zakaz publicznego rozpowszechniania filmu. Uznał, że jest czymś ekstremalnym powoływać siebie na reprezentanta Kościoła i Jezusa Chrystusa w dążeniu do zakazu; że przez takowy dokonano zamachu na jego prawo wolności sumienia; że pewna grupa osób zdeterminowana przez swoją religię narzuciła mu własną wizję i uniemożliwiła mu oglądnięcie dzieła artystycznego o treści

[42] Tamże, nr 76-80 oraz 103.2.

religijnej. Zaznaczył też, że wskutek zajęcia się sprawą zakończył karierę w Uniwersytecie Katolickim Chile, gdyż oświadczono mu, że taka partycypacja w procesie kłóci się z wypełnianiem funkcji akademickich w tejże uczelni[43].

Według drugiego ze świadków zakaz mocno ograniczył jego możliwości rozwoju intelektualnego. Nie dano mu możliwości dołączyć w procesie poznania informacji ważnych, które mogły wpłynąć na jego postawę względem dotychczasowych idei i przekonań religijnych – pozostanie przy nich lub zmianę[44].

Według sędziów argumenty te nie były przekonywującymi za orzeczeniem o naruszeniu przez państwo art. 12.2 Konwencji. Ponadto Trybunał wskazał, że należałoby to udowodnić oddzielnie dla każdego skarżącego. Zatem nie podzielił stanowiska, że skarżący występują w imieniu własnym "i reszty społeczeństwa chilijskiego". Takie sformułowanie stało też w sprzeczności z oburzeniem świadka Cira Colombara Lópeza, że ktoś ośmielił się występować w czyimś imieniu, a nawet samego Kościoła i Chrystusa, by zakazać projekcji filmu o nim traktującym.

Tylko dwóch z pięciu biegłych odniosło się do kwestii naruszenia przez Chile art. 12 Konwencji. Biegły powołany przez Komisję (jeden z trzech) – José Zalaquett Daher – stwierdził, że można wyrokować za takim naruszeniem, gdyż wskutek zabrania możliwości poszukiwania i otrzymania informacji, przedyskutowania jej i wartościowania, naruszone zostało prawo do utrzymania lub zmiany przekonań religijnych[45]. Zupełnie przeciwnego zdania był jeden z dwóch biegłych powołanych przez Trybunał – José Luis Cea Egana[46].

Dla całości obrazu dodać należy, że Trybunał orzekł, iż państwo chilijskie naruszyło prawo do wolności myśli i wyrażania opinii gwarantowane w art. 13 Konwencji[47], że nie wypełniło obowiązków generalnych z art. 1.1 i 2 tejże. Polecił dostosowanie prawa we-

[43] Tamże, nr 45 a.
[44] Tamże, nr 45 b.
[45] Tamże, nr 45 c.
[46] Tamże, nr 45 f.
[47] Zdanie odrębne złożył prezes Trybunału – Antônio A. Cançado Trindade.

wnętrznego do zobowiązań międzynarodowych i opłacenie kosztów postępowania przed sądami krajowymi oraz instancjami międzynarodowymi poniesionymi przez skarżących i ich reprezentantów (4.290 dol. USA)[48].

Współczesny system ochrony praw człowieka na kontynencie amerykańskim rozwinął się pod znaczącym wpływem doświadczeń europejskich, zwłaszcza gdy chodzi o przyjęcie aktu skutecznego prawnie wobec państw stron, tj. konwencji regionalnej, oraz ukształtowanie Komisji Praw Człowieka i Trybunału Międzynarodowego. Podobnie jak Europejska (art. 9), również Amerykańska Konwencja zawiera zapisy o prawie do wolności sumienia i religii (art. 12). Prawo to podlega ochronie. Podstawowe są instrumenty krajowe; ochrona ze strony państwa jest fundamentalną, zaś poprzez instytucje międzynarodowe pomocniczą (*subsidaria*) i uzupełniającą (*complementaria*). Trybunał międzynarodowy nie może spełniać roli instancji apelacyjnej czy kasacyjnej. Dlatego też Konwencja Amerykańska (art. 46.1) przewiduje, że zanim sprawy trafią do Trybunału Międzyamerykańskiego, muszą przejść tryb postępowania w porządku wewnętrznym państwa strony. Dotychczas Trybunał rozpatrywał 34 sprawy i wydał 33 wyroki[49]. Chociaż ochrona międzynarodowa jest pomocniczą i uzupełniającą, to ma ona poważny wpływ na prawo wewnętrzne państw i jego interpretację (zob. art. 2 Konwencji)[50].

Wszystkie procesy przed Trybunałem dotyczyły skarg przedstawionych wcześniej Komisji (art. 61). Wśród nich tylko dwie były prezentowane m.in. z tytułu oskarżenia państwa o naruszenie wolności sumienia i religii (z art. 12), ale tylko w wyżej prezentowanej Trybunał przyjął ten tytuł do rozpatrzenia. Dla porównania Trybunał europejski w latach 1968-1999 wydał 36 sentencji odnoszących się bezpośrednio do materii prawa wyznaniowego.

---

[48] *Serie C: Resoluciones y Sentencias, No. 73...*, nr 103, 1.3-5.

[49] Zob. *La jurisprudencia de la Corte Interamericana…*, s. 48-884.

[50] E. Ferrer Mac-Gregor, *La Corte Interamericana de Derechos Humanos como intérprete constitucional*, w: *Derechos Humanos. Memoria…*, s. 209-224.

Tematem dyskutowanym aktualnie jest to, że faktycznie z systemu wyłączyły się kraje Ameryki Północnej i stał się on z międzyamerykańskiego w zamiarze i nazwie, tylko latynoamerykańskim, przy jednoczesnym umiejscowieniu organów OEA i Międzyamerykańskiej Komisji Praw Człowieka w Waszyngtonie. Podnosi się również kwestię pomieszania władz – administracyjnej i sądowniczej – wskutek utrzymywania modelu, od którego odeszły kraje europejskie, wraz z wejściem w życie 11 Protokołu, reformującego od listopada 1998 r. postępowanie przed Trybunałem[51].

[51] Interesujące uwagi na temat przyszłości tego systemu przedstawił aktualny sędzia Trybunału Międzyamerykańskiego, pochodzący z Meksyku – S. G. Ramírez, *El futuro del Sistema Interamericano de protección de los Derechos Humanos,* w: *La jurisprudencia de la Corte Interamericana...,* s. 1118-1144.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Marta Ordon
Lublin

Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej – zarys problemu

Koncepcja państwa laickiego, która przyjęta została przez władze Polski Ludowej, zakładała pozbawienie Kościoła katolickiego (podobnie jak i innych związków wyznaniowych) jakichkolwiek możliwości wpływania na życie publiczne. Dążąc do realizacji tego celu wykorzystano także rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 27 października 1932 roku – *Prawo o stowarzyszeniach*[1]. Władze komunistyczne znając pozycję Kościoła w Polsce nie odważyły się z miejsca na frontalny atak, jednak w miarę upływu czasu zaostrzały swój stosunek względem Kościoła. Zwłaszcza od 1947 r. stopniowo ograniczały pole jego działalności, zajmując nieprzychylne stanowisko także wobec stowarzyszeń katolickich, wśród których za szczególnie niebezpieczne uznano organizacje działające wśród młodzieży. Prawo o stowarzyszeniach stało się podstawą wydania przez organy administracji państwowej wielu restrykcyjnych decyzji, a kolejne nowelizacje nadały mu represyjny względem Kościoła charakter.

Niniejsze opracowanie jest próbą spojrzenia na *Prawo o stowarzyszeniach* jako na instrument antykościelnej polityki władz państwowych w okresie Polski Ludowej. Opracowanie oparte zostało na analizie aktów prawnych, przede wszystkim cytowanego rozporządzenia Prezydenta z 1932 r. Wykorzystane zostały także dokumenty

[1] Dz. U. Nr 94, poz. 808; dalej – *Prawo o stowarzyszeniach*.

zgromadzone w Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski (ASEP) oraz Archiwum Akt Nowych (AAN)[2].

Literatura przedmiotu jest stosunkowo uboga. Publikacje wydane w okresie Polski Ludowej charakteryzują się tendencyjnością ujęcia[3]. Natomiast opracowania powstałe po 1989 r. w stosunku do zagadnienia instrumentalizacji *Prawa o stowarzyszeniach* w okresie Polski Ludowej mają charakter jedynie przyczynkowy[4], bądź też, omawiając obowiązujące regulacje prawne, okres Polski Ludowej traktują marginalnie[5]. Brak całościowego opracowania skłania do podjęcia badań nad tym problemem, którego skala zostanie w niniejszym jedynie zarysowana.

1. Charakterystyka *Prawa o stowarzyszeniach*

Rozporządzenie Prezydenta z 1932 r. definiowało stowarzyszenie jako dobrowolne, trwałe zrzeszenie o celach niezarobkowych. Rozróżniało ono trzy rodzaje stowarzyszeń: zwykłe, zarejestrowane i wyższej użyteczności.

Zgodnie z omawianym aktem prawnym stowarzyszenie zwykłe mogło być założone przez co najmniej 3 osoby, bez potrzeby uzyskiwania na to zgody jakiegokolwiek organu państwowego (art. 12). Prawo wymagało jednak, by członkowie założyciele przed rozpoczęciem działalności stowarzyszenia zawiadomili terenowy organ administracji państwowej o jego utworzeniu oraz o celu i zasadach jego działania. Organ ten mógł w ciągu 4 tygodni wydać zakaz założenia stowarzyszenia, jeżeli jego istnienia nie dało się pogodzić

[2] Chodzi głównie o zespoły Ministerstwa Administracji Publicznej (MAP) i Urzędu do Spraw Wyznań (UdSW). Szczególnie interesujące są odnalezione tam niepublikowane akty prawne niższego rzędu.

[3] Zob. J. Romul, *Państwo a stowarzyszenia w Polsce Ludowej*, Poznań 1969; J. Sabiniewicz, *Prawo zrzeszania się w Polsce Ludowej,* Poznań 1980; L. Wiśniewski, *Model prawny stowarzyszeń w PRL*, Warszawa 1974.

[4] T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945-1953*, Kraków 1991; J. Krukowski, *Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim*, w*: Kościół i Prawo*, t. 9, red. J. Krukowski, H. Misztal, Lublin 1991.

[5] J. Blicharz, *Pozycja prawna stowarzyszeń. Studium prawnoadministracyjne*, Wrocław 1996; E. Smoktunowicz, *Prawo zrzeszania się w Polsce,* Warszawa 1992.

z prawem, albo mogło spowodować zagrożenie bezpieczeństwa, spokoju lub porządku publicznego (art. 14). Stowarzyszenia zwykłe nie nabywały osobowości prawnej, nie mogły zakładać oddziałów, łączyć się w związki stowarzyszeń, przyjmować w poczet swoich członków osób prawnych oraz korzystać z ofiarności publicznej.

Powyższe ograniczenia nie dotyczyły stowarzyszeń zarejestrowanych. Tworzenie ich jednak zostało obwarowane szeregiem trudniejszych do spełnienia warunków. Założyciele (nie mniej niż 15 osób) obowiązani byli uchwalić statut stowarzyszenia, regulujący wszystkie istotne dla jego funkcjonowania kwestie oraz zgłosić stowarzyszenie do rejestracji w urzędzie wojewódzkim (art. 19). Urząd ten mógł odmówić zgody na rejestrację stowarzyszenia z tych samych powodów, które uzasadniały wydanie zakazu założenia stowarzyszenia zwykłego, a ponadto także w wypadku uznania, iż powstanie takiego stowarzyszenia nie odpowiada względom pożytku społecznego (art. 20). Administracja państwowa wyposażona więc została w kompetencje o wybitnie uznaniowym charakterze, mając możliwość zastopowania każdej inicjatywy powołania stowarzyszenia, do którego byłaby nieprzychylnie usposobiona[6].

Stowarzyszenia wyższej użyteczności posiadały status szczególny i korzystały z szeregu przywilejów w swej działalności. Określonemu stowarzyszeniu tej kategorii mógł być nadany przywilej wyłączności działania w określonym zakresie i na określonym obszarze – nawet całego kraju, co związane było z wyłączeniem wszystkich innych stowarzyszeń od wkraczania w ten zakres bez względu na ich dotychczasowe uprawnienia i brzmienie statutów (art. 51). Status stowarzyszenia wyższej użyteczności mogło uzyskać już istniejące stowarzyszenie, którego rozwój byłby szczególnie pożyteczny dla interesu państwowego lub społecznego (art. 46). Miano to przyznawała w drodze rozporządzenia Rada Ministrów na wniosek Ministra Spraw Wewnętrznych, jednocześnie nadając stowarzyszeniu odpowiedni statut (art. 47).

Wszystkie stowarzyszenia poddane były nadzorowi organów administracji państwowej, które mogły dokonywać kontroli ich działalności. Jeśli działalność ta wykraczała przeciwko obowiązującemu prawu, ustalonym dla stowarzyszenia zakresowi i sposobom

[6] Zob. E. Smoktunowicz, *Prawo...*, s. 31.

działania albo zagrażała bezpieczeństwu, spokojowi lub porządkowi publicznemu, władze mogły udzielić mu upomnienia, zażądać usunięcia dostrzeżonych uchybień, a nawet zawiesić działalność stowarzyszenia a następnie je rozwiązać (art. 16). Rozwiązanie stowarzyszenia zarejestrowanego mogło nastąpić również wtedy, gdy liczba członków spadła poniżej 10 osób, w przypadku braku zarządu lub gdy nie był on odnawiany w ciągu trzech okresów kadencyjnych przewidzianych w statucie, albo gdy zaszły okoliczności świadczące, że stowarzyszenie faktycznie przestało istnieć, bądź gdy władza rejestracyjna uznała, że "jego istnienie stało się bezprzedmiotowe" (art. 26). "Do każdej sytuacji organ administracji mógł przykładać sobie tylko znaną miarę «pożytku społecznego»"[7].

Spod działania *Prawa o stowarzyszeniach* wyłączono szereg organizacji społecznych działających na podstawie przepisów szczególnych, jak związki zawodowe pracownicze (art. 9 pkt c), stowarzyszenia akademickie i stowarzyszenia młodzieży szkolnej (art. 9 pkt e), a także zakony i kongregacje duchowne oraz inne zrzeszenia mające wyłącznie i bezpośrednio na celu wykonywanie kultu religijnego prawnie uznanych kościołów i związków religijnych (art. 9 pkt a). Artykuł 10 *Prawa o stowarzyszeniach* zapowiadał odrębne regulacje dla stowarzyszeń o celach religijnych i wyznaniowych i na jego podstawie wydane zostało rozporządzenie Rady Ministrów z 28 stycznia 1934 r. *o stowarzyszeniach służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym*[8]. Podlegały mu stowarzyszenia mające za cel podstawowy szerzenie zasad katolickich, jeżeli powstały za zgodą biskupa diecezjalnego albo już po utworzeniu zostały przez niego aprobowane, jeśli nie miały charakteru pracowniczych związków zawodowych, a statuty ich przewidywały nadzór biskupa nad działalnością stowarzyszenia. Stowarzyszenia służące katolickim celom religijnym i wyznaniowym korzystały z pewnych uprawnień szczególnych. W ich organizacji mogła zostać przyjęta zasada bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia w

[7] E. Smoktunowicz, *Wolność zrzeszania się i jej wpływ na obowiązujące prawo w Polsce*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Ius* 40(1993), s. 192; Zob. także J. Szreniawski, *Problemy prawne stowarzyszeń*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Ius* 40(1993), s. 214; J. Krukowski, *dz. cyt.*, s. 203; W. Bar, *Wolność zrzeszania się osób wierzących*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 417-418.

[8] Dz. U. Nr 9, poz. 72.

zakresie podstawowego celu tych stowarzyszeń[9], mogły zakładać oddziały (nawet stowarzyszenia zwykłe), łączyć się w związki stowarzyszeń i korzystać z ofiarności publicznej. Kontrole tych stowarzyszeń katolickich przeprowadzane były za pośrednictwem właściwych kurii biskupich.

2. Eliminacja stowarzyszeń katolickich z życia publicznego po 1945 roku

W pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej liczne stowarzyszenia katolickie skupiały około pół miliona osób[10]. Do najbardziej rozpowszechnionych należały Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej, Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej, Sodalicje Mariańskie, Milicja Niepokalanej, Żywy Różaniec, kółka ministrantów, krucjaty eucharystyczne, trzecie zakony, bractwa różańcowe i chóry kościelne. W klimacie wrogości państwa względem Kościoła katolickiego władze komunistyczne rozpoczęły proces usuwania z życia publicznego wszystkich stowarzyszeń służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym. Dążenia te znalazły swój wyraz najpierw w odmawianiu rejestracji stowarzyszeń zarówno nowopowstałych, jak i tych, które zamierzały po wojnie wznowić swoją działalność, a następnie w zmianie ich sytuacji prawnej dokonanej w 1947 i 1949 roku.

2.1. Odmawianie rejestracji stowarzyszeń katolickich po 1945 roku

W wyniku działań wojennych zniszczeniu uległa dokumentacja urzędowa, w tym przedwojenne rejestry stowarzyszeń i związków[11]. W celu ich odtworzenia Ministerstwo Administracji Publicznej pi-

[9] Nie odnosił się do nich art. 6 pkt a *Prawa o stowarzyszeniach* zakazujący tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia.

[10] K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948,* Poznań 1990, s. 189.

[11] O zniszczeniu przez niemieckie władze okupacyjne rejestrów donosiły Ministerstwu Administracji Publicznej wszystkie zarządy wojewódzkie, zob. AAN, MAP, sygn. 719, k. 28, 45, 76, 78, 165, 196.

smem okólnym z 16 marca 1945 r. *w sprawie rejestracji stowarzyszeń*[12] nakazało, aby wszystkie stowarzyszenia zamierzające po wojnie wznowić swoją działalność podporządkowały się art. 12 względnie art. 19 *Prawa o stowarzyszeniach*. Ministerstwo stanęło na stanowisku, że wszystkie działające przed wojną stowarzyszenia mogą starać się o zezwolenie na wznowienie działalności oraz mają prawo do majątku posiadanego przed wojną. Zastrzegło jednak, że podjęcie działalności bez ponownego zezwolenia jest niedopuszczalne z powodu gruntownej zmiany sytuacji politycznej w kraju. O dopuszczeniu do działalności decydować miały głównie względy polityczne[13].

Decydującą rolę w procesie ponownej rejestracji odgrywała opinia Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego (UBP). Okólnik Ministerstwa Administracji Publicznej z 23 października 1946 r. *o trybie postępowania w sprawie rejestracji stowarzyszeń i związków*[14] nakazywał organom rejestracyjnym, aby przed wciągnięciem stowarzyszenia do rejestru każdorazowo zasięgały opinii wojewódzkiego urzędu bezpieczeństwa publicznego. Całość zebranych akt wraz z opinią należało następnie przesłać Departamentowi Politycznemu MAP. Tak rozbudowana procedura rejestracyjna, a zwłaszcza zaleganie spraw w UBP powodowało, że organy rejestracyjne spóźniały się z wydawaniem decyzji nierzadko nawet kilkanaście miesięcy. Było to sprzeczne z *Prawem o stowarzyszeniach*, przewidującym 4-tygodniowy termin, w którym władza może zakazać założenia stowarzyszenia lub stwierdzić, że nie ma przeciw niemu zastrzeżeń (art. 13). Przewlekłość postępowania rejestracyjnego stanowiła nadto rażące naruszenie zasady szybkości postępowania administracyjnego, zapisanej w art. 68 rozporządzenia *o postępowaniu administracyjnym*[15]. Mimo tego negatywna opinia Urzędów Bezpieczeń-

[12] AAN, MAP, sygn. 717.

[13] Świadczy o tym stwierdzenie Departamentu Politycznego MAP zawarte w piśmie z dnia 1 sierpnia 1945 r., że "zarejestrowanie [...] stowarzyszeń co do których nie ma zastrzeżeń nie sprawi wiele trudów, a innym natomiast nawet przedwojenna rejestracja nie pomoże". AAN, MAP, sygn. 719, k. 64.

[14] Dz. Urz. MAP Nr 1, poz. 47.

[15] Rozporządzenie Prezydenta RP z dnia 22 marca 1928 r. *o postępowaniu administracyjnym* (Dz. U. Nr 36, poz. 341) przewidywało, zależnie od rodzaju sprawy, trzy-, pięcio- i sześcio- miesięczne terminy na zakończenie postępowania

stwa Publicznego odnośnie rejestracji stowarzyszenia była wiążąca dla władz administracji ogólnej bez względu na termin, w jakim wpłynęła. Stąd często stowarzyszenia, co do których władze nie wyraziły zastrzeżeń w ciągu 4 tygodni i które wobec tego, zgodnie z art. 13, rozpoczęły działalność, otrzymywały po roku a nawet dwóch zakaz podejmowania działalności[16]. W przypadku stowarzyszeń katolickich Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego z zasady wydawały negatywne opinie w kwestii ich rejestracji. W ten sposób w 1945 r. odmówiono m. in. rejestracji Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży w archidiecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej[17].

2.2. Zmiana statusu prawnego stowarzyszeń katolickich

Rozporządzeniem z 2 października 1947 r.[18] Rada Ministrów uchyliła przedwojenne rozporządzenie z 1934 r. *o stowarzyszeniach służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym*, jako podważające zasadę równouprawnienia wyznań[19]. Odtąd do tego typu stowarzyszeń zastosowanie miały przepisy *Prawa o stowarzyszeniach*. Nowa sytuacja prawna oznaczała, że stowarzyszenia religijne, które istniały do tej pory, miały poddać się rejestracji zgodnie z wymogami *Prawa o stowarzyszeniach*. Nie ukazało się jednak żadne rozporządzenie wykonawcze określające tryb ewentualnego przerejestrowania istniejących stowarzyszeń. Na zapytanie przedstawicieli KSM w tej sprawie Minister Administracji Publicznej jedynie ustnie

(art. 68 ust. 4 i 5) oraz nakazywało sprawy załatwiać szybko, "[...] bez niepotrzebnej zwłoki przy tym tak, aby nie ucierpiał ani interes publiczny, ani uprawnione interesy osób prywatnych".

[16] Por. sprawę likwidacji stowarzyszenia "Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze pod wezwaniem św. Józefa": M. Ordon, *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej w okresie Polski Ludowej*, w: *Divina et humana. Księga Jubileuszowa w 65 rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisz, Lublin 2001, s. 159-175.

[17] Zob. T. Biedroń, *dz. cyt.*, s. 98-112.

[18] Dz. U. Nr 65, poz. 395.

[19] Zob. pismo Departamentu Wyznaniowego MAP z dnia 16 października 1948 r., AAN, MAP, sygn. 982, k. 6.

polecił zarejestrować się zgodnie z *Prawem o stowarzyszeniach* z 1932 r.[20]

W drodze rozporządzenia z 2 października władze uzyskały kontrolę nad działalnością stowarzyszeń służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym i zaczęły im czynić liczne utrudnienia w oparciu o *Prawo o stowarzyszeniach*. Na przykład w stosunku do Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży często powoływały się na art. 6 pkt a, zakazujący tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia, lub też na mocy art. 15 żądały odpisów protokołów posiedzeń zarządu i treści powziętych uchwał. Nierzadko też likwidowały stowarzyszenia na mocy art. 26 *Prawa o stowarzyszeniach* stwierdzając, że ich istnienie stało się bezprzedmiotowe. Działania te były realizacją dyrektyw przyjętych w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego na ogólnopolskiej odprawie "aktywu kierowniczego", odbytej w dniach 13-15 października 1947 r., która poświecona była metodom ograniczania wpływów Kościoła. Jedna z przyjętych wówczas wytycznych brzmiała: "z całą stanowczością i bezwzględnością nie dopuścić do wdzierania się kleru i organizacji katolickich na grunt robotniczy"[21].

Dalsze istotne zmiany w działalności stowarzyszeń katolickich wprowadził dekret z 5 sierpnia 1949 r. *o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach*[22]. Zmienił on brzmienie art. 9 pkt a, znosząc poprzednie wyłączenie spod przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* zrzeszeń mających na celu wykonywanie kultu religijnego. W myśl dekretu stowarzyszenia religijne ulegały rozwiązaniu, jeżeli w ciągu 90 dni od dnia jego ogłoszenia nie uczyniły zadość przepisom *Prawa o stowarzyszeniach*. Szczegółowy tryb zgłoszenia do rejestracji uregulowało rozporządzenie Ministra Administracji

[20] Zob. J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 165-166.

[21] Z referatu wygłoszonego przez płk Julię Brystygier, dyrektor V departamentu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego (MBP), zajmującego się wówczas inwigilacją Kościoła. Cyt. za: *Aparat bezpieczeństwa w latach 1944-1956. Taktyka, strategia, metody*, oprac. A. Paczkowski, cz. 1. Lata 1945-1947, Warszawa 1994, s. 135.

[22] Dz. U. Nr 45, poz. 335.

Publicznej z 6 sierpnia 1949 r.[23] Faktyczny tryb postępowania przy rejestracji określiła jednak tajna instrukcja MAP z 1 września 1949 r. Stwierdziła ona, że o legalizacji wszystkich zrzeszeń decyduje urząd wojewódzki na podstawie wiążącej opinii pisemnej wojewódzkich urzędów bezpieczeństwa publicznego[24].

Przed stowarzyszeniami katolickimi stanęły więc dwie drogi: albo do dnia 4 listopada 1949 r. uzyskają zalegalizowanie swojego istnienia, albo też z chwilą upływu tego terminu zostaną z mocy prawa rozwiązane. Wniesienie podań o rejestracje nie przesądzało jeszcze o ich pozytywnym załatwieniu, wszak decyzja w tym względzie zależała praktycznie od uznania władz administracyjnych, a dotychczasowa praktyka sugerowała, że władze nie zgodzą się na legalizację stowarzyszeń katolickich. Nadto do podania o rejestrację wymagano załączenia m. in. statutu stowarzyszenia i listy jego członków z podaniem funkcji, a ujawnienie tych danych oznaczałoby dostarczenie Urzędom Bezpieczeństwa Publicznego gotowego materiału operacyjnego przeciwko aktywnym społecznie katolikom. W tej sytuacji Episkopat Polski wydał polecenie, aby stowarzyszenia kościelne, których celem było wykonywanie kultu religijnego lub prowadzenie działalności charytatywnej i formacyjnej, a zwłaszcza stowarzyszenia młodzieżowe, nie zwracały się do władz państwowych w sprawie rejestracji. Z dniem 3 listopada 1949 r. została zawieszona ich działalność[25]. Odtąd miały funkcjonować tylko na podstawie struktur parafialnych. Jednocześnie Episkopat zdecydował, że nieliczne stowarzyszenia o wąskim zakresie działalności poddadzą się obowiązkowi rejestracji. W ten sposób ocalało po 1949 r. m. in. Towarzystwo Przyjaciół KUL[26].

Po 1949 r. Episkopat nadal czynił starania, aby mogły istnieć w Polsce stowarzyszenia kościelne zarejestrowane przez władze państwowe. Rezultatem tych starań był pkt 12 porozumienia z 14 kwietnia 1950 r. zawartego miedzy przedstawicielami Episko-

[23] Dz. U. Nr 47, poz. 358.

[24] AAN, MAP, sygn. 670, k. 24-26.

[25] Zob. raporty organów administracji terenowej w tej sprawie: AAN, MAP, sygn. 677, k. 76, 106; J. Krukowski, *dz. cyt*., s. 205; J. Żaryn, *dz. cyt*., s. 266-267; T. Biedroń, *dz. cyt*., s. 25-26.

[26] J. Krukowski, *dz. cyt*., s. 205, 209.

patu i Rządu RP, który brzmiał: "stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom przewidzianym w dekrecie o stowarzyszeniach. Te same zasady dotyczą sodalicji mariańskich"[27]. Zapis ten pozostał jedynie deklaracją, gdyż istniejące w Polsce warunki polityczne uniemożliwiły wznowienie działalności przez te stowarzyszenia[28]. W tej sytuacji Episkopat Polski z dniem 3 listopada 1949 r.[29]

3. Rozciągnięcie kontroli państwowej nad działalnością zakonów

Prawo o stowarzyszeniach stało się także instrumentem antyzakonnej polityki władz komunistycznych. Celem jej było zniszczenie życia zakonnego lub podporządkowanie go organom państwa[30]. Realizując te założenia władze poddały zakony *Prawu o stowarzyszeniach* i w konsekwencji tego rozciągnęły nadzór nad ich działalnością.

---

[27] Cyt. za: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, oprac. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 29

[28] W wyniku "odwilży" politycznych w latach 1956, 1970 i 1980/81 powstały grupy katolików świeckich, które otrzymały status stowarzyszeń zarejestrowanych przez władze państwowe, np. Stowarzyszenie Katolików Pax, czy Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne. Powstały one w drodze kompromisu z obydwu stron. Z jednej strony katolicy zakładający te stowarzyszenia złożyli deklaracje lojalności i współpracy z władzami państwowymi. Z drugiej strony władze państwowe wyraziły zgodę na to, aby stowarzyszenia te mogły prowadzić działalność formacyjną swoich członków w duchu światopoglądu katolickiego. Stowarzyszenia te nie miały jednak statusu stowarzyszeń katolickich uznanych przez kompetentne władze kościelne. Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *dz. cyt*., s. 206-208; P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. III, Londyn 1988, s. 210-227.

[29] Zob. raporty organów administracji terenowej w tej sprawie: AAN, MAP, sygn. 677, k. 76, 106. Por. J. Żaryn, *dz. cyt.*, s. 266-267; T. Biedroń, *dz. cyt.*, s. 25-26.

[30] Zagadnienie polityki władz komunistycznych wobec instytutów zakonnych w Polsce także nie doczekało się jeszcze całościowego opracowania. Jego skalę sygnalizują jedynie artykuły: J. Kowalika, *Polityka władz PRL wobec zakonów*, "Chrześcijanin w Świecie" 1994 nr 1, s. 136–157 oraz B. Zuberta, T. Bach, *Ograniczenia w realizacji własnego charyzmatu przez instytuty zakonne w okresie rządów totalitarnych w Polsce (1945-1989*), "Roczniki Nauk Prawnych" 4(1994), s. 81-101.

3.1. Poddanie zakonów Prawu o stowarzyszeniach

Wspomniany już dekret z 5 sierpnia 1949 r. poddał *Prawu o stowarzyszeniach* nie tylko zrzeszenia mające na celu wykonywanie kultu religijnego, ale także zakony i kongregacje duchowne, do których przynależność wynikała z profesji rad ewangelicznych. Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Administracji Publicznej z 6 sierpnia 1949 r. miały one obowiązek "uregulowania swojego bytu prawnego" w tymże ministerstwie w ciągu 90 dni (tj. do 4 listopada), składając za pośrednictwem terenowej władzy administracji ogólnej stosowne podania. Do podania należało załączyć: statut zakonu, wykaz domów zakonnych i imienny spis członków kierownictwa tych domów, wykaz prowadzonych przez zakon instytucji, spis członków zarządu zakonu bądź prowincji i wykaz majątku nieruchomego. Dokonanie rejestracji było warunkiem prowadzenia dalszej działalności. Zakony, które nie dopełniłyby tych formalności, miały utracić wszelkie podstawy prawne swego istnienia, a ich majątki miały zostać przejęte przez państwo[31].

Zupełny brak zgodności pomiędzy *Prawem o stowarzyszeniach* a specyficzną naturą zakonów potwierdzał fakt, że Ministerstwo Administracji Publicznej zmuszone było w rozporządzeniu z 6 sierpnia określić odrębny tryb postępowania w sprawie rejestracji dla zakonów i kongregacji duchownych, jak również zmienić przepisy samego *Prawa o stowarzyszeniach*, np. zmieniono brzmienie art. 6 pkt a stwierdzając, że zakaz tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków

[31] "Prawo o stowarzyszeniach nie nadaje się do regulowania życia wewnętrznego i działalności bractw religijnych, związków pobożnych, czy tym bardziej zakonów i kongregacji duchownych. [...] Rozbieżność między strukturą wewnętrzną zakonów, bractw i związków pobożnych prowadzi do niedopuszczalnej sytuacji, że o charakterze religijnym jakiegoś stowarzyszenia, o jego służeniu celom kultu decyduje nie organ kościelny do tego powołany, lecz organ pozakościelny, nieraz światopoglądowo nie uznający Boga i kultu religijnego." Tak przeciw nowelizacji z 5 sierpnia protestował Episkopat Polski w liście do Rządu RP z dnia 21 września 1949 r., przytaczając szereg argumentów natury prawnej; tekst listu w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: Lata 1945-1959, Poznań 1994, s. 181-184.

władzom stowarzyszenia nie stosuje się do zakonów w zakresie wykonywania kultu religijnego.

Ponieważ niedopełnienie formalnej rejestracji pozbawiłoby zakony podstaw prawnych dalszej działalności, Episkopat Polski zdecydował, że zakony i zgromadzenia zakonne złożą podania o rejestrację. Jednocześnie przez cały okres PRL Episkopat czynił starania o uchylenie tych przepisów w stosunku do zakonów i zgromadzeń zakonnych[32].

3.2. Skutki poddania zakonów Prawu o stowarzyszeniach

Według danych państwowych w 1949 r. do rejestracji zgłosiło się 46 zakonów męskich i 111 żeńskich[33]. Skutkiem zastosowania się do przepisów dekretu z 5 sierpnia 1949 r. było poddanie zakonów nadzorowi organów państwowych. Do roku 1950 nadzór sprawowało Ministerstwo Administracji Publicznej, a następnie Urząd do Spraw Wyznań powołany ustawą z 19 kwietnia 1950 r. *o zmianie organizacji naczelnych władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej*[34]. Jego kompetencje określał Tymczasowy Statut Organizacyjny nadany uchwałą Rady Ministrów[35]. W strukturze Urzędu wyodrębniony został Samodzielny Referat Nadzoru Stowarzyszeń Wyznaniowych, któremu podlegały "sprawy związane z rejestracją, ewidencją, ustrojem, sprawami osobowymi i nadzorem działalności stowarzyszeń wyznaniowych, zakonów, kongregacji zakonnych i fundacji wyznaniowych, sprawy opiniowania wniosków ich o zapomogi i dotacje z funduszów państwowych" (§ 6 Tymczasowego Statutu Organizacyjnego)[36].

---

[32] Zob. J. Żaryn, *dz. cyt.*, s. 267, J. Krukowski, *dz. cyt.*, s. 203-206, W. Bar, *dz. cyt.*, s. 419. Wynikiem tych starań był pkt porozumienia z 14 kwietnia 1950, stanowiący, że: "zakony i zgromadzenia zakonne w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności". *Cyt. za: Państwowe...,* s. 30.

[33] AAN, UdSW, sygn. 133/7.

[34] Dz. U. Nr 14, poz. 156.

[35] Uchwała RM z dnia 27 maja 1950 r., MP Nr A-78, poz. 905.

[36] Cyt. za: *Położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów wg stanu na dzień 1 października 1960 r.*, Warszawa 1960, s. 53.

W praktyce Urząd do Spraw Wyznań objął swoim nadzorem wszelkie dziedziny, które w jakikolwiek sposób łączyły się z Kościołem. Stał się instancją opiniodawczą w sprawach kościelnych i faktycznie decydującą we wszystkich sprawach mających jakąkolwiek łączność z Kościołem, jego jednostkami organizacyjnymi i instytucjami oraz w sprawach dotyczących księży i członków zgromadzeń zakonnych.

W ramach sprawowanego nadzoru Urząd do Spraw Wyznań za wszelką cenę usiłował wtłoczyć zakony i zgromadzenia zakonne w ramy *Prawa o stowarzyszeniach*. Wzywał zgromadzenia zakonne do składania "sprawozdań z działalności" w formie wielostronicowych szczegółowych ankiet. Jako podstawę tego żądania powoływał art. 24 *Prawa o stowarzyszeniach*, który stwierdzał: "[...] na pisemne żądanie bezpośredniej władzy nadzorczej zarząd stowarzyszenia [...] obowiązany jest złożyć nie więcej niż w dwóch egzemplarzach sprawozdanie z działalności [...] stowarzyszenia za ubiegły okres sprawozdawczy, a także udzielać potrzebnych wyjaśnień". W 1951 r. w ramach Komisji Mieszanej strona kościelna zgodziła się, aby zgromadzenia zakonne składały do UdSW sprawozdania, ale tylko w formie ustalonej na posiedzeniu Komisji. Mimo tego, w latach 60-tych Urząd zaczął domagać się od zgromadzeń zakonnych wypełniania dodatkowych ankiet, w formie rozszerzonej o pytania dotyczące spraw osobistych członków zgromadzeń i składania ich do wydziałów do spraw wyznań przy prezydiach wojewódzkich rad narodowych[37].

Innym przykładem wykorzystywania przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* w celu sprawowania pełnej kontroli nad działalnością zakonów był obowiązek zawiadamiania właściwych organów administracji państwowej o założeniu domu zakonnego wprowadzony pismem okólnym Urzędu do Spraw Wyznań z 5 stycznia 1961 r.[38] Podstawą tego żądania uczyniono art. 41 *Prawa o stowarzyszeniach*, nakazujący zawiadomić władze administracyjne o założeniu oddzia-

[37] Zob. list Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do dyrektora UdSW T. Żabińskiego z dnia 22 stycznia 1962 r. *w sprawie obowiązku składania władzom ankiet statystycznych przez zgromadzenia zakonne*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: lata 1960-1974, Poznań 1995, s. 176-177.

[38] AAN, UdSW, sygn. 145/4.

łu stowarzyszenia. Tą drogą władze usiłowały zlikwidować wszystkie placówki zakonne utworzone po 1949 r. jako powstałe niezgodnie z przepisami *Prawa o stowarzyszeniach*[39].

Zaznaczyć trzeba, że powyższe przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* nie mogły mieć zastosowania do zgromadzeń zakonnych, ponieważ odnosiły się one do stowarzyszeń zarejestrowanych, a zgromadzenia zakonne właściwie nigdy nie zostały przez władze zarejestrowane. Organy administracji nigdy nie sporządziły żadnego spisu, który mógłby być uznany za rejestr, nigdy też nie udzieliły odpowiedzi na złożone przez zgromadzenia zakonne podania o "uregulowanie bytu prawnego". Świadczy to, że władzom nie zależało na rejestracji zakonów i kongregacji duchownych w trybie *Prawa o stowarzyszeniach*, ale na notyfikowaniu przez nie swego istnienia wobec władz państwowych. "Regulowanie bytu prawnego" miało służyć jedynie zapoznaniu się przez władze z liczebnym stanem posiadania i prowadzoną przez zakony działalnością[40]. Brak aktu rejestracji daje podstawę aby twierdzić, że *Prawo o stowarzyszeniach* nie mogło mieć zastosowania do zgromadzeń zakonnych, gdyż zgodnie z art. 21 zgromadzenia, jako nie wpisane do rejestru, nie istniały jako stowarzyszenia świeckie. Bezprawne były zatem wszelkie próby kontrolowania działalności zakonów jakie podejmował Urząd do Spraw Wyznań powołując się na *Prawo o stowarzyszeniach*.

3.3. Kwestionowanie bytu prawnego zgromadzeń bezhabitowych po 1949 roku

Zgromadzenia bezhabitowe powstawały najczęściej w okresie rozbiorów, gdy władze zaborcze zakazały działalności zakonom. Stąd zmuszone były występować oficjalnie jako stowarzyszenia. Nazwy stowarzyszeń były więc swoistym szyldem dla prowadzonej przez zgromadzenia działalności. Po I wojnie światowej, gdy ustało prześladowanie, wiele z tych zgromadzeń, chcąc pozostać wierne

[39] Zob. ASEP, Kościół a UdSW 1950-68, sygn. 03140.

[40] List Sekretarza Episkopatu bp Z. Choromańskiego do dyrektora UdSW T. Żabińskiego z dnia 22 lutego 1962 r. *w sprawie stosowania przepisów Prawa o stowarzyszeniach wobec zgromadzeń zakonnych*, w: P. Raina, *dz. cyt.*, t. 2, s. 184-185.

swemu charyzmatowi, zdecydowało się na zachowanie ukrytej formy życia zakonnego. Nadal więc występowały wobec władz państwowych jako stowarzyszenia katolickie. W II Rzeczypospolitej stowarzyszenia te na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z 28 stycznia 1934 r. były wyłączone spod większości przepisów *Prawa o stowarzyszeniach* z 1932 r.

Powojenne zmiany w regulacjach prawnych stowarzyszeń, zwłaszcza te wprowadzone dekretem z 5 sierpnia 1949 r., szczególnie uderzyły w zgromadzenia bezhabitowe. Znane dotychczas jako stowarzyszenia katolików świeckich oddanych pracy społecznej, chcąc kontynuować działalność, zostały zmuszone do ujawnienia swego zakonnego charakteru. Większość zgromadzeń bezhabitowych zdecydowała się jednak podporządkować przepisom prawa i złożyła w Ministerstwie Administracji Publicznej wymagane podania o "uregulowanie bytu prawnego". Zaznaczono w nich wyraźnie, że ze względu na uwarunkowania historyczne zgromadzenia dotychczas były zarejestrowane i działały jako stowarzyszenia oraz że majątek tych stowarzyszeń stanowi własność zgromadzeń. Mimo tego w latach 50-tych i 60-tych prezydia wojewódzkich rad narodowych, na polecenie Urzędu do Spraw Wyznań, przeprowadziły likwidacje stowarzyszeń, reprezentujących uprzednio bezhabitowe zgromadzenia zakonne. Wydawane decyzje, powołując się na art. 16 lub art. 26 *Prawa o stowarzyszeniach* stwierdzały, że w obecnej sytuacji działalność tych stowarzyszeń stała się bezprzedmiotowa[41]. Ich likwidacja połączona była z przejęciem majątku i zamknięciem bądź upaństwowieniem prowadzonych przez zgromadzenia dzieł, tj. szkół, przedszkoli, domów dziecka, internatów i zakładów wychowawczych oraz szeregu innych placówek oświatowo-wychowawczych i charytatywno-opiekuńczych.

4. Przejmowanie majątku kościelnego na mocy *Prawa o stowarzyszeniach*

Kolejnej istotnej nowelizacji *Prawa o stowarzyszeniach* dokonano dekretem z 21 września 1950 r. *o zmianie Prawa o stowarzysze-*

[41] Por. M. Ordon, *Proces likwidacji Stowarzyszeń "Opieka nad Dziewczętami" (1946-1962)*, "Prawo. Administracja. Kościół" 2001, nr 2/3(6/7), s. 243-269.

niach[42], który nadał nowe brzmienie artykułom 27 i 37[43]. Nowelizacja wprowadziła szereg ograniczeń w rozporządzaniu majątkiem stowarzyszeń. Odtąd: wszelkie postanowienia władz stowarzyszenia, nawet walnego zgromadzenia, zmierzające do uszczuplenia majątku stowarzyszenia, np. przeniesienie jego własności na inną osobę, wymagały zgody właściwej władzy rejestracyjnej. W razie rozwiązania stowarzyszenia jego majątek miał być użyty na cel, który określiła władza rejestracyjna. Zgodnie z nowymi przepisami do władzy rejestracyjnej należała także kontrola gospodarki i rachunkowości stowarzyszeń. W ten sposób stowarzyszenia zostały praktycznie pozbawione możliwości dysponowania swoim własnym majątkiem, zarówno w okresie funkcjonowania, jak i w chwili ich rozwiązywania.

Represyjność tej nowelizacji można uchwycić analizując sytuację wspomnianych już zgromadzeń bezhabitowych, występujących oficjalnie jako stowarzyszenia. Statuty tych stowarzyszeń przewidywały, że ich majątek jest majątkiem kościelnym i w razie rozwiązania stowarzyszenia przechodzi do dyspozycji ordynariusza diecezji, na której terenie działały. W świetle *Prawa o stowarzyszeniach* takie unormowania statutowe były dla władz wiążące. Po złożeniu w 1949 r. podań o "uregulowanie bytu prawnego" zgromadzenia bez-

[42] Dz. U. Nr 44, poz. 401. Wszedł w życie 4 października 1950 r.

[43] Art. 27: "Majątek stowarzyszenia rozwiązanego przez władze […] będzie użyty na cel w statucie jego przewidziany. W braku odpowiednich postanowień przeznaczenie majątku określi władza rejestracyjna, uwzględniając cele stowarzyszenia". Po zmianie art. 27 brzmiał: "Majątek stowarzyszenia rozwiązanego przez władzę, względnie takiego, co do którego władza zadecydowała likwidację na podst. art. 26, będzie użyty na cel, który określi władza rejestracyjna."

Art. 37: "W razie rozwiązania się stowarzyszenia na skutek własnej uchwały […] i w braku w statucie postanowień co do przeznaczenia majątku stowarzyszenia […], ostatnie walne zgromadzenie uchwali przeznaczenie tego majątku. W braku […] takiej uchwały będzie miał analogiczne zastosowanie art. 27". Znowelizowany art. 37 otrzymał brzmienie: "Wszelkie postanowienia władz stowarzyszenia, zmierzające do uszczuplenia majątku stowarzyszenia, wymagają zgody właściwej władzy rejestracyjnej. W razie rozwiązania się stowarzyszenia na skutek własnej uchwały […] ostatnie walne zgromadzenie określi w drodze uchwały, która podlega zatwierdzeniu władzy rejestracyjnej, przeznaczenie majątku stowarzyszenia. W braku takiej uchwały lub w razie nie zatwierdzenia jej stosuje się odpowiednio przepis art. 27".

habitowe próbowały przepisać w księgach wieczystych prawa własności nieruchomości ze stowarzyszeń na zgromadzenia, jednak sądy powiatowe, zgodnie z wytycznymi Urzędu do Spraw Wyznań, odmawiały tej czynności. Nie powiodły się także próby przekazania majątku na rzecz zgromadzeń w drodze uchwał podejmowanych przez walne zgromadzenia członków stowarzyszeń. Władze odmawiały zatwierdzania takich uchwał. W drodze nowelizacji z 21 września 1950 r. władze zwolniły się także z obowiązku uwzględniania unormowań statutowych przy dysponowaniu majątkiem rozwiązywanych stowarzyszeń. Stąd w latach 50-tych i 60-tych, gdy likwidacji ulegały stowarzyszenia, ich majątek, w majestacie prawa, przejmowany był na rzecz Skarbu Państwa. Tym sposobem władze komunistyczne odebrały zgromadzeniom bezhabitowym niemal cały majątek nieruchomy. Mimo licznych pism i wyjaśnień Urząd do Spraw Wyznań nie przyjmował do wiadomości identyczności stowarzyszeń ze zgromadzeniami uparcie twierdząc, że "zabezpieczenie substancji majątkowej dotyczy tylko tych obiektów i majątków, które były własnością nieistniejących już stowarzyszeń, a nie majątku stanowiącego prawną własność zgromadzeń zakonnych"[44]. Władze doskonale wiedziały, że przejęcie majątku stowarzyszeń pozbawi zgromadzenia bezhabitowe podstaw egzystencji i społecznej działalności.

5. Pozaprawne metody eliminacji stowarzyszeń katolickich

Usuwanie stowarzyszeń katolickich z życia społecznego następowało nie tylko w świetle przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*, ale także poprzez stosowanie wobec nich różnych form nacisku, dezorganizację ich działalności oraz represjonowanie członków tych stowarzyszeń. Pozaprawne metody eliminacji stowarzyszeń katolickich określała tajna instrukcja dla naczelników powiatowych urzędów bezpieczeństwa publicznego wydana 13 czerwca 1947 r. przez V departament MBP. Metody te polegały na inwigilacji, tworzeniu

[44] Zob. list Sekretarza Episkopatu bp Z. Choromańskiego do dyrektora UdSW T. Żabińskiego z dnia 24 października 1961 r. *w sprawie zajęcia majątku zgromadzenia zakonnego w Warszawie*, w: P. Raina, *dz. cyt.*, t. 2, s. 147-148.

sieci agenturalnej w stowarzyszeniach, rozpracowywaniu a następnie paraliżowaniu ich działalności.

Wywierano także presję na działaczy i członków stowarzyszeń katolickich. Celem nakłonienia ich do opuszczenia szeregów stowarzyszeń nękano przeprowadzając rewizje w domach, stosowano groźby, np. wydalenia ze szkoły lub z zakładu pracy, wzywano na przesłuchania oraz bezprawnie (nawet na kilka dni) zatrzymywano, nierzadko też stosowano przymus fizyczny (częste były przypadki bicia, znęcania się, torturowania).

Wspomniana instrukcja zalecała także odmawianie rejestracji oddziałów KSM, co z kolei umożliwi UBP traktowanie tych organizacji (ze względu na to, że nie są zarejestrowane) jako nielegalnych, podobnie jak "bandy leśne"[45]. Władze kwestionowały także rolę asystentów kościelnych w KSM. Na przykład w pierwszych latach po wojnie uzależniały zarejestrowanie stowarzyszenia od rezygnacji z udziału w nim księży. Taka praktyka władz skłaniała założycieli stowarzyszeń katolickich do niezgłaszania się do rejestracji i nieujawniania ich składu osobowego.

Podsumowanie

Władze PRL traktowały *Prawo o stowarzyszeniach* jako jeden z instrumentów prowadzonej polityki wyznaniowej, zmierzającej do usunięcia Kościoła z życia publicznego. Widać to wyraźnie zarówno w zmianach wprowadzanych przez kolejne nowelizacje, jak i w decyzjach administracyjnych, których podstawą było *Prawo o stowarzyszeniach*. Można tu mówić o jednym z aspektów prowadzonej przez komunistów instrumentalizacji prawa. Niniejsze opracowanie jedynie sygnalizuje problem, który wymaga jeszcze szeregu badań w oparciu o materiały archiwalne.

[45] J. Żaryn, *dz. cyt.*, s. 158-160; T. Biedroń, *dz. cyt.*, s. 214-216, zob. także H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990 w świetle dokumentów MSW,* Warszawa 2000, s. 116-118.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Beata Ratajczak
Lublin

Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach leczniczych w okresie Polski Ludowej

Porozumienie, zawarte w dniu 14 kwietnia 1950 roku pomiędzy przedstawicielami Rządu RP i Episkopatu Polski, ujmowało sprawę religijnej obsługi chorych katolików, przebywających w szpitalach w sposób następujący: "W szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą, będą wykonywali kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów" (pkt 18)[1]. Aneks do pkt 18 stanowił: "zostanie powołana odpowiednia liczba kapelanów zabezpieczających potrzeby chorych; kapelan będzie miał zarezerwowaną dyżurkę; kapelan będzie miał możność odwiedzania chorych".

W wyniku podpisania porozumienia Minister Zdrowia wydał w dniu 5 sierpnia 1950 r. okólnik Nr 63/50 *w sprawie posług religijnych udzielanych chorym przebywającym w zakładach leczniczych*[2] oraz zarządzenie z dnia 16 grudnia 1950 r. *w sprawie wysokości wynagrodzeń kapelanów szpitalnych*[3].

Praktyczne zastosowanie tych wyraźnych postanowień Porozumienia, jak też okólnika Ministra Zdrowia, w stosunku do katolików, przybywających w szpitalach, od samego początku natrafiało

[1] Zob. Porozumienie między przedstawicielami Rządu RP i Episkopatu Polskiego z dnia 14 kwietnia 1950 r., w: M. Fąka, *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1978, s. 30.

[2] Dz. Urz. MZ z 1950 r. nr 16, poz. 143.

[3] Dz. Urz. MZ z 1951 r. nr 1, poz. 1.

na trudności, wytwarzane przez administracyjne kierownictwa szpitali. W niektórych zakładach leczniczych trudności te zostały tak dalece spotęgowane, że udzielanie posług religijnych chorym stało się prawie niemożliwe. Oczywiście nie było mowy o wynagradzaniu kapelanów, zarezerwowaniu dla nich dyżurki ani o możliwości odwiedzania chorych, gdyż te sprawy wbrew Porozumieniu z 1950 roku nie były realizowane.

Okólnik Ministra Zdrowia rzekomo miał na celu "udostępnienie chorym zaspokojenia potrzeb religijnych" i miał dotyczyć wszystkich wyznań. W rzeczywistości jednak, ze względu na swoją treść, ograniczał on wolność sumienia ludzi wszystkich wyznań, a już nie mógł w żaden sposób dotyczyć katolików, a to z następujących powodów. Okólnik ten powoływał się jedynie na dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. *o ochronie wolności sumienia i wyznania*[4], a zupełnie nie uwzględniał postanowień Porozumienia z 1950 roku. Okólnik w § 1 mówił, że "dyrekcja zakładu leczniczego umawia duchownych, jako kapelanów szpitalnych, w miarę potrzeby po jednym z każdej gminy wyznaniowej (...) kapelani otrzymują ryczałtowe wynagrodzenie, którego wysokość określi zarządzenie Ministra Zdrowia (...) dyrekcja zapewni duchownemu przebywającemu w szpitalu na jej zaproszenie, miejsce w jednym z pomieszczeń szpitalnych (np. w pokoju lekarza dyżurnego)". Porozumienie z 1950 roku regulowało tę sprawę zupełnie inaczej. Najbardziej jednak rażący był § 2 okólnika, który stanowił: "na żądanie chorego zgłoszone ordynatorowi oddziału, lekarzowi dyżurnemu lub przełożonej pielęgniarek, dyrekcja zawezwie kapelana szpitalnego wyznania wskazanego przez chorego".

Przepisu tego w żaden sposób nie da się pogodzić z wolnością sumienia i wyznania. Trudno mówić o realizacji tej zasady w sytuacji, gdy człowiek chory, pragnąc pojednać się z Bogiem, w sprawach swojego sumienia, a więc najbardziej delikatnych i osobistych, miał zwracać się o pozwolenie do personelu szpitalnego i miał być często zależny od dobrej czy złej woli tych osób. Było to ewidentne pogwałcenie sumienia i to w sprawach najbardziej istotnych, sprawach duchowych.

[4] Dz. U. z 1950 r. Nr 45, poz. 334.

Aby uniknąć ingerencji osób trzecich w relacjach pomiędzy chorym i kapłanem, żeby usunąć wszelkie skrępowanie chorego, zostało wyraźnie powiedziane w aneksie do pkt 18 Porozumienia z 1950 roku: "kapelan będzie miał możność odwiedzania chorych", bowiem tylko wtedy chory miałby możliwość bezpośrednio zwrócić się do kapelana o posługę duszpasterską.

Wobec powyższych powodów należy stwierdzić, iż okólnik z 5 sierpnia 1950 r. wyrządzał wielką krzywdę chorym, przebywającym w zakładach leczniczych. Takie stanowisko reprezentował także Episkopat Polski, a jego sekretarz bp Zygmunt Choromański w pismach kierowanych do Rządu Polskiego domagał się wydania dodatkowej instrukcji w sprawie posług religijnych w zakładach leczniczych, zgodnej z Porozumieniem z 1950 roku i gwarantującej wyznania chorym katolikom wolność sumienia i wyznania[5].

Dopiero przemiany, które nastąpiły w Polsce w październiku 1956 roku spowodowały, iż Minister Zdrowia wydał w dniu 3 grudnia 1956 roku instrukcję nr 53/56 *w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach*[6].

Instrukcja ta zawierała ogólne wskazania w sprawie udzielania posług religijnych w zakładach leczniczych, m. in.:

1) "Każdy szpital zobowiązany jest do udostępnienia zaspokojenia potrzeb religijnych tym chorym, którzy sobie tego życzą" (§ 1.1).

Miarodajne więc było życzenie chorego, wypowiedziane do jakiegokolwiek z pracowników szpitalnych (pielęgniarka, salowa, lekarz itd.) lub samego kapelana. Instrukcja nie wymagała ani pisemnego wypowiadania życzenia, ani też wypowiadania go wobec dyrektora szpitala lub jakiegoś członka dyrekcji. Wypowiadać prośbę o sprowadzenie kapłana można było nie tylko słowem, ale w każdy inny sposób, chodziło jedynie o to, aby można było z niego wnioskować, że chodzi o przywołanie kapłana. W razie nieuczynienia zadość życzeniu o sprowadzenie kapłana, osoby do których

[5] Zob. Pismo Sekretarza Episkopatu do Rządu RP z dnia 8 września 1950 r., za pośrednictwem Urzędu do Spraw Wyznań, nr 580, Archiwum Akt Nowych (AAN), Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), sygn. 126/60, s. 17-18.

[6] Dz. Urz. MZ nr 24, poz. 202.

prośbę skierowano – dyrekcja, pracownicy – odpowiedzialni byli za zaniedbanie obowiązku. Kapelan natomiast nie mógł zaopatrywać chorych, jeżeli ani sam chory, ani jego rodzina o to nie prosili.

2) "Kapelan może odwiedzać chorych – przy uwzględnieniu postanowień regulaminu szpitalnego i specyficznych warunków danego zakładu" (§ 3).

Było to zgodne z postanowieniem pkt 18, i aneksu do niego, Porozumienia z 14 kwietnia 1950 roku. Swobodne odwiedzanie chorych, i w każdej chwili, było więc podstawowym prawem kapelana, który był duszpasterzem chorych w szpitalu; oczywiście kapelan nie mógł odwiedzać chorych w czasie wizyty lekarskiej, badań, zabiegów, jakie lekarze przeprowadzali u chorych, ani też w czasie przeprowadzania porządków lub wydawania posiłków chorym, o ile nie przemawiały za tym nagłe, pilne potrzeby.

3) "Czas i miejsce wykonywania obrzędów religijnych związanych z udzielaniem posług religijnych, ustalają wspólnie kapelan i dyrekcja szpitala" (§ 4.1).

Chodziło tu przede wszystkim o nabożeństwa (msze św., nabożeństwa popołudniowe, różaniec itp.) i o codzienne zaopatrywanie chorych w warunkach normalnych, gdyż wypadki nagłe wymagały natychmiastowego zaopatrzenia chorego bez względu na porę dnia.

Przepisy instrukcji nakładały także, w sposób pośredni, pewne obowiązki na rodziny osób przebywających w szpitalach: porozumienie się z kapelanem lub odnośnym pracownikiem szpitala i przedstawienie mu prośby o objęcie opieką duszpasterską chorego; w przypadkach ciężkich, gdy chory sam nie mógł przywołać kapłana, obowiązek stanowczego domagania się sprowadzenia kapłana, tym bardziej, że instrukcja nakładała obowiązek na dyrekcję zakładu leczniczego, aby szpital miał umówionego kapelana, który by w każdej chwili mógł chorego wyspowiadać, udzielić sakramentów św. itp.

Zatem od strony prawnej sprawa udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach zastała uregulowana powyżej omówioną instrukcją Ministra Zdrowia. Ministerstwo Zdrowia w oświadczeniu z dnia 7 listopada 1962 r. (Nr K.P. 13-220/62) stwierdziło, że "instrukcja z 3 grudnia 1956 roku obowiązuje i zapewnia chorym zupełną swobodę w zaspokajaniu

potrzeb religijnych; że praktyka dotychczasowa nie budzi żadnych zastrzeżeń, a regulaminy szpitalne nie mogą zmieniać instrukcji wydanych przez Ministerstwo Zdrowia. Również dyrekcja szpitala nie może w pismach do kapelanów wprowadzać ograniczeń w stosunku do ich posługi”[7].

Niestety dyrektorzy niektórych szpitali na terenie kraju wydawali “regulaminy”, “wytyczne”, “zarządzenia” dotyczące pracy duszpasterskiej kapelanów szpitalnych i posług religijnych w szpitalach. Zarządzenia te świadczyły nie tylko o braku umiaru i tolerancji, ale były także dowodem bezdusznego biurokratyzmu.

Oto kilka przykładów:

– Regulamin w Szpitalu Miejskim im. Strusia w Poznaniu stanowił m.in. – “do posługi można wzywać wyłącznie kapelana szpitalnego; chory prosi o posługę religijną poprzez pielęgniarkę oddziałową, która zgłasza to u lekarza oddziałowego lub dyżurnego; lekarz dyżurny wpisuje na kartce imię i nazwisko chorego, oraz numer sali chorego. Kartka zastaje złożona w portierni szpitala
i służy jednocześnie jako podstawa do wezwania kapelana szpitalnego, będąc zarazem uprawnieniem do wejścia na oddział i udzielenia posługi religijnej określonemu choremu; kapelan przy wejściu do szpitala zgłasza się do lekarza dyżurnego, od którego otrzyma zlecenie na posługę religijną”[8].

– Regulamin Powiatowego Szpitala Klinicznego Nr 1 im. Pawłowa w Poznaniu był identyczny – nosił nazwę “zarządzenie wewnętrzne” – ale zawierał jeszcze pewne dodatkowe ograniczenie: “przy wejściu do szpitala kapelan odbiera kartkę od portiera, a po udzieleniu choremu posługi religijnej oddaje kartkę pielęgniarce dyżurnej, która przekazuje ją lekarzowi dyżurnemu[9].

– Na terenie miasta Zabrza wprowadzone zostały w szpitalach specjalne książki numerowe, gdzie należało wpisać czas pobytu kapelana u chorego (dokładnie co do minuty).

---

[7] Zob. Komunikat z posiedzenia Komisji Wspólnej z dnia 11 lutego 1981 r., Nr R-K 8006, AAN, UdSW, sygn. 64/23, s. 78

[8] Zob. Pismo bpa Z. Choromańskiego do Ministra J. Sztachelskiego z dnia 23 lipca 1962 r., Nr 510, AAN, UdSW, sygn. 47/1390, s. 38-39.

[9] Tamże, s. 39.

W szpitalach: im. Narutowicza oraz w Szpitalu Specjalistycznym w Krakowie, zgodnie z zarządzeniami dyrekcji tych zakładów leczniczych, kapelan mógł odprawiać mszę św. tylko w niedzielę i święta. W dni powszednie zabroniono kapelanom odprawiania nabożeństw w kaplicach szpitalnych. W obydwu tych szpitalach postawiono jako zasadę, że kapelana z posługami religijnymi mogli wezwać tylko ciężko chorzy. Zgłaszać oni mieli swoje prośby siostrom oddziałowym, te zaś przekazywały pisemne życzenia chorych do aprobaty dyżurnemu lekarzowi, który miał uwzględnić wyłącznie wezwania ciężko chorych, przy czym "celem stworzenia obłożnie chorym katolikom odpowiednich warunków do zaspokojenia potrzeb religijnych – siostry winny przenieść leżących chorych do odosobnionego i na ten cel wyznaczonego pomieszczenia". Tak dosłownie brzmiało pismo okólne wydane w tej sprawie przez dyrekcję szpitala im. Narutowicza. Podobna procedura dotycząca wezwania księdza do chorych obowiązywała również w szpitalu Specjalistycznym w Krakowie. Lekarz decydował, do którego chorego miał być wezwany kapłan, uwzględniano jedynie prośby obłożnie chorych. Inni pacjenci, teoretycznie mogli zaspokoić swoje potrzeby religijne w niedzielę w kaplicy szpitalnej. Oczywiście przy dużej ilości chorych, przebywających w każdym z tych szpitali, przy obowiązującym w szpitalach rozkładzie innych czynności, związanych z leczeniem chorych, ta możliwość korzystania z posług religijnych była właściwie nieosiągalna.

– Jeszcze gorzej przedstawiała się sytuacja w szpitalu w Wadowicach. Tam, na wyraźne polecenie dyrekcji, msza św. w kaplicy szpitalnej nie była w ogóle odprawiana, gdyż kapelan w niedziele i święta nie był dopuszczany do kaplicy. Żądania chorych wnoszone na piśmie, by przybył do nich kapłan z posługą religijną, były odrzucane. Wzywano księdza jedynie do umierających, życzeń zaś innych chorych nawet tych ciężko zupełnie nie uwzględniano[10].

Dyrektorzy zakładów leczniczych wydając regulaminy ograniczające dostęp kapłana do chorego lekceważyli nie tylko przepisy instrukcji Ministra Zdrowia z 3 grudnia 1956 roku, która mó-

[10] Zob. Pismo bpa F. Jopa do Ministra M. Zygmanowskiego – Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 22 marca 1956 r., nr 1799/56 AAN, UdSW, sygn. 47/1390, s. 1-3.

wiła o możności odwiedzania chorych, lecz także, a może przede wszystkim, przepisy Konstytucji PRL[11]. Artykuł 82 stanowił: "Polska Rzeczpospolita Ludowa zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Kościół i inne związki wyznaniowe mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. Nie wolno zmuszać obywateli do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych. Nie wolno też nikogo zmuszać do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych"[12].

Zarządzenia szpitalne, uniemożliwiające lub utrudniające chorym katolikom korzystanie z posług religijnych i spełnianie praktyk religijnych w zakładach leczniczych, stanowiły także naruszenie dekretu *o ochronie wolności sumienia i wyznania*, przewidującego w artykule 3 sankcje karne dla tego, "kto w jakikolwiek sposób zmusza inną osobę do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych, albo ją od tego bezprawnie powstrzymuje", jak również "kto w jakikolwiek sposób nawołuje lub zachęca do popełnienia czynów określonych w art. 3".

Episkopat Polski w okresie Polski Ludowej wyrażał wielokrotnie opinię w kwestii ograniczania duszpasterskiej opieki sprawowanej nad chorymi przebywającymi w zakładach leczniczych. W 1973 roku, 135 Konferencja Plenarna Episkopatu uznała, że istnieje konieczność zasadniczego wyjaśnienia sprawy obsługi duszpasterskiej w szpitalach i zakładach lecznictwa zamkniętego w ramach normalizacji stosunków między Kościołem a państwem. Instrukcja Ministra Zdrowia z 1956 roku nie zabezpieczała bowiem opieki duszpasterskiej nad chorymi[13]. Episkopat domagał się uregulowania powyższych spraw zgodnie z Konstytucją PRL, dokumentami Soboru Watykańskiego II, które stanowiły: "specjalną troską należy otaczać tych wiernych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dosta-

[11] Sekretarz Episkopatu bp Z. Choromański w piśmie skierowanym do Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej J. Sztachelskiego z dnia 23 lipca 1962 r., Nr 510, prosił "o spowodowanie natychmiastowego uchylenia regulaminów oraz o wyjaśnienie dyrektorom szpitali, że sprawa posług religijnych w szpitalach jest uregulowana w Instrukcji z 3.12.1956 roku i nie jest dopuszczalne wydawanie sprzecznych z tą instrukcją zarządzeń". AAN, UdSW, sygn. 47/1390, s. 40.

[12] Tekst jedn. Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36.

[13] Zob. Pismo sekretarza Episkopatu do Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 28 czerwca 1972 r., AAN, UdSW, sygn. 44/851, s. 1.

tecznie korzystać z ogólnej zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów lub całkowicie są jej pozbawieni (...)”[14], “(...) najważniejsze jest (...) to, aby Kościół miał taką wolność działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi (...). Wolność ta tak dalece przysługuje Kościołowi, że ci, którzy ją zwalczają, sprzeciwiają się woli Bożej (...) chrześcijanom tak samo wszystkim innym ludziom, przysługuje prawo cywilne do tego, by nie doznawali przeszkód w prowadzeniu swojego życia według sumienia (...)”[15]; “Nie wolno (...) go [człowieka] zmuszać aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej (...)”[16].

Katolik podczas choroby nie powinien być zatem przez kogokolwiek ograniczany czy pozbawiany prawa do opieki duchowej, którą Kościół zgodnie ze swoją misją zbawczą ma obowiązek mu zapewnić.

Kościół domagał się również, aby regulacja duszpasterskiej opieki nad chorymi w zakładach leczniczych była zgodna z współczesnym prawem międzynarodowym, które zalicza wolność sumienia i wyznania do podstawowych praw człowieka.

Tutaj Episkopat powoływał się na fundamentalne akty prawa międzynarodowego, takie jak:

– Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 roku, (ratyfikowana przez Polskę)[17], art. 55: “Organizacja Narodów Zjednoczonych popiera: (...) /c/ powszechne poszanowanie i przestrzeganie praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich bez względu na rasę, płeć, język lub wyznanie”.

– Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 roku[18], art. 18: “Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania (...)”. Szereg państw powoływało się na tę zasadę w swoich konstytucjach.

---

[14] Zob. Dekret *o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, n. 18, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 240-241.

[15] Zob. Deklaracja *o wolności religijnej*, n. 13, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 423-424.

[16] Tamże, n. 3, s. 416.

[17] Dz. U. z 1947 r. Nr 23, poz. 90.

[18] Tekst w: A. Przyborowska-Klimczak, *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, Lublin 1995, s. 188

– Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 roku (ratyfikowany przez Polskę)[19], art. 18 ust. 1: "Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie". Państwa strony tego Paktu "przyjęły na siebie obowiązek natychmiastowego zastosowania i poszanowania wszystkich bez wyjątku praw objętych paktem"[20].

– Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach z 1 sierpnia 1975 r. (podpisany przez Polskę)[21], art. VII: "W dziedzinie praw człowieka i podstawowych wolności Państwa uczestniczące będą postępować zgodnie z celami i zasadami Karty Narodów Zjednoczonych i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka. Będą one również wypełniać (...) m. in. Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, jeśli są nimi związane".

Jednak dopiero zmiany polityczne, które dokonały się w Polsce w sierpniu 1980 roku, przyczyniły się do zasadniczych zmian w dziedzinie duszpasterstwa chorych.

Podczas spotkania przedstawicieli Rządu i Kościoła katolickiego w ramach Komisji Wspólnej, które miało miejsce 11 lutego 1981 roku, Episkopat domagał się: pełnej wolności Kościoła i pełnej wolności sumienia, jeżeli chodzi o indywidualne kontakty kapelana z chorymi, a także w związku z zarządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 16 grudnia 1956 roku (nr L.III.2226/2/50) postulował zawarcie umowy o pracę z duchownymi, a nie umowy zlecenia. Chodziło bowiem o zapewnienie kapelanowi ubezpieczenia w ZUS z uwagi na stałe narażanie jego zdrowia przy wypełnianiu posług duszpasterskich. Wysokość wynagrodzenia nie była istotna dla Kościoła[22].

---

[19] Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

[20] Por. W. Góralczyk, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 1979, s. 253-254.

[21] Tekst w: Z. Lachowski, A. D. Rotfeld, *Od Helsinek do Madrytu. Dokumenty Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie 1973-1983*, Warszawa 1983, s. 118.

[22] Zob. komunikat z posiedzenia Komisji Wspólnej z dnia 11 lutego 1981 r., nr RK-8006, AAN, UdSW, sygn. 126/160, s. 80.

Ponadto Episkopat postulował utworzenie kaplic we wszystkich szpitalach i sanatoriach, a wyjątkowo tylko wydzielenie miejsca – oratorium, które będzie przeznaczone na odprawianie mszy św., udzielanie sakramentów św. i przechowywanie sprzętu liturgicznego.

Podczas posiedzenia Komisji Wspólnej reprezentanci Kościoła stwierdzili, iż w okresie Polski Ludowej cechami charakteryzującymi duszpasterstwo chorych było: niehumanitarne administrowanie dopuszczania kapelanów do chorych; procedura zapraszania kapelana powodowała często, a w niektórych szpitalach – z reguły, niemożliwość dojścia księdza do chorego w ciężkim stanie, a nawet umierającego, a także miało miejsce niehumanitarne likwidowanie kaplic w szpitalach i sanatoriach, które zamykane były "chwilowo" pod pretekstem remontu, a po remoncie nie były przywracane, tylko adaptowane na inne cele (świetlica, sala wykładowa itp.). Przy tych likwidacjach współpracowały w sposób bardzo aktywny wydziały do spraw wyznań.

Postulaty Episkopatu Polski zostały przez ówczesne władze uwzględnione, bowiem Minister Zdrowia i Opieki Społecznej w dniu 9 września 1981 roku wydał instrukcję *w sprawie zapewnienia posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach, sanatoriach i domach pomocy społecznej*[23] (instrukcja ta obowiązuje do dnia dzisiejszego). Jak z samego tytułu widać, dostępność posług religijnych rozszerzono także na domy pomocy społecznej resortu zdrowia i opieki społecznej. Warunkiem zaspokojenia potrzeb religijnych jest życzenie chorego (§ 1). Jeśli chodzi o zakres posług, to na pierwszym miejscu instrukcja postawiła wysłuchiwanie mszy św. transmitowanej przez Polskie Radio (stanowi to nowość w stosunku do poprzednich regulacji). Ponadto kapelani mogą odprawiać msze św. w niedziele i przyjęte święta na terenie zakładów: w kaplicy lub świetlicy czy innym lokalu. Kapelan może w sposób swobodny nawiedzać chorych na salach przy uwzględnieniu regulaminu szpitalnego i specyficznych warunków danego oddziału, a w wypadku nieobecności kapelana mógł go zastąpić inny kapelan. Ten przepis stosuje się także w przypadku chorego innego wyznania (§ 3).

[23] Dz. Urz. MZiOS z 1981 r. Nr 9, poz. 35.

W zakładach, gdzie nie ma kaplic, dyrektor jest zobowiązany do wydzielenia kapelanowi małego pomieszczenia, służącego do przechowywania Najświętszego Sakramentu, innych przedmiotów kultu religijnego i paramentów. Tam nie odprawia się nabożeństw zbiorowych, można jednak udzielać indywidualnych posług religijnych (§ 5). Czas i miejsce wykonywania posług winny być uzgodnione z dyrektorem lub ordynatorem. Posługi te nie powinny zakłócać normalnej obsługi chorych. Obowiązkiem dyrektorów jest zadbanie, aby kapelan nie natrafiał na trudności, a jednocześnie, by były zachowane zasady wolności sumienia i wyznania wobec wszystkich chorych (w poprzedniej instrukcji te zasady należało zachować tylko wobec innych wyznań lub niewierzących) (§ 4)[24].

Instrukcja wzmocniła znacznie status kapelana szpitalnego. Kapelan jest kierowany do pracy przez władzę kościelną, zawiera umowę o pracę w charakterze kapelana z wynagrodzeniem określonym przez odrębne przepisy (§ 6). Zmieniła się więc jego sytuacja prawna – jest pracownikiem służby zdrowia, obowiązanym prowadzić książeczkę zdrowia, posiada wszystkie uprawnienia świadczeń społecznych. Jako taki winien przestrzegać regulaminu zakładu i zarządzeń dyrekcji (§ 7). Zarządzenia te nie mogą stawiać jednak przeszkód w wypełnianiu obowiązków kapelana.

Niestety przez okres Polski Ludowej, a więc do roku 1989, pomimo wydania w 1981 roku powyżej omówionej instrukcji, gwarantującej w szerokim zakresie spełnianie praktyk religijnych i korzystanie z posług religijnych przez chorych przebywających w zakładach opieki zdrowotnej, istniały szpitale, w których kontakt personelu z księdzem był nieprawidłowy i niewłaściwy. Można przypuszczać, że w tych instytucjach panowała zbiurokratyzowana metoda działania i ona rzutowała także na kontakt personelu z księdzem. Bo przecież żaden przepis prawny nie przewidywał pisania podania do dyrektora zakładu leczniczego o pozwolenie księdzu na przychodzenie do chorego, znajdującego się w jego instytucji. Każdy mógł wezwać księdza do chorego, np. sam chory, ktoś przez niego poproszony, rodzina, przyjaciele.

[24] Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. 1: *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 286.

Zjawisko niedopuszczania kapelana do chorego w zakładach leczniczych wynikało, jak można przypuszczać, z pewnej niedojrzałości. Niedopuszczanie kapłana do chorego było przestępstwem nie tylko w stosunku do człowieka, z punktu widzenia moralności i obowiązku niesienia pomocy słabszym, a w tym wypadku – tak bardzo krzepiącej pomocy duchowej, ale także wykroczeniem przeciw Konstytucji i prawu PRL i powinno być karane[25].

Pozbawienie chorego kontaktu z kapłanem było wielką krzywdą wyrządzoną nie tylko człowiekowi w sferze religijnej, ale także pacjentowi w procesie leczenia[26].

Podsumowując należy stwierdzić, iż w praktyce, dopiero od roku 1989 można mówić o swobodzie spełniania posług religijnych wobec chorych przebywających w zakładach opieki zdrowotnej. Wtedy dopiero zostały w pełni zrealizowane regulacje zawarte w instrukcji Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 9 września 1981 roku.

[25] Kodeks karny z 1969 roku, w art. 196 przewidywał karę pozbawienia wolności do lat 5, m. in. za powstrzymywanie obywateli od podjęcia czynności religijnych lub od udziału w obrzędach i czynnościach religijnych.

[26] Zob. S. Pawlina, *Status prawny duszpasterstwa chorych w szpitalach i sanatoriach*, w: *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, Warszawa 1981, s. 144.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Mirosław Sitarz
Piotr Wiśniewski
Lublin

Wybór Biskupa Rzymu

"Annuntio vobis gaudium magnum. Habemus papam" – takimi słowami kardynał, pierwszy w stopniu diakonów, ogłasza światu wybór kolejnego następcy świętego Piotra, Biskupa Rzymu. Faktem tym interesuje się niemal cały świat, nie tylko katolicy. Biskup Rzymu z racji swego urzędu przewodniczy Kościołowi powszechnemu, posiada najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną, którą może wykonywać w sposób nieskrępowany (por. kan. 331 KPK/83). Jego zwierzchność duchową aktualnie uznaje ponad miliard ludzi.

Analizując historię papiestwa, można postawić dwa zasadnicze pytania: 1) w jaki sposób dotychczas dokonywano wyboru osoby, pełniącej tak ważną posługę w Kościele; 2) jak będzie przebiegało konklawe, podczas którego zostanie wybrany nowy Biskup Rzymu.

Rozstrzygnięcie tych kwestii wymagałoby szczegółowych opracowań zawartych w wielu monografiach. Niniejszy artykuł jest tylko próbą odpowiedzi na powyższe pytania. Stanowi on rys historyczno-prawny ukazujący genezę i rozwój norm dotyczących instytucji konklawe, ze szczególnym uwzględnieniem problemu dążeń Kościoła do uniezależnienia się od wpływów na wybór Biskupa Rzymu osób i władz świeckich.

1. Wybór Piotra Apostoła

Chrystus wybrał Piotra. Ewangelia ukazuje ten fakt następująco: "A Jezus wejrzawszy na niego rzekł: «Ty jesteś Szymon, syn Jana,

ty będziesz nazywał się Kefas» – to znaczy Piotr”[1]. Nie wiadomo, w którym momencie to postanowienie weszło w życie: od chwili przyłączenia się Szymona do Jezusa czy też może od ustanowienia Kolegium Dwunastu, czy dopiero od rozesłania apostołów na samodzielne prace misyjne[2]. To szczególne wejrzenie Jezusa oraz zmiana imienia Szymona mogą uchodzić za pewien sposób formalnego powołania Księcia Apostołów[3]. Wydaje się jednak, że jest to dopiero pierwszy etap w powierzaniu Apostołowi Piotrowi urzędu Namiestnika Chrystusa na ziemi.

Drugi etap nastąpi nieco później, w trakcie publicznej działalności Chrystusa, i zostanie poprzedzony tak zwanym egzaminem teologicznym[4].

Ostateczne potwierdzenie prymatu otrzymuje Piotr po zmartwychwstaniu Chrystusa, podczas dialogu Mistrza z Apostołem, kiedy Jezus trzykrotnie zapytał Piotra, czy Go miłuje, a po twierdzącej odpowiedzi ucznia trzykrotnie powtarza: “Paś baranki moje, paś owce moje”[5].

2. Wybór następców Piotra

Chrystus nie określił, w jaki sposób mają być wyznaczani kolejni następcy świętego Piotra. Nie zachowały się także żadne źródła mogące świadczyć o tym, że uczynił to Piotr Apostoł. Z relacji historycznych poznajemy nazwiska pierwszych następców Księcia Apostołów – są nimi jego najbliżsi współpracownicy: Linus, Anaklet, Klemens I[6]. Wybór zawdzięczają bliskości, w jakiej żyli ze świętym Piotrem[7]. Formalnego aktu wyboru dokonują współbracia i wierni[8].

---

[1] J 1, 42.

[2] K. Romaniuk, *Św. Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1995, s. 23.

[3] Tamże, s. 24.

[4] Por. Mt 16, 15-20; M. Żurowski, *O duchowieństwie w szczególności*, Warszawa 1970, s. 23; E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, s. 10.

[5] J 21, 15-17.

[6] Biogramy wszystkich papieży (265) i antypapieży (39) opracował K. Dopierała, *Księga papieży*, Pallottinum 1996, s. 503.

[7] M. Lehnert, *Nie lękaj się być papieżem*, TP 1996 nr 10.

[8] W. Wójcik, *Projekt rozszerzenia kolegium wyborców papieża*, “Prawo Kanoniczne” 18(1975), nr 1-2, s. 30.

Praktykę gminy rzymskiej, stosowaną odnośnie do wyboru biskupa, przedstawia Klemens Rzymski w pierwszym Liście do Koryntian. Napisał on, że po apostołach prawo wyznaczania biskupów wykonują mężowie wybitni i doświadczeni, a cały Kościół wyraża swą zgodę[9].

Święty Cyprian w pismach z III wieku podaje jako powszechną praktykę, iż o wyborze biskupa decydują ci, nad którymi ma być on zwierzchnikiem. Wybór dokonywał się w obecności biskupów z prowincji.

Podejmowana publicznie decyzja o wyborze biskupa była aktem złożonym. Już na początku trzeciego wieku w sprawę tę zaczynają ingerować co znaczniejsi wierni świeccy (por. sprawa schizmy Hipolita [217-235])[10].

W literaturze ustaliła się opinia, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wyboru dokonywało w zasadzie duchowieństwo, natomiast lud (wierni), proponował i postulował kandydata, dawał świadectwo o jego życiu oraz wyrażał zgodę na dokonany wybór[11].

Omówione powyżej sposoby wyboru papieża zostały wprowadzone na zasadzie prawa zwyczajowego. Pierwszą ustawę wyborczą w tym względzie wydaje dopiero papież Symmach (498-514). Staje się to na synodzie w 499 roku. Według postanowień tej ustawy papieżem zostawał ten, kogo jednomyślnie wybrał ogół duchowieństwa. W ten sposób papież ograniczył grono elektorów Biskupa Rzymu tylko do jednej grupy, to jest do kleru rzymskiego, oraz zakazał wszelkiego rodzaju umów i uzgodnień dotyczących kandydata na urząd za życia papieża[12]. Przepisy te w roku 607 uzupełnia papież Bonifacy III (606-607), postanawiając, że wybór następcy może się odbyć nie wcześniej niż trzy dni po śmierci poprzednika[13]. Zasady te nie przyjęły się w praktyce z powodu wzrastającego znaczenia arystokracji rzymskiej, która chciała mieć wpływ na wybór biskupa swojego miasta.

---

[9] H. Stadler, *Leksykon papieży i soborów*, Panda 1992, s. 321; W. Góralski, *Lud Boży. Kościelne prawo osobowe*, Częstochowa 1996, s. 109; M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 31.

[10] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 16.

[11] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 32.

[12] Tamże, s. 33; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 322.

[13] M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 32.

Arystokracja – wbrew ustawie papieża Symmacha, jak również wbrew dotychczasowej tradycji wybierania przez kler i lud – wprowadziła elekcję dokonywaną przez szereg stanów duchownych i świeckich[14].

Próbę powrotu do reformy papieża Symmacha podjął w roku 769 papież Stefan III (768-772), który pod groźbą ekskomuniki zakazał osobom świeckim, tak z szeregów wojskowych, jak i innych stanów, udziału w wyborze Biskupa Rzymu. Czynne prawo wyborcze zastrzegł tylko dla miejscowego kleru, natomiast bierne prawo wyborcze otrzymali kardynałowie biskupi i kardynałowie prezbiterzy. Ludowi pozostała aklamacja[15].

Prawo wydane przez papieża Stefana III nie przyjęło się. W dziewiątym wieku powrócono do wyboru papieża według stanów. Doprowadziło to do walk o tron papieski oraz do wyboru wielu antypapieży[16].

Zdarzało się, że oprócz sposobów opisanych powyżej, stosowano inny: papieże wzorem cesarzy rzymskich próbowali wyznaczać następców. Jednak praktyka ta bardzo szybko została zakazana[17].

3. Pierwsze przypadki ingerencji władców świeckich

Na wybór głowy Kościoła katolickiego – poza duchowieństwem i ludem miasta Rzymu – chciało mieć wpływ także wielu władców świeckich.

Do roku 313 (edykt tolerancyjny) wybór biskupa Rzymu odbywał się bez udziału władz państwowych. Pierwszy akt ingerencji władzy świeckiej odnotowano w roku 355. Cesarz Konstancjusz wysłał na wygnanie papieża Liberiusza (352-366) i nakazał wybrać na jego miejsce antypapieża Feliksa (355-358)[18].

---

[14] Stany te to: prezbiterzy, diakoni i kler domowy, notable, milicja miejska i lud rzymski, chociaż tej ostatniej grupie zapewnia się jedynie prawo zatwierdzania elekta poprzez aklamację, por. W. Wójcik, *Projekt...*, s. 34.

[15] Tamże, s. 34; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 322; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 114.

[16] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 34.

[17] Tamże, s. 35.

[18] Tamże, s. 37.

Władcy świeccy interweniowali nie tylko z własnej chęci, ale niekiedy wręcz zmuszeni byli do podjęcia tego typu działań, aby zaprowadzić ład w Rzymie. Zdarzało się, że popierali legalnie wybranych papieży przeciw uzurpatorom. Tak było w roku 366, gdy zwolennicy arianizmu, będąc w mniejszości, chcieli wybrać na tron swojego kandydata – Ursyna. Cesarz stanął po stronie wybranego przez większość legalnego papieża Damazego I (366-384), a Ursyna zesłał na wygnanie. Bywało również i tak, że władcy świeccy popierali antypapieży przeciw legalnie wybranym papieżom dlatego, że ci byli dla nich wygodniejsi w sprawowaniu władzy.

Innego rodzaju ingerencją władcy świeckiego w wybory papieża jest ustawa cesarza Honoriusza, wydana na prośbę papieża Bonifacego I (418-422). Papież ten został wybrany przez rzymskich kapłanów 28 grudnia 418 roku. Jednakże dzień wcześniej rzymscy diakoni wybrali papieżem innego kandydata – archidiakona Eulaliusza (418-419), który został wypędzony z Rzymu[19]. Papież Bonifacy I, nauczony przykrym doświadczeniem z własnej elekcji, poprosił cesarza Honoriusza, aby ten cesarską powagą wydał ustawę stanowiącą o sposobie wyboru papieża. Według tej ustawy w sytuacji, gdy elektorzy nie są zgodni i wybiorą dwóch kandydatów, żaden z nich nie zostanie ogłoszony papieżem, a elekcję przeprowadzi się ponownie. Cesarz uzna za prawowitego papieża tego, za którym opowie się kler, a ogół wiernych dołączy swą zgodę[20].

Jak się okazało później, ustawa ta nie była stosowana, a dobry w założeniu zamysł papieża przekształcił się w złą praktykę. Precedens ten posłużył władcom Gotów i cesarzom bizantyjskim do wydawania ustaw w sprawie wyboru papieża oraz do ingerowania w przebieg elekcji.

W roku 483 papież Symplicjusz (468-483) obawiając się, że po jego śmierci może dojść do walk między duchowieństwem o tron papieski, zwrócił się z prośbą do przedstawiciela cesarza w Rzymie, prefekta Basiliusa, aby ten nie dopuścił do wyboru bez uprzedniego skonsultowania się elektorów z prefektem co do osoby kandydata. Cesarz Odoaker wydał po śmierci tegoż papieża zakaz przystępowania do wyborów bez zgody monarchy.

---

[19] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 26.
[20] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 37.

Dwukrotnie w wybory Biskupa Rzymu interweniował cesarz Teodoryk Wielki. W roku 498 rozstrzygnął spór między papieżem Symmachem (498-514) a antypapieżem Wawrzyńcem (498-506), a w roku 526 osobiście przeprowadził wybór papieża Feliksa III (526-530)[21].

W roku 535 cesarz Justynian I ustalił procedurę zatwierdzania nowego papieża. Procedura ta została w roku 684 uproszczona w ten sposób, że prawo aprobaty kandydata przekazano egzarsze cesarskiemu rezydującemu w Rawennie. Przyczyną nowelizacji był zbyt długi wakans Stolicy Apostolskiej, spowodowany oczekiwaniem na pisma idące ze stolicy cesarstwa – Konstantynopola[22]. Praktyka aprobaty cesarskiej ustaje w roku 741, po 206 latach obowiązywania. Jako ostatni powiadomienie o wyborze z prośbą o zatwierdzenie wysłał do Konstantynopola w roku 741 papież Zachariasz (741-752)[23] – ostatni Grek na tronie papieskim[24].

3. Wpływ cesarzy frankońskich i niemieckich na wybór Biskupa Rzymu

Synod rzymski z roku 769 zarezerwował prawo wyboru papieża dla duchowieństwa. Wyeliminował w ten sposób wpływ monarchów i ludu[25]. Władcy państwa Franków, którzy po cesarzach bizantyjskich przejęli strefę wpływów na Półwyspie Apenińskim, byli tylko powiadamiani o dokonanym wyborze. Praktykę tę stosowano za panowania Karola Młota, Pepina Małego i Karola Wielkiego.

W roku 817 cesarz Ludwik Pobożny (814-840) zawarł pakt z papieżem Paschalisem I (817-824), w którym cesarz zagwarantował, że żaden jego poddany – czy to spośród Franków, czy też Longobardów – wbrew rzymianom nie będzie ingerował w wybory papieża. Cesarz zaznaczył jednak, że wszyscy rzymianie wybierają swo-

[21] Tamże, s. 38.

[22] M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1989, s. 268.

[23] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Kraków 1932, s. 433.

[24] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 48.

[25] W. Góralski, *Lud Boży...*, s. 109; E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, s. 15; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 142; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 32.

jego biskupa jednomyślnie. Nowy papież ma poprzez legatów powiadomić cesarza o dokonanym wyborze. Jest to powrót do tradycyjnej formy wyboru przez kler, senat i lud[26].

Następca Paschalisa I, papież Eugeniusz II (824-827), i cesarz Lotar I (840-855), syn Ludwika Pobożnego, częściowo unieważnili traktat z 817 roku. W dniu 11 listopada 824 r. cesarz i papież zawarli tzw. *Constitutio Romana* (zwaną też niekiedy *Constitutio Lothari*), w której prawo wyboru papieża zagwarantowano rzymianom, jednak elekt przed objęciem urzędu musiał składać przysięgę wierności na ręce posła cesarskiego. W roku 826 postanowienia tego układu zaakceptował synod rzymski[27].

Tenże cesarz Lotar w roku 844 uzależnił wybór papieża od swojego *"iussio"* i od dokonania elekcji wobec swych legatów. Nastąpiło rzeczywiste uzależnienie Rzymu i papieża, od cesarza niemieckiego. Od tego czasu następuje okres zmiennego stosowania lub niestosowania tego prawa – zależnie od tego, czy władza cesarska jest silna czy słaba.

W roku 876 cesarz Karol Łysy (875-877), zawdzięczający koronę papieżowi Janowi VIII (872-882), zniósł obowiązek obecności legatów cesarskich przy wyborze papieża.

Z kolei w roku 898, za pontyfikatu papieża Jana IX (898-900), synod rzymski po śmierci papieża Formozusa († 896) przywrócił obecność legatów cesarskich przy konsekracji Biskupa Rzymu. Cesarz zatwierdził postanowienia synodu i przyznał rzymianom prawo apelacji do monarchy w przypadku wystąpienia nieporozumień. Tak więc przywrócono stan prawny z roku 824 i 844. Jednak postanowienia te w praktyce nie były wykonywane na skutek upadku władzy cesarskiej[28].

Wybór papieża w tym okresie zależał w dużym stopniu od możnych rodów rzymskich, a nawet pojedynczych osób z tych rodów[29].

Do tradycji Karolingów zaczęli powoli nawiązywać ich następcy z dynastii saskiej. Najpierw cesarz Henryk I Ptasznik (919-936) wraz z synem Ottonem I Wielkim (936-973) wzorem poprzedników

---

[26] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 39.
[27] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 53 i 227.
[28] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 40; M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 33.
[29] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 40.

zapewnił wolność wyboru przez tych rzymian, którym takiego prawa udzielał dawny zwyczaj. Następnie Otton Wielki, w roku 962, powołując się na kazus papieża Eugeniusza II, zastrzegł, że przed dokonaniem wyboru kler i szlachta rzymska mają wobec ludu zobowiązać się, że wybory odbędą się zgodnie z prawem oraz że elekt przed konsekracją winien złożyć feudalną przysięgę wierności przed legatem cesarskim, synem cesarza lub ogółem wiernych. Przepis ten oznaczał pełnię władzy monarszej w powoływaniu papieża[30]. Z prawa tego skorzystał Otton Wielki w roku 963, deponując papieża Jana XII (955-964) i osadzając na jego miejsce Leona VIII (963-965).

Z osobą papieża Leona VIII strona cesarska łączyła rzekome prawo do desygnowania Biskupa Rzymu, jakie papież miał nadać cesarzowi. Kościół dementował tę informację jako fałszywą[31].

Po śmierci Leona VIII rzymianie wybrali jednogłośnie papieża Jana XIII (965-972), a wybór ten zatwierdził cesarz Otton Wielki.

Następcy Ottona złagodzili naciski wywierane na Kościół w czasie elekcji papieża. Cesarz Henryk II Święty (1002-1024) w roku 1020 wręczył papieżowi Benedyktowi VIII (1012-1024) pakt będący dosłownym powtórzeniem przywileju Ottona Wielkiego z roku 962.

Kolejny okres kryzysu w dziejach papiestwa (obsadzanie tronu przez możne rody rzymskie, symonia, powoływanie po dwóch, a nawet trzech papieży jednocześnie) daje cesarstwu możliwość interwencji w wybór papieża. Skorzystał z tego cesarz Henryk III (1039-1056), który uważał się za stróża wiary. Aby umocnić swoje prawo do obsadzania tronu papieskiego, w roku 1046 polecił nadać sobie tytuł patrycjusza rzymskiego. Chcąc ściślej połączyć Rzym z cesarstwem, powoływał na papieży duchownych z Niemiec. Z drugiej jednak strony należy zaznaczyć, że cesarz ten tolerował wzrost władzy papieskiej i zarysowujący się ruch reformy z Cluny[32].

[30] Tamże, s. 41.
[31] Tamże.
[32] Tamże, s. 42.

4. Ruch odnowy z Cluny a wybór papieża

Zwolennicy ruchu odnowy, zapoczątkowanego w opactwie Cluny, widzieli konieczność reformy papiestwa, a przede wszystkim potrzebę wzmocnienia jego autorytetu. Środkiem do osiągnięcia tego celu miała być zmiana sposobu wyboru Biskupa Rzymu. Dążenia te znalazły swoje odzwierciedlenie w piśmie *Adversus simoniacos* autorstwa jednego z przywódców ruchu reformatorskiego – kardynała Humberta. Działo się to wszystko za pontyfikatu papieża Stefana IX (1057-1058), który sprzyjał reformie[33].

Wydarzenia te skłoniły papieża Mikołaja II (1058-1061) do wydania w roku 1059 dekretu *In nomine Domini*[34]. Postanowił w nim, że odtąd prawo proponowania kandydatów przysługiwać będzie kardynałom biskupom. Ci propozycję swą przedstawiają kardynałom prezbiterom i kardynałom diakonom, do których należy wybór. Ludowi i klerowi rzymskiemu przysługuje prawo akceptacji wyboru. Także cesarz (lub król) niemiecki traci prawo proponowania kandydata, w zamian otrzymuje jedynie prawo akceptacji[35]. W ten sposób kardynałowie stali się jedynymi wyborcami papieża[36].

Analiza sposobów przeprowadzania elekcji papieskich z lat 1061-1159 (było ich 13) nasuwa wątpliwość, czy dekret *In nomine Domini* był praktycznie realizowany.

W roku 1061 doszło do podwójnego wyboru. Strona kościelna wybrała na tron Aleksandra II (1061-1073) a cesarz, podburzony przez część rzymskiej szlachty, wyznaczył antypapieża Honoriusza II (1061-1072). W roku 1073 papieżem został Hildebrand, jeden z czołowych przywódców ruchu reformy. Jednak wbrew dekretowi z 1059 roku wyboru nie dokonali kardynałowie, lecz lud rzymski przez aklamację. W roku 1159 kardynałowie wybierający papieża nie mogli dojść do porozumienia. Część z nich, wrogo nastawiona

---

[33] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 77.

[34] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*, t. 1, Opole 1957, s. 433; W. Góralski, *Lud Boży...*, s. 109; M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7.

[35] M. Banaszak, *Historia...*, t. 2, s. 115; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 78; W. Wójcik, *Projekt...*, s. 43.

[36] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 43.

do cesarza, wybrała Aleksandra III (1159-1181). Elekcja ta zapoczątkowała schizmę trwającą do 1180 roku, ponieważ cesarz przeprowadził wybór swojego kandydata – antypapieża Wiktora IV, a po jego śmierci kolejnych antypapieży: Paschalisa III, Kaliksta III i Innocentego III[37].

Mając na względzie trudność uzyskania jednomyślności podczas elekcji, papież Aleksander III w roku 1179 na Soborze Laterańskim III promulgował konstytucję *Licet de vitanda*, w której postanowił, że do ważnego wyboru potrzeba 2/3 głosów kardynałów zebranych na elekcji[38]. W konstytucji nie wspomina się o roli cesarza podczas wyboru. Oznaczało to przypieczętowanie wolności wyboru papieża[39].

6. Ustanowienie konklawe

Wyboru papieża Gelazego II (1118-1119) dokonali kardynałowie zebrani na Palatynie, a ich zgromadzenie przypominało współczesne konklawe[40]. W podobny sposób został wybrany papież Innocenty III (1198-1216). Elekcja odbyła się w twierdzy Septizonium, w klauzurze i pod strażą, a rozpoczęto je po raz pierwszy oracją *Pro eligendo Pontifice*[41]. Po śmierci Innocentego III przyjęto na stałe instytucję konklawe, stosowaną przy wyborach w miastach włoskich. Najsłynniejsze konklawe z tego okresu odbyło się w Viterbo, po śmierci papieża Klemensa IV (1265-1268), w miejscu śmierci papieża, zgodnie z zasadą "gdzie papież, tam Rzym" przyjętą przez Innocentego IV (1243-1254). Osiemnastu kardynałów potrzebowało trzech lat na wybór Grzegorza X (1271-1276). Konklawe trwałoby znacznie dłużej, gdyby nie gniew mieszkańców Viterbo, którzy zamuro-

[37] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 95; K. Dopierała, dz. cyt., s. 184-196.

[38] F. Bączkowicz, *Prawo...*, s. 433; W. Góralski, *Lud Boży...*, s. 110; M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7; *New Catholic Encyclopedia*, s. 572-574; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 115; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 322; E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, s. 15; W. Wójcik, *Projekt...*, s. 45; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 142; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 32.

[39] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 45.

[40] M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7.

[41] Tamże.

wali elektorów w pałacu papieskim i trzymali o chlebie i wodzie, bez dachu nad głową[42].

Na Soborze Liońskim II 6 lipca 1274 roku papież Grzegorz X (1271-1276) ogłosił konstytucję *Ubi periculum*, zgodnie z którą obecni w Rzymie kardynałowie mieli czekać na kardynałów spoza Rzymu nie dłużej niż dziesięć dni. Na czas samych wyborów kardynałowie powinni przebywać w zamkniętym pomieszczeniu i pozostawać odizolowani od świata aż do dokonania wyboru. Zakazany był wszelki kontakt ze światem. Jeżeli wybór się przeciągał, warunki życia kardynałów miały się pogarszać, a dochody miały być zmniejszane[43]. Przeprowadzone według tych zasad konklawe przy wyborze Innocentego V (1276) trwało jeden dzień[44].

Papież Hadrian V (1276) i jego następca Jan XXI (1276-1277) odwołali konstytucję Grzegorza X jako zbyt surową. Jej postanowienia przywrócił dopiero w Awinionie papież Klemens V (1305-1314) bullą *Ne romani* z roku 1311.

W roku 1417 wyboru papieża dokonali uczestnicy soboru w Konstancji. Sobór orzekł depozycję antypapieży Jana XXIII (1410-1415) i Benedykta XIII (1394-1417) oraz przyjął rezygnację papieża Grzegorza XII (1406-1415). Następnie 30 X 1417 roku sobór wydał dekret *Ad laudum*, w którym postanowiono, że elekcja papieża winna odbyć się w większym gronie osób. Uchwalono, że oprócz kardynałów do wyborów zostanie dopuszczonych po sześciu prałatów lub innych duchownych posiadających święcenia wyższe z każdej nacji obecnej na soborze. Papieżem miał zostać ten, kto otrzyma 2/3 głosów elektorów[45]. W konklawe w Konstancji uczestniczyło dwudziestu trzech kardynałów oraz trzydziestu przedstawicieli narodowości. W wyniku tak przeprowadzonych wyborów papieżem został Marcin V (1417-1431)[46].

---

[42] Tamże.

[43] F. Bączkowicz, *Prawo...*, s. 433; W. Góralski, *Lud Boży...*, s. 110; *New Catholic Encyclopedia*, s. 572-574; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 323; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 115; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 110.

[44] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 111; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 33.

[45] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 52.

[46] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 131.

Sobór w Bazylei w roku 1436 dekretem *"Quoanium salus"* przywrócił postanowienia Grzegorza X i zarezerwował prawo wyboru papieża dla kardynałów oraz zalecił maksymalną izolację uczestników konklawe.

7. Reformy konklawe do końca XIX wieku

Papież Juliusz II (1503-1513) w dniu 14 stycznia 1505 roku ogłosił bullę *Cum tam divino*. Powodem jej wydania był sposób, w jaki zdobył głosy jeden z bezpośrednich poprzedników Juliusza II, papież Aleksander VI (1492-1503), czyli symonia[47]. Sam papież Juliusz II nie był wolny od podejrzeń o symonię[48]. Papież uznał taki wybór Biskupa Rzymu za nieważny i niepodlegający sanacji, a winowajcom takiego postępowania groził utratą purpury[49].

Papież Paweł IV (1555-1559) ogłosił w roku 1558 bullę *Cum secundum Apostolum*, w której zakazał jakichkolwiek pertraktacji w sprawie wyboru następcy za życia papieża i bez jego wiedzy[50].

Następca Pawła IV, papież Pius IV, w roku 1559 wydał konstytucję *De elegendis*, w której ustalił, że wybór ma się dokonać w tajnym głosowaniu według trzech dopuszczalnych form:

1. przez aklamację;
2. przez kompromis (to jest wydelegowanie przez kardynałów kilku z ich grona, którzy w imieniu wszystkich dokonają wyboru papieża);
3. przez akces (to jest przejście podczas liczenia głosów na inną stronę, czyli zmianę zdania)[51].

Pius IV zarządził także, aby konklawe odbywało się w Rzymie niezależnie od miejsca zgonu papieża[52]. Postanowił, iż kardynałom nieposiadającym co najmniej święceń diakonatu nie przysługuje prawo głosu[53]. Po zebraniu wszystkich norm wydanych w tej kwestii

[47] M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 34.
[48] R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 142-143.
[49] M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 323.
[50] M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7.
[51] Tamże; *New Catholic Encyclopedia*, s. 572-574.
[52] W. Wójcik, *Projekt...*, s. 55.
[53] M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 34.

przez poprzedników oraz norm wydanych przez papieża Piusa IV powstał *Codex electionis Summi Pontificis*[54].

Uregulowania te przetrwały bez zmian do 15 listopada 1621 roku, kiedy to Grzegorz XV (1621-1623) wydał konstytucję *"Aeterni Patris"*, w której uściślił normy dotyczące wyborców i zwrócił uwagę na obowiązek zachowania tajemnicy[55].

W konstytucji apostolskiej *Apostolatus officium* z 4 października 1732 roku papież Klemens XII (1730-1740) podjął próbę walki z naciskami obcych dworów na konklawe[56]. Łamiąc postanowienia konstytucji w roku 1724, poseł cesarski von Kaunitz wtargnął na konklawe, aby nie dopuścić do wyboru kardynała Paolucci[57]. Również 15 marca 1769 roku, naruszając klauzurę i wszelkie normy, na konklawe wszedł cesarz austriacki Józef II (1765-1790) i prowadził długie rozmowy z elektorami, którzy następnie wybrali na papieża Klemensa XIV (1769-1774).

Papież Grzegorz XVI (1831-1846), głównie ze względu na zagrożenia, jakie niosły dla Kościoła ruchy rewolucyjne w całej Europie, wydał kolejno cztery dokumenty dotyczące konklawe: *Auctas undequaque* (1831), *Tempore quae nacti sumus* (1832), *Teterrimis* (1837), *Ad supremam* (1844)[58].

Także następca Grzegorza XVI, papież Pius IX (1846-1878), po upadku Państwa Kościelnego (1870), wydał w roku 1871 konstytucję *In hoc sublimi*, w której zwolnił kardynałów elektorów od zachowania klauzury. W konstytucji *Licet per apostolicas* z roku 1874 zwrócił uwagę elektorów na naciski ze strony Włochów, jakie mogą mieć miejsce podczas konklawe. W konstytucji *Consultori* z roku 1877 papież zezwolił na zwołanie konklawe poza terenem państwa włoskiego[59] oraz upoważnił do jego zamknięcia, gdy w miejscu odbywania zbierze się co najmniej połowa plus jeden z żyjących

---

[54] M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144.

[55] F. Bączkowicz, *Prawo...*, s. 433; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 323; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 34.

[56] M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 34.

[57] M. Banaszak, *Historia...*, t. 3, s. 209; W. Wójcik, *Projekt...*, s. 55.

[58] M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7.

[59] Tamże; W. Wójcik, *Nowe prawo o wyborze papieża*, "Prawo Kanoniczne" 20(1977) nr 3-4, s. 89; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 144.

kardynałów. Do ważnego wyboru wymagana jest większość 2/3 głosów obecnych elektorów[60].

Taki stan rzeczy zatwierdził papież Leon XIII (1878-1903) konstytucją *Praedecesores nostri* z 24 maja 1882 roku. Leon XIII zezwolił na dokonanie wyboru, nawet gdyby w miejscu konklawe zebrała się minimalna liczba kardynałów (to znaczy połowa plus jeden)[61].

Postanowienia papieży w tym okresie wynikały z nieuregulowanych relacji między Italią a Stolicą Apostolską oraz z obawy o wolność decyzji kardynałów podczas konklawe.

8. Regulacje papieży XX wieku

Papież Pius X w dniu 20 stycznia 1904 roku w konstytucji *Commisum nobis* zabronił zgłaszania veta i przyjmowania instrukcji wyborczych od władców świeckich. Stało się to z uwagi na doświadczenia konklawe, podczas którego papieżem został właśnie on sam. Podczas wspomnianego konklawe w imieniu cesarza Austrii veto w sprawie wyboru kardynała Rampolli, sekretarza stanu papieża Leona XIII, zgłosił kardynał Jan Puzyna, biskup krakowski. Było to ostatnie veto w historii konklawe[62]. Zakaz ten okazał się niewystarczający. Dlatego 25 grudnia 1904 roku papież wydał następną konstytucję *Vacante Sede Apostolica*, w której sprawę wyboru papieża unormował całościowo[63].

Pius XII normy dotyczące wyboru Biskupa Rzymu promulgował w konstytucji apostolskiej *Vacantis Apostolicae Sedis* z dnia 8 grudnia 1945 roku[64].

Wśród podstawowych kwestii wprowadzonych przez Piusa XII znalazły się następujące ustalenia:

1. Wyborcami mogą być tylko i wyłącznie kardynałowie (przy czym za uprawnionego do głosowania uznaje papież również tego

[60] M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 34.

[61] W. Wójcik, *Nowe prawo...*, s. 90; M. Żurowski, *O duchowieństwie...*, s. 34.

[62] H. Stadler, *Leksykon...*, s. 323; R. Fischer-Wollpert, *Leksykon...*, s. 186; W. Wójcik, *Projekt...*, s. 58; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, t. 2, Poznań 1986, s. 6-7; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 145; tenże, *O duchowieństwie...*, s. 35.

[63] Por. Pii X Pontificis Maximi Acta. III (1908) 239-288.

[64] Por. AAS 38(1946), s. 65-99.

kardynała, którego nominacja została ogłoszona, nawet jeżeli nie został jeszcze kreowany).

2. Miejsce wyboru powinno być zamknięte od wewnątrz, praktycznie pozbawione komunikacji ze światem zewnętrznym.

3. Wymagana większość dla dokonania wyboru to 2/3 plus jeden głos.

4. Dopuszczalne formy wyboru to: przez inspirację (aklamację), przez kompromis, przez głosowanie.

Papież wprowadził także pewne zakazy oraz nałożył kary ekskomuniki *latae sententiae* na osoby, które by je złamały. Tak więc papież zabrania:

a) symonii,

b) umawiania się za życia papieża co do jego następcy, obiecywania komukolwiek swojego głosu, prowadzenia jakichkolwiek rozmów czy postanawiania czegokolwiek w tej sprawie,

c) zgłaszania veta lub ekskluzywy nawet w formie zwyczajnego życzenia.

Papież zabronił wszystkim kardynałom zgłaszania veta niezależnie od formy, w jakiej miałoby to nastąpić (wprost, ubocznie, ustnie czy na piśmie), niezależnie od tego, czy veto miałoby być zgłoszone wobec całego konklawe czy tylko wobec grupy jego członków, a nawet tylko pojedynczych kardynałów. Zakaz wszelkich paktów, układów i obietnic (wzmocniony przez deklarację papieża, iż takowe, nawet złożone pod przysięgą, mocą niniejszej konstytucji nie obowiązują składającego zobowiązanie, a ich wykonanie pociąga za sobą ekskomunikę *latae sententiae*) miał zapewnić wolność konklawe od nacisków zewnętrznych – zwłaszcza osób świeckich, w tym także władców państw. Papież zabronił także kardynałom zobowiązywania się do spełniania jakichkolwiek postulatów, żądań, warunków, itp. w przypadku, gdyby zostali wybrani. Takie zobowiązanie mocą samej konstytucji nie miało żadnej mocy wiążącej[65].

Jan XXIII, wydając dnia 5 września 1962 roku motu proprio *Summi Pontificis electio*, nie zamierzał dokonać zmiany całego prawa dotyczącego wyboru Biskupa Rzymu. Intencją prawodawcy było jedynie uzupełnienie konstytucji Piusa XII oraz nowelizacja przepi-

[65] F. Jop, *Nowe prawo o Stolicy Apostolskiej wakującej i o wyborze papieża,* Kronika Diecezji Sandomierskiej, 36-40(1943-1947), s. 62.

sów, które się zdezaktualizowały ze względu na upływ czasu. Tak więc motu proprio *Summi Pontificis electio* obowiązywało obok, a nie w miejsce konstytucji *Vacantis Apostolicae Sedis* Piusa XII[66]. Papież w motu proprio zamieścił tekst przysięgi, jaką na początku konklawe mają złożyć wszyscy kardynałowie, którzy w ten sposób zobowiązują się do strzeżenia duchowych i materialnych praw Stolicy Świętej oraz jej wolności, do zachowania tajemnicy odnośnie do wszystkiego, co dotyczy wyborów, do nieprzyjmowania veta w imieniu kogokolwiek, do nieudzielania pomocy jakiejkolwiek interwencji, ingerencji czy innej formie wpływu władzy świeckiej na elekcję. Również konklawiści byli zobowiązani do złożenia podobnej przysięgi i mają zakaz używania jakichkolwiek środków łączności ze światem zewnętrznym.

Paweł VI w omawianej kwestii wypowiadał się dwukrotnie. Najpierw 27 listopada 1970 roku wydał motu proprio *Ingravescentam aetatem*[67]. Postanowił w nim, iż kardynał, który kończy osiemdziesiąty rok życia, traci prawo wyboru papieża. Następnie 1 października 1975 roku wydał konstytucję apostolską *Romano Pontifici eligendo*. We wstępie stwierdza, że kolegium elektorskie podlegało ewolucji, ale od czasów dekretu *In nomine Domini* zgodnie ze starożytną tradycją wybór papieża należy do Kościoła Rzymskiego, czyli do reprezentującego go Kolegium Kardynalskiego.

W powyższej deklaracji papież potwierdził ustalenia przyznające prawo wyboru Biskupa Rzymu wyłącznie kardynałom, przy zachowaniu wcześniej przezeń wprowadzonej zasady, że od dnia ukończenia osiemdziesiątego roku życia kardynał nie może brać udziału w konklawe.

Do najważniejszych zmian wprowadzonych przez Pawła VI należą:

a) ustalenie maksymalnej liczby elektorów na stu dwudziestu,

---

[66] Jan XXIII, Motu proprio *Summi Pontificis electio,* AAS 54(1962) 632-640 (tekst polski w: PPK, Warszawa 1979, t. X, z. 1, n. 18080-18081); V. Navarette, *In praecepta Vacante Sede Apostolica valitura annotationes*, "Periodica de re morali canonica liturgica" 52(1963), s. 211; S. Sołtyszewski, *Wakans Stolicy Apostolskiej i wybór papieża w świetle motu proprio Jana XXIII "Summi Pontificis electio"*, "Prawo Kanoniczne" 7(1964) nr 1-2, s. 234-235; W. Wójcik, *Nowe prawo...*, s. 93-96.

[67] AAS 62(1970) 810-813 (tekst polski w: PPK, t. III, z. 1, Warszawa 1971, s. 9-15).

b) wprowadzenie zakazu posiadania przez kardynałów tak zwanych konklawistów (osób usługujących),

c) ustalenie większości głosów wymaganej do wyboru papieża na 2/3 głosów plus jeden[68].

Papież nakazał przeszukanie pomieszczeń, w których odbywać się będzie konklawe, celem sprawdzenia, czy nie zostały w nich ukryte urządzenia mogące przekazywać obraz lub głos na zewnątrz. Powtórzył też treść przysięgi oraz wszystkie zakazy wydane przez Piusa XII. Na zakończenie przypomniał elektorom o ich podstawowym obowiązku – wyborze osoby najbardziej odpowiedniej.

Konstytucja Pawła VI znalazła zastosowanie dwukrotnie. Pierwszy raz, gdy wybrano Jana Pawła I (26 VIII 1978), oraz ponownie przy wyborze Jana Pawła II (16 X 1978).

9. Normy wydane przez Jana Pawła II

Jan Paweł II promulgował dnia 22 lutego 1996 roku konstytucję apostolską *Universi Dominici Gregis*[69], w której potwierdził wcześniejsze postanowienia dotyczące wyboru Biskupa Rzymu i uzupełnił je normami uwzględniającymi współczesne warunki i możliwości techniczne.

Papież stanowi, iż prawo wyboru Biskupa Rzymu przysługuje tylko i wyłącznie "Kardynałom Świętego Kościoła Rzymskiego". Liczba kardynałów posiadających czynne prawo wyborcze nie powinna przekroczyć liczby stu dwudziestu osób[70]. Żaden kardynał elektor nie może być pozbawiony tak czynnego, jak i biernego prawa wyborczego z jakiegokolwiek powodu i pod żadnym pretekstem, z wyjątkiem tych przypadków, które zostały przewidziane w przepisach konstytucji. Następnie wyliczył osoby, które nie będąc elekto-

---

[68] Paweł VI, Konstytucja apostolska *Romano pontifici eligendo*, PPK, Warszawa 1977, t. 8, z. 1, n. 14497-14572; W. Góralski, *Lud Boży...*, s. 111-113; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, s. 115-116; H. Stadler, *Leksykon...*, s. 323-324; E. Sztafrowski, *Podręcznik...*, s. 16-17; tenże, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 1, Warszawa 1976, s. 266-267; W. Wójcik, *Nowe prawo...*, s. 99-102; Z. Zieliński, *Papiestwo...*, t. 2, s. 278; M. Żurowski, *Hierarchiczne...*, s. 145-148.

[69] AAS 88(1996) 305-343.

[70] Na temat wyboru por. P. Majer, *Większość głosów wymagana do wyboru papieża według Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II Universi Dominici Gregis,* Analecta Cracoviensia XXIX (1997), s. 658-678.

rami, mają prawo być zakwaterowane w granicach Państwa Watykańskiego. Należą do nich:

a) Mistrz Papieskich Ceremonii Liturgicznych,
b) dwaj ceremoniarze,
c) dwaj zakonnicy, pracownicy zakrystii papieskiej,
d) duchowny – asystent kardynała dziekana kolegium kardynalskiego,
e) kilku zakonników spowiedników, władających kilkoma językami,
f) dwaj lekarze w przypadku zaistnienia nagłej potrzeby,
g) odpowiednia liczba kucharzy oraz osób sprzątających.

Osoby te muszą uzyskać uprzednie zatwierdzenie kardynała kamerlinga oraz jego trzech asystentów[71]. Gdyby uzyskali jakąkolwiek informację dotyczącą samego aktu wyborczego (w kwestii przebiegu lub wyników głosowania), zobowiązani są do zachowania tajemnicy odnośnie do wszystkiego, czego się dowiedzieli, chyba że zostaną zwolnieni z obowiązku zachowania tajemnicy przez nowego papieża lub jego następców[72]. Inne osoby, które nie zostały wymienione wyżej, jeżeli spotkałyby przypadkowo któregokolwiek z kardynałów elektorów, mają zakaz podejmowania ze spotkanym rozmowy w jakiejkolwiek formie, przy pomocy jakiegokolwiek środka i z jakiegokolwiek powodu[73].

Konklawe winno odbywać się w granicach terytorium Państwa Watykańskiego, w budynkach zamkniętych dla osób postronnych i w warunkach zapewniających odpowiednie mieszkanie i pobyt dla kardynałów elektorów oraz dla wszystkich tych, którzy z uprawnionego omawianą konstytucją tytułu są powołani do współpracy w prawidłowym przebiegu wyborów[74]. Kardynałów elektorów należy zakwaterować w Domu Świętej Marty[75]. Papież nakazał także, aby zatroszczono się o odpowiednie mieszkanie dla tych osób, które w przypadku zaistnienia takiej konieczności będą się opiekowały chorymi kardynałami (pielęgniarze)[76]. Pomieszczenia Domu Świętej

[71] *Universi Dominici Gregis*, n. 46.
[72] *Universi...*, n. 47; W. Świątkiewicz, *Nowe Zasady...*, s. 4.
[73] *Universi...*, n. 45.
[74] Tamże, n. 41; M. Lehnert, *Nie lękaj...*, s. 7.
[75] *Universi...*, n. 42.
[76] Tamże.

Marty, Kaplica Sykstyńska oraz inne przeznaczone na celebracje liturgiczne powinny być od chwili ustalenia początku czynności wyborczych aż do publicznego ogłoszenia wyboru lub do momentu, o którym zadecyduje nowy papież, zamknięte dla osób nieupoważnionych i mają pozostawać pod władzą kardynała kamerlinga. Również zarządzanie dykasteriami Kurii Rzymskiej ma tak funkcjonować, aby zapewniło swobodny wybór Biskupa Rzymu i tajność obrad. Jan Paweł II nakazał, aby nikt nie zbliżał się do kardynałów elektorów, gdy będą przewożeni z Domu Świętej Marty do Kaplicy Sykstyńskiej oraz w drodze powrotnej[77]. Dla kardynałów elektorów ustanowił następujące zakazy (obowiązujące od rozpoczęcia do zakończenia konklawe):

a) powstrzymanie się od korespondencji listownej,

b) prowadzenia rozmów telefonicznych,

c) komunikowania się z osobami spoza konklawe w jakikolwiek inny sposób, przy pomocy innych urządzeń technicznych.

Wszelkie konieczne rozmowy mogą być przeprowadzane jedynie za zgodą kongregacji partykularnej, w skład której wchodzą: kardynał kamerling oraz po jednym kardynale z każdego stopnia kardynalskiego (diakonów, prezbiterów i biskupów). Kongregacja ta uznaje konieczność przeprowadzanej korespondencji między Kardynałem Penitencjarzem Wielkim, Wikariuszem Generalnym dla Diecezji Rzymskiej i Archiprezbiterem Bazyliki Watykańskiej a ich urzędami[78].

Odtąd dla ważnego wyboru papieża wymagana jest liczba 2/3 głosów obliczonych w stosunku do ogólnej liczby obecnych elektorów. W przypadku, gdyby liczba obecnych elektorów nie mogła być podzielona na trzy równe części, do ważnego wyboru papieża potrzeba jeszcze jednego głosu więcej, czyli dwie 2/3 plus jeden głos obecnych elektorów[79].

Papież stwierdził, iż wybór należy uznać za niebyły i nie dający żadnych praw osobie wybranej, jeśli został dokonany w inny sposób, niż to jest przewidziane w konstytucji[80]. Omówiony powyżej

[77] Tamże, n. 43.
[78] Tamże, n. 44.
[79] Tamże, n. 62; J. Dyduch, *Refleksje...*, s. 9.
[80] *Universi...*, n. 76.

tryb wyboru obowiązuje także w przypadku, gdy vacat Stolicy Apostolskiej nastąpi przez rezygnację z urzędu papieża, a nie przez jego śmierć[81].

Po dokonaniu opisu przebiegu procedury wyborczej papież zamieścił następujące zakazy, których naruszenie powoduje sankcje kościele:

a) zakaz symonii – pod karą ekskomuniki *latae sententiae*[82];

b) zakaz pertraktowania za życia papieża i bez jego wiedzy o osobie jego następcy[83];

c) zakaz zgłaszania veta lub tzw. ekskluzywy oraz przyjmowania instrukcji wyborczych od jakiejkolwiek władzy świeckiej – pod karą ekskomuniki *latae sententiae*[84];

d) zakaz zobowiązywania się wobec kogokolwiek do oddawania głosu na określoną osobę – pod karą ekskomuniki *latae sententiae*[85];

e) zakaz zawiązywania koalicji wyborczych mających na celu wybranie określonej osoby w zamian za obietnicę przyszłego otrzymania urzędu[86];

f) zakaz kierowania się sympatiami lub antypatiami przy głosowaniu – należy wybierać najlepszych[87].

Podobnie jak poprzednicy Jan Paweł II nakazał członkom konklawe złożenie przysięgi, w której znajduje się zobowiązanie do nieprzyjmowania veta lub jakiejkolwiek interwencji władzy świeckiej, grupy osób czy jakichkolwiek innych jednostek.

Dążenia całego Kościoła, a zwłaszcza papieży, do zapewnienia wolności konklawe od wpływu władz świeckich mają bardzo bogatą historię. W niniejszym artykule ukazano, z konieczności jedynie w formie zarysu, długi proces dochodzenia Kościoła do aktualnie obowiązujących norm, których przestrzeganie może zapewnić konklawe wolność w stopniu możliwie najdoskonalszym.

---

[81] Tamże, n. 77.
[82] Tamże, n. 78.
[83] Tamże, n. 79.
[84] Tamże, n. 80.
[85] Tamże, n. 81.
[86] Tamże, n. 82.
[87] Tamże, n. 83.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Jacek Łapiński
Lublin

Etyczne podstawy prawnej ochrony zwierząt

"Chęć kształtowania świata przeważa nad pragnieniem przyswajania sobie jego sensu".
M. Yourcenar

Wydaje się, iż wzrastający (co prawda powoli, ale jednak) w społeczeństwie poziom świadomości ekologicznej pozwala coraz lepiej rozumieć, że ochrona środowiska naturalnego staje się nie tylko niezbędnym składnikiem naszej cywilizacji, ale także warunkiem przetrwania człowieka jako gatunku biologicznego. Powodzenie w tej materii, nie tylko w moim przekonaniu, zależeć będzie jednak od opanowania obecnego kryzysu etycznego, jakiego doświadcza człowiek cywilizacji technicznej, a którego następstwem stał się już obserwowany kryzys ekologiczny. Zgadzam się przeto z tezą Węgrzynowicza, że u progu nowego wieku "człowiek myślący (...), eksplorator zasobów ziemi i wszystkiego, co na niej żyje, staje wobec problemu, czy to, co czyni dla rozwoju cywilizacji, zgodne jest nie tylko z obowiązującym prawem, ale również z normami etycznymi"[1]. Jeśli weźmiemy pod uwagę etyczny aspekt cywilizacyjnej aktywności człowieka, to w moim przekonaniu potrzeba szczególnie głębokiego namysłu nad kwestią ochrony świata zwierzęcego[2]. Temu zagadnieniu poświęcimy niniejsze opracowanie.

---

[1] Por. R. Węgrzynowicz, *Ochrona zwierząt poddawanych doświadczeniom w świetle prawa i norm etycznych*, "Eko i My". Poradnik ekologiczny, wrzesień 2000, [http://www.ekoimy.most.org.pl/02_01_09_2000_artykul.htm].

[2] Problem potrzeby ochrony zwierząt podnoszony był już wcześniej. Więcej na ten temat czytelnik może znaleźć w: Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie,* Kraków: UJ 1998, s. 107-111.

1. Współczesny poziom percepcji problemu ochrony zwierząt

Jeśli w naszych rozważaniach dotyczących świata zwierząt ograniczymy się do przemyśleń poczynionych przez myślicieli XX wieku, to generalnie musimy stwierdzić, iż na terenie filozofii istniały dość liczne głosy piętnujące ludzi za krzywdy wyrządzane zwierzętom, postulaty przyznania zwierzętom praw[3] moralnych itp. Stąd też, dla potrzeb naszej publikacji spróbujmy na początek rozważyć pytanie: czy wzmiankowane idee zostały przyswojone przez ówczesne społeczeństwo, a zwłaszcza jakie to miało konsekwencje dla pojedynczej jednostki ludzkiej – szeregowego członka ludzkiej zbiorowości.

1.1. Odczucia "człowieka z ulicy" odnośnie do prawnej ochrony zwierząt

Statystyczny, anonimowy człowiek z ulicy, zapytany o potrzebę ochrony zwierząt, etyczną wartość zwierzęcia, konieczność nadawania im praw itp. prezentuje wachlarz różnorodnych postaw. Typologia tychże postaw jest bardzo utrudniona. Zależy od zbyt wielu, często bardzo subiektywnych czynników. Moim zdaniem w pierwszej kolejności dostrzeżemy tu ambiwalencje postaw: od postawy skrajnego, instrumentalnego traktowania zwierząt, do równie skrajnego, niemal personalistycznego postrzegania zwierzęcia[4]. Wśród tych dwóch postaw zaznacza się tu i ówdzie postawa obojętności oraz może grupa postaw, nazwijmy je roboczo, "selektywnych".

Najbardziej medialnymi są oczywiście postawy skrajne. Towarzyszą im równie skrajne sposoby zachowania człowieka. W przypadku postawy instrumentalnego traktowania zwierząt, środki przekazu niemal każdego dnia informują o przypadkach okrucieństwa wobec zwierząt, o niehumanitarnych warunkach transportu zwierząt, o bardzo dokuczliwych sposobach hodowli zwierząt, brutalnych

[3] Zob. S. R. L. Clark, *Prawa zwierząt*, "Etyka" 1980, nr 18, s. 77-86.

[4] Zob. uwagi Haksara, gdzie rozpatruje tezy egalitaryzmu, w którym zasada jednakowego szacunku i względów obowiązuje wobec wszystkich ludzi, ale nie obowiązuje pomiędzy ludźmi i zwierzętami – V. Haksar, *Podstawy do równości*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 221-237.

eksperymentach laboratoryjnych itp. Lista tych spraw byłaby z pewnością jeszcze większa. Jeśli chodzi o motywy takich działań, to najczęściej towarzyszy im elementarny brak wrażliwości, niska świadomość, niepohamowana pogoń za zyskiem, skalą produkcji itp. W moim przekonaniu, wydaje się, że ludzie ci potrzebują szeroko pojętej etycznej edukacji – zwykle nie potrafią wytłumaczyć racjonalnie swojego postępowania, a równocześnie brak im często wiedzy czy argumentacji pomocnej do innego niż instrumentalne spojrzenie na świat zwierząt.

Na antypodach postawy instrumentalnej lokuje się postawa niemal personalnego traktowania zwierząt. Również i tu środki przekazu przynoszą liczne informacje o ludziach i organizacjach broniących praw zwierząt, zakładających schroniska i przytuliska, walczących o poprawę warunków ich egzystencji itp. Wspomnianej aktywności towarzyszy szeroka gama konkretnych przedsięwzięć, akcji propagandowych, zaangażowanych środków. Trzeba przyznać, że ludzie zaangażowani w ochronę zwierząt posiadają stosunkowo duży zasób różnorakiej, mniej lub bardziej uświadomionej, argumentacji swojego postępowania. Możemy tu znaleźć i motywy bardzo osobiste i tezy zaczerpnięte z kręgu różnych religii (najczęściej Wschodu), uzasadnienia o charakterze ezoterycznym, magicznym itp. Działania, jakie podejmują, są od krańcowo pokojowych (np. pikiety, demonstracje, akcje uświadamiające, happeningi) i parlamentarnych (np. petycje do rządów, organów administracji, udział w tworzeniu norm prawnych) do ekstremalnie napastliwych. Jedną z takich skrajnie ekstremistycznych postaw jest na przykład działalność, szczególnie w USA i Wielkiej Brytanii, tzw. liberatorów[5]. Ci ostatni opowiadają się za potrzebą walki z każdą postacią terroru w stosunku do istot żywych, w tym również do ludzi. Liberatorzy odpowiedzialni są za podpalenia i niszczenie budynków, w których prowadzone są badania na zwierzętach, niszczenie urządzeń wykorzystywanych do zabijania, ale także eksterminację osób bezpośrednio odpowiedzialnych za cierpienie zwierząt. Liberatorzy uważają bowiem, iż zwierzę powinno żyć własnym życiem, bez integracji z człowiekiem. Działalność liberatorów jest ruchem wyłączającym

[5] Por. tekst nieznanego autora *Liberatorzy – radykalizm w walce o prawa zwierząt* [http://www.minimal.2n.pl/xxx/czsz/LIBERATOR.htm].

zwierzęta ze społeczeństwa. Niestety taka wolność zwierząt przeszkadza wielu ludziom. Liberatorzy to ludzie, którzy pod wpływem emocji i bezsilności wypowiedzieli wojnę społeczeństwu, by jak twierdzą – być uczciwymi w stosunku do zwierząt. W początkowym okresie liberatorzy wierzyli, iż pokazanie społeczeństwu skali okrucieństwa – tego co naprawdę dzieje się ze zwierzętami w fabrykach, fermach, laboratoriach itp., zmieni nastawienie ludzi do zwierząt. Jednak wyniki takiego typu działań były dla nich zbyt powolne, czasami wręcz nieskuteczne. Liberatorzy zaczęli odczuwać coraz głębszą frustrację i determinację, w miarę jak ich próby pomocy zwierzętom kończyły się klęską. Doszli więc do wniosku, że walka o wyzwolenie zwierząt to walka z ludźmi. Ekstremiści stwierdzili, iż człowiek nigdy nie wyzbędzie się okrucieństwa[6] wobec zwierząt i nie zawrze pokoju ze zwierzętami, gdyż nie leży to w jego interesie społecznym. Stąd też celem walki miało być wyrwanie zwierząt z zasięgu wpływów ludzkich. W przekonaniu liberatorów najlepszą metodą walki w rzeczonej sprawie miał być tzw. interwencjonizm militarny. Zakładał on przeciwstawienie się systemowi przy użyciu siły. Liberatorzy wyszli z założenia, iż w realiach współczesnego państwa, dysponującego zbiurokratyzowanym systemem administracji i prawa, walka bez użycia siły jest mitem, natomiast biblijne wybaczenie wrogom niewskazane. Tak więc liberatorzy utworzyli rodzaj partyzantki miejskiej, która postanowiła osiągnąć radykalne zmiany poprzez akcje militarne. Celem wspomnianych akcji było wywołanie strachu w społeczeństwie oraz u osób bezpośrednio zamieszanych w wyzysk zwierząt. Ekstremiści ci stoją bowiem na stanowisku, iż strach był zawsze motorem wszelkich zmian oraz czynnikiem hamującym nieracjonalne myślenie. To pod wpływem strachu człowiek może odstąpić od korzyści, które daje eksploatacja świata zwierząt. Zakładają przy tym, że poszczególne jednostki oraz całe dzisiejsze społeczeństwo, bojąc się prawa i ewentualnych represji, będzie w stanie zaakceptować prawa nawet niezwykle kontrowersyjne.

---

[6] Zob. np. J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2000, s. 131.

Ostatnia ze wspomnianych kwestii kieruje naszą uwagę na stan polskich regulacji prawnych dotyczących ochrony zwierząt.

1.2. Polskie regulacje prawne dotyczące ochrony zwierząt

W Polsce istnieje wiele dokumentów prawnych, tak rangi międzynarodowej jak i krajowej, w których zwraca się uwagę na kwestie ochrony zwierząt. Przywołajmy w tym miejscu tylko te naszym zdaniem najważniejsze.

Na forum międzynarodowym Karta Praw Zwierząt, wydana przez UNESCO, była jednym z podstawowych aktów prawnych chroniących zwierzęta. Kolejnym krokiem w tej materii było powołanie do życia w roku 1956, także przez UNESCO, Międzynarodowego Komitetu do spraw Zwierząt Laboratoryjnych (ICLA). Następnym międzynarodowym ważnym aktem prawnym stała się uznawana w naszym kraju, a ogłoszona przez UNESCO w Paryżu w 1978 r. Światowa Deklaracja Praw Zwierząt. W artykule 14 punkt b) Deklaracji czytamy wyraźnie, że "prawa zwierząt powinny być rozpowszechniane na równi z prawami człowieka".

W 1990 roku Polska dokonała ratyfikacji kolejnej umowy międzynarodowej, tj. Konwencji o Międzynarodowym Handlu Dzikimi Zwierzętami i Roślinami Gatunków Zagrożonych Wyginięciem (tzw. Konwencja Waszyngtońska – CITES). Konwencja ta ustanawia liczne ograniczenia w handlu zwierzętami uznanymi za zagrożone wyginięciem. W przypadku Polski wymienione kwestie regulują postanowienia ustawy z dnia 16 października 1991 r. *o ochronie przyrody*[7] wraz z późniejszymi nowelizacjami, poczynionymi w ustawie z dnia 7 grudnia 2000[8]. Zgodnie z artykułem 27 pkt d) ustawy *o ochronie przyrody* zabronione jest przywożenie do Polski zwierząt wymienionych w załączniku do Konwencji Waszyngtońskiej, bez specjalnych zezwoleń wydanych przez kraj pochodzenia zwierzęcia oraz przez polskie Ministerstwo Środowiska.

---

[7] Dz. U. Nr 114, poz. 492, z 1992 r. Nr 54, poz. 254, z 1994 r. Nr 89, poz. 415, z 1995 r. Nr 147, poz. 713, z 1996 r. Nr 91, poz. 409, z 1997 r. Nr 14, poz. 72, Nr 43, poz. 272, Nr 54, poz. 349 i Nr 133, poz. 885 oraz z 1998 r. Nr 106, poz. 668.

[8] Dz. U. z 2001 r. Nr 3, poz. 21.

W Polsce pierwszym aktem regulującym kwestie naszego stosunku do zwierząt było rozporządzenie Prezydenta RP z 1928 roku. Niestety, w obecnych warunkach jest ono już niewystarczające i nieskuteczne. Stąd też podstawowym krajowym aktem prawnym dotyczącym kwestii ochrony zwierząt w Polsce stała się ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 r. *o ochronie zwierząt*[9] wraz z późniejszymi nowelami dokonanymi w ustawie z dnia 21 stycznia 2000 r., a dotyczącymi zmian niektórych ustaw związanych z funkcjonowaniem administracji publicznej[10]. W myśl artykułu 1 pkt 1 ustawy *o ochronie zwierząt* "zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę". Z tego względu normami wykonawczymi do ustawy stały się odpowiednie rozporządzenia ministerialne. Dla przykładu należy wymienić tu: rozporządzenie Ministra Transportu i Gospodarki Morskiej z dnia 30 czerwca 1998 r. *w sprawie szczegółowych zasad i warunków transportu zwierząt*[11]; rozporządzenie Ministra Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej z dnia 26 kwietnia 1999 r. *dotyczące kwestii dopuszczalnych metod uśmiercania zwierząt*[12] czy wreszcie rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 21 kwietnia 1999 r. *w sprawie Krajowej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach oraz lokalnych komisji etycznych do spraw doświadczeń na zwierzętach*[13]. W myśl paragrafu 21 ostatniego rozporządzenia do zadań lokalnej komisji etycznej należy:

"1) wydawanie opinii o dopuszczalności przeprowadzania doświadczeń lub testów na zwierzętach oraz określanie warunków i procedur przeprowadzania tych doświadczeń i testów, w tym także wydawanie opinii o możliwości uzyskania celów naukowych lub diagnostycznych bez konieczności przeprowadzania doświadczeń lub testów na zwierzętach, przy pomocy metod alternatywnych,

2) wyrażanie zgody na przeprowadzanie doświadczeń i prac badawczych powodujących ból lub inne cierpienia zwierząt,

3) wydawanie opinii o warunkach bytowych w hodowlach zwierząt laboratoryjnych i zwierzętarniach".

---

[9] Dz. U. Nr 111, poz. 724 oraz z 1998 r. Nr 106, poz. 668 i Nr 113, poz. 715.
[10] Dz. U. Nr 12, poz. 136.
[11] Dz. U. Nr 86, poz. 552.
[12] Dz. U. Nr 47, poz. 469.
[13] Dz. U. Nr 38, poz. 361.

Wspomniane rozporządzenie ma duże znaczenie dla środowisk akademickich. Zgodnie bowiem z tymi wytycznymi wszystkie jednostki badawczo-naukowe, dydaktyczne, w tym również pracownie testujące np. leki, preparaty chemiczne itp., muszą spełniać warunki ustawowe, aby uzyskać certyfikat komisji etycznej. W świetle prawa bez takiego certyfikatu nie można kontynuować dotychczasowej działalności placówki[14].

Rekapitulując dotychczasowe wywody należy stwierdzić, iż kwestia ochrony zwierząt obecna jest w znacznej liczbie aktów prawnych. Jednakże można w pełni zgodzić się z opinią Sierpińskiego, że "to, w jaki sposób zwierzęta lub inne pozaludzkie istoty są traktowane przez panujące w ludzkich społecznościach prawo, nie zależy w jednoznaczny sposób od organizacji tychże społeczności, ani też od tego, czy prawo w pełni respektuje wolność i własność ich ludzkich członków. Czynnikiem decydującym jest tu to, czy system prawny traktuje je jako podmioty – uznaje, że istoty te mają jakieś prawa (identyczne z ludźmi bądź inne), czy też jako przedmioty. (...) Moim zdaniem – pisze dalej Sierpiński – to, w jaki sposób system prawny danej społeczności ludzkiej będzie traktował zwierzęta, zależy od tego, jak zazwyczaj traktują je członkowie tej społeczności. Jeżeli większość ludzi w społeczności wolnościowej będzie traktować zwierzęta jak przedmioty, to wykształci się w niej zwyczajowe prawo traktujące zwierzęta jak przedmioty – ponieważ mało kto będzie protestować przed sądem czy na ulicy w ich obronie, a i sędziowie będą się generalnie wywodzić spośród tych, którzy nie uznają praw zwierząt"[15].

2. Ochrona zwierząt w kontekście etyki środowiskowej

Cytowane wcześniej stwierdzenia odnoszące się do umiejscowienia zwierząt w systemie prawnym zwracają uwagę na potrzebę wskazania podstaw etycznych, na jakich powinna się opierać relacja

[14] Por. R. Węgrzynowicz, *Ochrona zwierząt...*

[15] Por. J. Sierpiński, *Libertarianizm a zwierzęta,* "Gazeta An Arché" 1998 nr 51, [http://republika.pl/galin/libertarianizm.htm]; zob. także J. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 147-168; D. Jamieson, *Egoizm i prawa zwierząt*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 169-175.

pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. To, jaki system etyki, a ściślej etyki ekologicznej (środowiskowej, ekoetyki), zagości w mentalności danego społeczeństwa, ukształtuje z jednej strony status aksjologiczny zwierzęcia, a z drugiej określi także moralne zobowiązania człowieka wobec świata zwierząt. Zacznijmy nasze rozważania od swoistej bazy wyjściowej – ukazania przykładowych idei przewodnich we współczesnych orientacjach i kierunkach etyki środowiskowej

2.1. Kierunki etyki środowiskowej

W obszarze etyki ekologicznej wyróżnić można obecnie kilka kierunków i szkół. Bazując na przemyśleniach innych autorów (np. T. Ślipko, Z. Piątek), zwróćmy uwagę, że dominują w niej trzy wielkie orientacje, w ramach których mają miejsce dalsze szczegółowe podziały. Dokonajmy zatem wstępnej klasyfikacji tych orientacji i pokażmy, jakie przykładowe koncepcje one reprezentują:

1. Orientacja ekskluzjonistyczna (antropocentryzm, homocentryzm).

a) etyka dominacji człowieka nad przyrodą,[16]

b) J. Passmore'a[17] etyka ochrony środowiska.

2. Orientacja inkluzjonistyczna (biocentryzm, ekocentryzm).

a) etyki biocentryczne:

– A. Nessa ekologia głęboka,

– J. Lovelocka[18] i E. Goldsmitha etyka biosfery (etyka "Gaja"),

– P.W. Taylora indywidualistyczna etyka środowiskowa[19].

b) etyki "kultu życia":

– A. Schweitzera etyka czci życia,

---

[16] Zob. np. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska – problem teologiczno-moralny*, Katowice: Ksiegarnia św. Jacka 1987, s. 177 nn.

[17] Zob. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions,* New York: Charles Scribner's Sons 1974; zob. także np. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa...*, s. 134-156.

[18] Zob. J. Lovelock, *Gaja. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press 1995.

[19] Zob. P. W. Taylor, *Respects for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, New Jersey, Princeton: Princeton University Press 1986; zob. także np. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa...*, s. 75-105.

– H. Skolimowskiego[20] i K. Waloszczyka[21] ekoetyka (ekofilozofia),
– Z. Piątek[22] i M. Bonenberga[23] etyka czci dla życia.

c) etyki holistyczne:
– A. Leopolda[24] i J. B. Callicotta[25] etyka wspólnot,
– W. Tyburskiego[26] holizm etyczny.

d) etyki ochrony zwierząt:
– P. Singera[27] i T. Regana[28] etyka ochrony zwierząt.

3. Orientacja chrześcijańska.
a) etyka prymatu człowieka-włodarza.

2.1.1. Orientacja ekskluzjonistyczna

W myśl orientacji ekskluzjonistycznej, podkreślającej antropocentryzm, człowiekowi przysługuje władcza wolność nad światem przyrody. Jednostka ludzka, mimo iż żyje w środowisku przyrodniczym, nie jest częścią przyrody, jest ponad nią. Jak zauważa Ślipko "przyroda stanowi jedynie bierne tworzywo dla twórczej jego inwencji". Jej składniki zarówno ożywione (rośliny i zwierzęta), jak

[20] Zob. np. H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław: "Astrum" 1991.

[21] Zob. K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa: PIW 1997.

[22] Zob. np. Z. Piątek, *Etyka życia*, w: *Etyka. Zarys* , red. J. Pawlica, Kraków: UJ 1992, s. 109-119.

[23] Zob. M. Bonenberg*, Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków: UJ 1992.

[24] Zob. A. Leopold, *A Sand County Almanac*, New York: Ballantine Books 1990.

[25] Zob. B. J. Callicott, *In Defense of the Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press 1989; tenże, *Search for an Environmental Ethics*, w: *Matters of Life and Death*, ed. T. Regan, New York: Random House 1980.

[26] Zob. W. Tyburski, *Etyka i Ekologia*, Toruń: Polski Klub Ekologiczny 1995.

[27] Zob. P. Singer, *Animal Liberation*, "The New York Review of Books", section 20, April 1973; tenże, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1979; tenże, *All Animals are Equal*, w: *Applied Ethics,* ed. tenże, New York: Oxford University Press 1986; tenże, *Zwierzeta i ludzie jako istoty równe sobie*, "Etyka", 1980, nr 18, s. 49-62; tenże, *Animals and the Value of Life*, w: *Matters of Life and Death*, ed. T. Regan, New York: Random House 1980.

[28] Zob. T. Regan, *Prawa i krzywda zwierząt*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 87-118.

i nieożywione traktowane są przedmiotowo i jako takie mają wartość czysto instrumentalną. Waloszczyk dodaje przy tym, że dla antropocentrystów "natura jest magazynem surowców, a jej wartość mierzy się użytecznością dla ludzkich celów. Człowiek nie ma zobowiązań moralnych wobec bytów pozaludzkich"[29]. Tego typu horyzont poznawczy sprawia, iż (przy współudziale nauki, techniki i kultury) celem człowieka jest przekształcanie przyrody w sztuczne twory środowiskowe wbudowane następnie w racjonalną organizację ludzkiego społeczeństwa. Ta ostatnia zmierza do stworzenia jednej ogólnoludzkiej *"megapolis"* bądź *"technopolis"*. Stąd też w ekskluzjonizmie, którego wyrazem jest np. etyka dominacji człowieka nad przyrodą, działania przekształcające przyrodę są dopuszczalne moralnie. Jedynie co można powiedzieć na ten temat, to tylko wyrazić życzenie, aby – zgodnie ze zdaniem Ślipki – "procesy te dokonywały się w duchu odpowiedzialności. Moralny zaś sens tej odpowiedzialności określają dwie zasady. Pierwsza głosi autonomię człowieka obdarzonego wolnością w kierowaniu światem na skutek desakralizacji przyrody, druga natomiast akcentuje prymat pragmatycznych reguł w postępowaniu człowieka bez światopoglądowych implikacji w pojmowaniu sensu życia. Człowiek jest zatem twórcą świata i samego siebie. Idzie tylko o to, aby to czynił zgodnie z rozumem"[30].

Podsumowując, w kwestii ochrony zwierząt orientacja ta nie poczuwa się do otoczenia świata zwierząt jakąś konkretną formą opieki czy ochrony. Nie przysługują im żadne prawa[31]. Dla skrajnych ekskluzjonistów zwierzęta nie są stroną w dyskusji na temat kierunków przemian cywilizacyjnych.

2.1.2. Orientacja inkluzjonistyczna

Według orientacji inkluzjonistycznej podkreślany jest biocentryzm. Przyroda obdarzona jest rodzajem witalnej mocy. Człowiek wraz z innymi jestestwami stanowi homogeniczną część świata

[29] K. Waloszczyk, *Planeta...*, s. 285.

[30] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 90.

[31] Zob. uwagi w: J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 13.

przyrody. Fakt ten oraz wynikające z niego implikacje różnie są rozumiane przez poszczególnych autorów. Dla np. Alberta Schweitzera i głoszonej przez niego etyki "kultu życia", afirmacja życia opiera się na podstawowej przesłance, którą można wyrazić w twierdzeniu: "Jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć"[32]. Intuicyjna akceptacja tego założenia decyduje o osobowej wartości człowieka oraz o postawie szacunku względem wszelkiego życia. Jak zauważa Ślipko, dla Schweitzera "tylko nieuchronna konieczność zaspokajania podstawowych potrzeb usprawiedliwia człowieka, kiedy zmuszony tą koniecznością, pozbawia życia inne istoty". Poza tym norma "nie zabijaj" nie zna ograniczeń. Wszystko, co żyje, zasługuje na to, aby je chronić i zachowywać w optymalnym stanie[33]. Z kolei w ekofilozofii Skolimowskiego i Waloszczyka autorzy ci starają się dociec np. miejsca, jakie zajmuje człowiek w świecie przyrody. W anonsowanym ujęciu człowiek posiada status "bytu uwrażliwiającego się"[34]. To jednostka, w której ukryta jest "iskra boska" (Waloszczyk)[35], to "wrażliwość" (Skolimowski) ogarniająca wszelkie aspekty ludzkiej działalności. W takiej perspektywie człowiek jest częścią natury, tworem kosmicznego procesu ewolucji. Wyłania się z natury, nadaje sens ewolucji kosmosu, wyznacza sobie i przyrodzie nowe kierunki rozwoju, ale nigdy nie traci z nią ścisłej łączności. Wszystko – cały świat przyrody i człowiek – jest czymś Jednym[36]. Na tej podstawie istotom pozaludzkim i całej przyrodzie przysługuje wewnętrzna wartość, a co za tym idzie, niezbywalne prawo do życia, ochrony, rozwoju itp.[37].

W podobnym tonie wypowiadają się Zdzisława Piątek czy Włodzimierz Tyburski. Dla Z. Piątek wszystkie istoty żywe (ludzkie i pozaludzkie) posiadają podwójną wartość: wewnętrzną oraz zewnętrzną. Poprzez niezmienną wartość wewnętrzną są zdolne do oddziaływania na inne istoty żywe. Z kolei wartość zewnętrzna po-

[32] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 40-41.
[33] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża...*, s. 91.
[34] H. Skolimowski, *Medytacje...*, s. 26-27.
[35] K. Waloszczyk, *Planeta...*, s. 287.
[36] Por. tamże, s. 263.
[37] Por. H. Skolimowski, *Medytacje...*, s. 91-104; por. także tenże, *Nowa era – nowe dreszcze poznawcze – nowa koncepcja człowieka,* w: *Oblicza nowej duchowości*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1995, s. 29-31.

woduje, iż potrafią reagować na zmiany, jakie zachodzą w ich środowisku – wartościują otoczenie w sposób właściwy dla ich natury. Z tych względów, w ujęciu Z. Piątek, nie mogą być traktowane jako byty instrumentalne[38].

Rekapitulując, należy stwierdzić, iż w kwestii ochrony zwierząt generalnie inkluzjonisci opowiadają się za postulatem ochrony, opieki, przyznania praw zwierzętom, wyzwolenia[39] ich a nawet potraktowania ich niemal jako równorzędnych partnerów człowieka. W moim przekonaniu jednak, postulaty te bywają zabarwione subiektywizmem, rodzajem prywatnej mistyki, niekiedy brak im głębszego umotywowania, itp. Opinia Joela Feinberga w tej kwestii jest o wiele bardziej radykalna. Autor ten pisze tak: "nadmierne względy dla zwierząt wcale nie są wytworem przesadnego wyrafinowania intelektualnego współczesności, lecz stanowią istotny element umysłowości prymitywnej. Te same nawyki myślowe, które skłaniały naszych prehistorycznych przodków (...), aby przypisywać człekopodobny umysł drzewom, wiatrom czy górom, kazały im traktować zwierzęta jako człekopodobne istoty w przedziwnych przebraniach – istoty zresztą zdolne do prowadzenia uczciwych interesów, a także do nienawiści, mściwości czy knowań"[40].

2.1.3. Chrześcijańska etyka ekologiczna

W orientacji tej etyka środowiskowa oparta została nie na fundamencie bezwzględnej dominacji człowieka, lecz na przesłance limitowanego prymatu człowieka nad przyrodą. Skalę prymatu wyznacza moralny status człowieka. Sam człowiek natomiast jawi się nie jako pan, władca przyrody, lecz jako jej włodarz – zatroskany o jej dobro, obrońca i gospodarz. Jest to rodzaj antropocentryzmu, jednakże nie skrajnego, a powiedzmy – umiarkowanego.

Jeżeli mówimy o antropocentryzmie, to należy w tym miejscu wskazać na istotny sens tego pojęcia. Tym bardziej, iż propagowana

---

[38] Por. Z. Piątek, *Przyroda i wartości*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz i in., Kraków-Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1993, s. 166-175.

[39] Zob. J. Hołówka, *Granice wyzwolenia zwierząt*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 135-145.

[40] J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 18.

jest niekiedy opinia, jakoby religia jako taka, a religia chrześcijańska w szczególności, była odpowiedzialna za obecny kryzys ekologiczny. Ona także, zdaniem np. Petera Singera (autora książki *Animal Liberation – Wyzwolenie zwierząt*)[41] utrwala stereotyp myślenia o zwierzętach jako o rzeczach[42]. Faktem jest, jak zauważa Ślipko, że "w obrębie naszego euro-amerykańskiego kręgu cywilizacyjnego wykształcił się pewien społeczny paradygmat myślenia i postępowania, w którym stosunek człowieka do przyrody odpowiada postawie dominacji człowieka nad przyrodą. Taka wizja świata usposabia człowieka do tego, by czuł się «panem i władcą» przyrody i odpowiednio do tego ją traktował. Rzecz wszakże w tym, że nie w chrześcijańskich źródłach Objawienia trzeba się dopatrywać ideowych inspiracji takiego nastawienia. Znajdują się one poza chrześcijaństwem"[43]. Dokładniej, w naturalistycznej koncepcji indywidualizmu i liberalizmu, jaki został uformowany w okresie Odrodzenia i Reformacji w obszarze filozofii (J. J. Rousseau) i ekonomii (Adam Smith). Nowa ideologia szybko zdominowała umysłowość europejską w XVIII wieku. Nadała kształt materialistycznej wizji świata, gdzie normatywnymi dewizami działalności człowieka stały się:

a. wolność rozwijania wrodzonych popędów człowieka,
b. prawo do nieskrępowanej realizacji indywidualnych dążeń i marzeń.

Pod wpływem powyższych ideologicznych inspiracji (materialistycznie zorientowanego indywidualizmu i liberalnej ekonomii) wykształcił się społecznie utrwalony model myślenia, który sprzyjał postawie eksploatacji i dominacji człowieka nad przyrodą. Zdaniem Ślipki sprawił on, iż "kręgi społeczne uległy zwodniczym urokom mitu *homo oeconomicus* i wyniosły go na piedestał nie tyle filozoficznego «antropocentryzmu», ile raczej «antropolatryzmu», a jeśli już «antropocentryzmu», to z wyraźnym określeniem «antropocentryzmu materialistycznego», chrześcijaństwu obcego, przyrodzie zaś

[41] P. Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals,* London 1977.

[42] Por. K. Wychowałek, *Wyzwolenie zwierząt. Wywiad z prof. Peterem Singerem*, "Psubraty" z 25 czerwca 2000, [http://ikar.t17.ds.pwr.wroc.pl/~pga/psubraty/10/singer-p.html].

[43] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża...*, s. 103-104.

nieprzyjaznego. Co gorsza, idee te po dziś dzień wywierają silny wpływ, stwarzając atmosferę duchową, w której nawet proekologicznie myślące ośrodki w obrębie tego naukowo-technicznie zbudowanego świata szukają środków zaradczych na zapobieżenie wyzwolonym przez ten świat ekologicznym zagrożeniom"[44].

Kim zatem jest człowiek, jaki jest jego status, jak go postrzega chrześcijańska etyka ekologiczna? Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, należy wcześniej dokonać rozgraniczenia pomiędzy naturalistyczną a chrześcijańską koncepcją człowieka.

Naturalistyczną koncepcję człowieka przyjmują orientacje inkluzjonistyczne (biocentryczne). Jak wiemy, przypisują one tak człowiekowi, jak i zwierzętom czy całej przyrodzie posiadanie "wewnętrznej wartości". Wartość ta sprawia, iż świat przyrody posadowiony jest na wspólnym z człowiekiem statusie egzystencjalnym, a tym samym nabywa prawa do ochrony, szacunku itp. Istniejące analogie pomiędzy światem człowieka a światem zwierząt w postaci doznań uczuciowych, celowości zachowań, wrażliwości, psychizmu, zmysłowości, odczuwania cierpienia itp. dodatkowo wzmacniają postulat ochrony czy budowania pomostu dla "ziemskiej wspólnoty" pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem. Jednakże pozycja człowieka w takim świecie jest mimo wszystko wyjątkowa. Zdaniem Z. Piątek wyjątkowość człowieka tłumaczy fakt, iż :

a. jedynie człowiek wie, że jest podmiotem życia,
b. tylko człowiek rozróżnia, na czym polega lepsze i gorsze życie,
c. jedynie człowiek odczuwa własną tożsamość,
d. także tylko człowiek jawi się jako autonomiczny, rozumny podmiot zdolny do świadomego i celowego działania[45].

Rekapitulując, w naturalistycznej koncepcji człowiek postrzegany jest jako byt wyjątkowy, ale w swoim statusie ontycznym *stricte* biologiczny.

Z punktu widzenia problemów, jakimi zajmujemy się w tym opracowaniu, chrześcijańska koncepcja człowieka, akceptując w pełni biologiczny wymiar jednostki ludzkiej, kładzie nacisk na jego

[44] Tamże, s. 105.
[45] Por. Z. Piątek, *Etyka życia*, s. 113.

osobowy charakter. Człowiek jest osobą i z tego faktu wynika duchowe wyposażenie ludzkiej natury. W takim ujęciu człowiek nie jest li tylko bytem materialno-zmysłowym, ale także bytem obiektywnego ładu moralnego. Wymiar biologiczno-osobowo-moralny człowieka sprawia, iż jednostka ludzka poprzez swoją cielesność wchodzi w interakcje ze światem przyrody. Więcej, aby żyć i przetrwać, człowiek musi korzystać z bogactwa świata przyrody (w tym także ze świata zwierzęcego). Nie oznacza to jednak wcale, że człowiek traktuje przyrodę w sposób instrumentalny. Osobowo-moralny składnik statusu człowieka nakazuje mu wbudowywać przyrodę w swoją moralną strukturę. W tym momencie przyroda przestaje być tylko przyrodą. Staje się częścią ludzkiego dobra moralnego, a przez to zdobywa nową godność. Między człowiekiem a przyrodą tworzy się więź, w której nie kto inny, ale jednostka ludzka bierze na siebie całą odpowiedzialność za świat przyrody. Fakt moralnej odpowiedzialności generuje jednakże – z jednej strony – moralne obowiązki człowieka wobec przyrody i świata zwierzęcego, ale – z drugiej strony – legitymizuje niejako pozycje prymatu, dominacji człowieka wobec świata pozaludzkiego. Podkreślmy jeszcze raz, osoba ludzka nie jest panem przyrody czy zwierzęcia, lecz ich rozumnym włodarzem.

Zakres wspomnianych ludzkich powinności moralnych wobec zwierząt może być określony po analizie statusu aksjologicznego przysługującego zwierzęciu. Jedno jest pewne – im wyższy status aksjologiczny zwierząt tym większa odpowiedzialność i większa powinność człowieka względem nich.

2.2. Status aksjologiczny zwierzęcia

Jak zauważa Bernard Rollin, "w przypadkach, kiedy faktycznie zajmujemy się statusem jednostki nie będącej człowiekiem, zachowanie nasze zawiera osobliwą mieszaninę właściwej analizy etycznej i naszej własnościowej dominacji nad innymi stworzeniami"[46]. Być może z tego względu odkrywając status aksjologiczny świata pozaludzkiego natrafiamy (np. w mechanicystycznej teorii zwierzę-

[46] B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności,* "Etyka" 1980 nr 18, s. 178.

cia, teorii tropizmów J. Loeba, behawioryzmie itp.) na karykaturalny obraz zwierzęcia. Bywa ono postrzegane jako źródło pożywienia, tania naturalna siła robocza etc. Dla wspomnianych orientacji zwierzę to rzecz. W swojej konstrukcji to skomplikowana maszyna biologiczna dysponująca zespołem odruchów warunkowych, tropizmów, refleksów itp. Niestety maszyna ta, choć wielokrotnie bardzo wyrafinowana, pozbawiona jest zdolności twórczego myślenia, nie tworzy także kultury, a tym samym nie posiada poczucia własnej tożsamości. Pomimo tych zastrzeżeń wydaje się, iż taki obraz zwierzęcia jest uproszczony i nieprawdziwy. Zwierzę nie jest rzeczą. Jak zauważa Stanisław Zięba, spojrzenie na zwierzę w świetle faktów biologicznych ujawnia następujące kwestie[47]:

a. neomechanistyczne (bazujące na determinizmie genetycznym czy fizyko-chemicznym) ujęcie zwierzęcia jako zespołu odruchów, tropizmów itp. jest błędne,
b. zwierzę posiada swój własny świat, swoje miejsce, własny sposób widzenia otoczenia i własne środowisko, którego potrafi bronić,
c. zwierzę dysponuje swoistym sposobem porozumiewania się i własnymi zwyczajami,
d. zwierzę zdolne jest do zdobywania informacji o otaczającym go świecie i reagowania na nią,
e. działania zwierząt nie determinuje tylko ich struktura biologiczna; potrafią zdobywać doświadczenie i uczyć się,
f. zwierzęta posiadają rodzaj psychizmu, dysponują szeroką gamą uczuć, np. strachu, radości, rywalizacji, pojednania po konfliktach itp.,
g. świat zwierząt posiada nadto własną rozbudowaną logikę działania i w oparciu o tę logikę rozwiązuje swoje problemy.

Jednakże jak pisaliśmy wcześniej, a co zauważa Ślipko, "pozostaje faktem, że przy całej niezaprzeczalnej «zmyślności» zwierząt są one jednak w swych zachowaniach zdeterminowane (...) do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie działań

[47] Por. S. Zięba, *Człowiek a świat zwierząt (cz. I)*, "Przegląd Hodowlany" 1993 nr 2, s. 29; zob. także tenże, *Człowiek a świat zwierząt (cz. II)*, "Przegląd Hodowlany" 1993 nr 3, s. 22-24.

właściwych odnośnym gatunkom zwierząt. Z tego też powodu zwierzęta nie wykazują ani wewnętrznego, ani zewnętrznego postępu dokonanego mocą swych własnych aktów poznawczo-dążeniowych. Zwierzęta nie rozwijają więc własnym wysiłkiem swego życia psychicznego, nie dochodzą do zauważalnego stopnia jakiejś duchowej samoświadomości, nie uzewnętrzniają też twórczych procesów swego psychizmu w budowie odrębnej, zwierzęcej kultury. (...) Zwierzęta tkwią we właściwych im standardowych schematach zachowań z tego powodu, że mechanizm ich aktów poznawczych i dążeniowych jest ograniczony ramami poznania wyłącznie zmysłowego, nie wykraczającego poza konkretne cechy poznawanego przedmiotu. (...) Toteż zwierzęta – zdaniem cytowanego autora – zdane na wyłącznie własne poznanie są zdolne wytworzyć jedynie konieczności owe i jednokierunkowo zdeterminowane procesy dążeniowe, składające się na osobną kategorię reakcji instynktownych. (...). Jeżeli niekiedy wykazują w swoich zachowaniach pewne analogie do myślowych operacji intelektualnych, to zachodzące podobieństwa są natury czysto zewnętrznej (...). Przyrodnicza determinacja całokształtu życiowych procesów świata zwierząt powoduje więc, że nie ma w nich miejsca ani na świadomość samych siebie, ani na umysłową deliberację i wolny wybór określonych celów i środków działania, ani na świadomość dobra i zła moralnego, ani na poczucie moralnej odpowiedzialności. W konkluzji trzeba zatem przyjąć – twierdzi Ślipko – że świat zwierzęcy – mimo bogactwa i złożoności jego witalnych zasobów, które tworzą jego «wartość wewnętrzną» – należy do kategorii bytów przyrodniczych i stanowi integralną część środowiska naturalnego w jego obszarze poddanym materialnym ograniczeniom i determinacjom"[48].

2.3. Relacja człowiek – zwierzę. Moralne zobowiązania człowieka wobec zwierząt

Zwierzę z racji przytoczonych wyżej nie jest podmiotem moralności[49]. Zwierzęta nie są osobami, choć także nie są zwykłymi rzeczami[50]. Nie oznacza to jednak, iż pozostają istotami postawionymi

[48] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża...*, s. 131-132.
[49] Zob. J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 15 nn.
[50] Por. tamże, s. 17-18.

poza nawias moralności – są przedmiotami moralnymi[51]. Źródło moralnego imperatywu regulującego stosunek człowieka do zwierzęcia tkwi nie w zwierzęciu, lecz w człowieku. Na nim jako podmiocie moralnym i fundamencie ładu moralnego spoczywa odpowiedzialność za tę kwestię. Wyłania się jedynie problem rodzaju kryterium, na którym powinna być budowana właściwa relacja człowieka do zwierzęcia. Potrzebujemy przy tym jak najbardziej obiektywnego i niewzruszalnego kryterium – takiego, które nie będzie narażone na koniunkturalne wahania ze strony różnych grup nacisku, tak antropocentrystów, jak i biocentrystów.

Zdaniem S. Zięby obiektywnym kryterium określającym nasz stosunek do zwierząt powinno być niezbywalne prawo zwierzęcia do istnienia, do życia[52]. Wynika ono z faktu, iż zwierzę jest istotą żywą. Jest w posiadaniu życia jako stanu egzystencji. Stan życia – tak dla człowieka, jak i wszystkich istot pozaludzkich – jest najwyższym walorem w całej hierarchii wartości. Nic nie jest bardziej cennego od tego, że ma się życie. Stąd też zdaniem Zięby, "człowiek świadomy wartości życia, zarówno swojego jak i życia zwierzęcia, ma obowiązek bronić tej wartości. Wartość życia nie jest ideą. Utożsamia się ona z przedmiotem, a jej powinność – z faktycznym istnieniem. (...) Opowiadając się za realnością życia, za jego wartością, tym samym decydujemy się na charakter powinnościowy tej wartości. Zawiera się on w prawie do istnienia"[53]. Nie oznacza to jednak, iż życie człowieka i życie zwierzęcia jest tej samej wartości. Christine Hoff stoi na stanowisku, iż "życie człowiecze jest generalnie bardziej wartościowe od życia zwierzęcego, prawo zaś człowieka do życia przewyższa zazwyczaj prawo do życia zwierzęcia"[54].

Według Joela Feniberga, zwierzętom jak – i wszystkim istotom zdolnym do odczuwania cierpienia – przysługuje także fundamentalne prawo do tego, aby nie traktowano ich okrutnie[55]. Cytowany autor argumentuje to w sposób następujący: "potępiamy i starannie

---

[51] Zob. np. B. Rollin, *Zwierzęta...*, s. 195.

[52] Zob. także J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 29 nn.

[53] S. Zięba, *Człowiek... (cz. I)*, s. 29.

[54] Ch. Hoff, *Kilka refleksji moralnych o eksperymentowaniu na zwierzętach*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 67.

[55] Por. J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 24 nn; por. także V. Haksar, *Podstawy...*, s. 233.

unikamy zadawania niepotrzebnego bólu i cierpienia wszystkim istotom ludzkim, bo sądzimy po prostu, że ból i cierpienie są wewnętrznym złem. Znaczy to, że uznajemy ból i cierpienie za zło tylko dlatego, że jest to ból i cierpienie. Przynajmniej w przypadku ludzi nie domagamy się żadnej innej racji okazującej, iż dany stan rzeczy jest zły, a zatem należy go unikać lub zmienić, jeśli (...) przysparza on (...) cierpienia"[56]. Innymi słowy – w rozumieniu Toma Regana – okrutne traktowanie zwierząt jest złem samym w sobie, niezależnie od tego, czy to może mieć wpływ na ludzi, czy też nie (istnieje niebezpieczeństwo, iż ludzie dręczący zwierzęta mogą nabywać nawyków, które z czasem skłonią ich do podobnego traktowania innych ludzi)[57].

Podobne do poprzedniego jest prawo zwierząt, aby nie być krzywdzonym[58]. Zdaniem Regana, prawo takie przysługuje wszystkim istotom, które posiadają coś, co etycy nazywają "przyrodzoną wartością". Według cytowanego autora, zabrania ono traktowania takich istot jako wyłącznie środka prowadzącego do przyjemności, zysku czy ciekawości – to rodzaj braku szacunku; im się należy szacunek. W przypadku ludzi i zwierząt przyrodzoną wartością, na której opiera się prawo do tego, aby nie być krzywdzonym, jest życie. Jedni i drudzy są podmiotami życia (pomimo pewnych nieścisłości w rozumieniu tego terminu)[59]. Jednym i drugim przysługuje szczególny rodzaj wartości i wynikające z tego faktu prawo, aby nie być traktowanym w sposób oznaczający brak poszanowania tejże wartości. Trzeba jednak stwierdzić, iż wspomniane prawo nie jest prawem bezwzględnym. Tom Regan tak to wyjaśnia: "(...) chociaż prawo jednostki, by nie być krzywdzoną, zawsze musi być nadrzędne nad interesami grupy, nie jest bynajmniej wykluczone, że czasami prawo to musi ustąpić. Nie jest wykluczone, że prawo zwierząt musi czasem ustąpić wobec prawa człowieka. Popełnilibyśmy błąd

[56] J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 24.

[57] Por. T. Regan, *Prawa...*, s. 94-96.

[58] Por. tamże, s. 108-111.

[59] Por. uwagi Williama Aikena na temat nieścisłości Reganowego rozumienia terminu "podmiot życia": W. Aiken, *Zwierzęta i prawa: w odpowiedzi Reganowi*, "Etyka" 1980, s. 119-123; zob. także S. Sencerz, *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie: odpowiedź Reganowi,* "Etyka" 1980 nr 18, s. 125-133.

uznając to za niemożliwe. (...) Sytuacja zatem przedstawia się następująco. Przyznajemy, że możliwe jest, iż można by usprawiedliwić krzywdzenie zwierząt; lecz jednocześnie z naciskiem stwierdzamy, że ci, którzy uczestniczą w praktykach krzywdzących zwierzęta, często nie wykazują, że krzywda czyniona zwierzętom jest rzeczywiście usprawiedliwiona"[60]. Przyznając rację Reganowi zwróćmy uwagę na niebezpieczeństwo popadnięcia w drugą skrajność. Zdaniem Jeana Bernarda już obecnie "(...) powstała niebezpieczna sytuacja. W niektórych państwach toczono dyskusję, a nawet wprowadzono postępowania prawne, ograniczające, a czasem prawnie zakazujące doświadczeń na zwierzętach; takie przepisy wynikają z zimnych bardzo niebezpiecznych namiętności [w których jak twierdzi Bernard, miłość zwierząt jest widocznie silniejsza od miłości ludzi – przypis JŁ]. Prawdą jest (...), że w pewnych przypadkach doświadczenia na zwierzętach mogą być zastąpione innymi metodami, w wielu jednak innych są one niezbędne. Ograniczenie lub zakaz eksperymentowania na zwierzętach mogą opóźniać, mogą nawet zupełnie zahamować spodziewany postęp; ciężka byłaby odpowiedzialność przeciwników tych metod, gdyby ich działalność przeszkodziła w dalszym poznawaniu odmiany raka, danej formy miopatii, a w następstwie – stała się przyczyną śmierci lub kalectwa dziecka, które można było uratować"[61] .

Swoistym dopowiedzeniem wcześniejszych wywodów są ustalenia, jakie wynikają ze Światowej Deklaracji Praw Zwierząt. Oto istotne treści tego dokumentu:[62]

1. wszystkie zwierzęta rodzą się równe wobec życia i mają te same prawa do egzystencji,
2. każde zwierzę ma prawo do szacunku,
3. człowiek jako gatunek zwierzęcy nie może rościć sobie prawa do tępienia innych zwierząt lub do ich wyzyskiwania,
4. każde zwierzę ma prawo oczekiwać od człowieka opieki i ochrony,

[60] T. Regan, *Prawa...*, s. 114-115.

[61] J. Bernard, *Od biologii do etyki. Nowe horyzonty wiedzy, nowe obowiązki człowieka*, przeł. J. A. Żelechowska, Warszawa: PWN 1994, s. 121.

[62] Światowa Deklaracja Praw Zwierząt – cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi ludzkiej wspólnoty*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 213.

5. żadne zwierzę nie może być przedmiotem maltretowania i aktów okrucieństwa,

6. jeżeli okaże się, że zwierzę trzeba uśmiercić, należy to uczynić szybko, nie narażając go na ból i trwogę,

7. żadne zwierzę nie powinno służyć rozrywce człowieka. Wystawianie zwierząt na pokaz oraz widowiska z udziałem zwierząt poniżają godność zwierzęcia.

Posiadając obiektywne kryterium regulujące relacje człowieka do zwierzęcia, spróbujmy teraz określić zakres moralnych powinności człowieka względem świata zwierząt. Z punktu widzenia etyki katolickiej powinności te możemy przedstawić w następujących tezach ogólnych[63]:

a. Na człowieku ciąży powinność traktowania zwierząt z maksymalną dozą roztropności, umiaru i humanitaryzmu[64], proporcjonalnie do roli, jaką obiektywnie pełnią zwierzęta w życiu człowieka;

b. Człowiek ma także obowiązek uchronienia od zagłady całego gatunku[65]. Jedynie nierozwiązywalny konflikt pomiędzy podstawowymi interesami bytowymi człowieka a potrzebami zwierzęcia może usprawiedliwić ludzkie działania, które doprowadzają do wyniszczenia gatunku, pozbawiając go niezbędnych środowiskowych warunków egzystencji. Wyniszczanie całych ekosystemów, gdzie podstawowy argument stanowi zysk ekonomiczny, jest moralnie niedopuszczalne;

c. Na człowieku też ciąży powinność wypracowania zasad szczegółowego postępowania ze zwierzętami, które nie odbierając człowiekowi prymatu będą jednocześnie afirmowały odrębność i bogactwo świata pozaludzkiego;

d. Zadawanie cierpień[66] zwierzętom, w stopniu, w jakim jest to konieczne dla zabezpieczenia życiowych potrzeb człowieka, szczególnie gdy chodzi o zdobywanie pożywienia[67] czy odzieży, jest moralnie dopuszczalne;

---

[63] Por. T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża...*, s. 170-178.
[64] Zob. np. I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi...*, s. 217.
[65] Por. J. Feinberg, *Obowiązki...*, s. 34-35.
[66] Zob. także S. Zięba, *Człowiek... (cz. II)*, s. 25.
[67] Zob. P. Singer, *Zwierzeta...*, s. 57-59.

e. Przeprowadzanie eksperymentów na zwierzętach, zwłaszcza takich gdzie występuje szczególny stopień natężenia bólu (np. podczas wiwiseksji)[68], może być uznane za moralnie dopuszczalne jedynie w sytuacjach absolutnej konieczności, tj. gdy chodzi o realizację w pełni racjonalnych i niezbędnych dla postępu nauki celów badawczych[69];

f. Moralna ocena współcześnie stosowanych metod hodowlano-łowieckich ma charakter sytuacyjny. Można powiedzieć, iż powinny być spełnione przynajmniej minimalne wymagania[70] dotyczące warunków hodowli – takie, które nie przysparzają zwierzętom cierpienia. W tej sytuacji niektóre metody hodowli[71] mogą okazać się moralnie niedopuszczalne, niektóre można uznać za technicznie racjonalnie i moralnie usprawiedliwione.

Zanotowane jako motto słowa M. Yourcenar: "chęć kształtowania świata przeważa nad pragnieniem przyswajania sobie jego sensu" wydają się określać duchową atmosferę naszych rozważań. Współczesny człowiek cywilizacji technicznej owładnięty ideą postępu, pogonią za technologiczną nowoczesnością, scjentyzmem zdaje się nie dostrzegać sensu otaczającego go świata. Stąd też między innymi na prawnikach – jako tych, którzy stoją na straży ładu etycznego i moralnego – wydaje się spoczywać obowiązek uwrażliwiania ludzkich sumień na wspomnianą kwestę. To, czy uda się dzisiejszemu społeczeństwu pozytywnie ułożyć relacje pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt, będzie – w moim przekonaniu – świadczyć o naszej człowieczej godności.

---

[68] Zob. R. D. Ryder, *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, "Etyka" 1980 nr 18, s. 38-47.

[69] Christine Hoff podaje zasady, jakimi winni kierować się naukowcy używający zwierząt do doświadczeń: "a) nie wolno używać zwierząt w bolesnych eksperymentach, gdy nie oczekuje się znaczących korzyści dla człowieka; b) ilekroć istnieje taka możliwość, należy używać zgadzających się na to ludzi do przeprowadzania eksperymentów, choć nie niebezpiecznych; c) nawet jeśli cel, do którego dążymy przeprowadzając jakiś eksperyment, jest niebłahy, nie należy używać zwierząt w eksperymentach bolesnych i niebezpiecznych, po których można oczekiwać niejednoznacznych i wątpliwych wyników; d) używać zwierząt do eksperymentów bolesnych i niebezpiecznych można wówczas, gdy istnieją poważne podstawy do oczekiwania bardzo istotnych korzyści dla człowieka (i innych zwierząt)" – Ch. Hoff, *Kilka refleksji...*, s. 75.

[70] Por. J. Hołówka, *Granice...*, s. 144.

[71] Zob. P. Singer, *Zwierzeta...*, s. 59-60; zob. także J. Wawrzyniak, *Teoretyczne...*, s. 133.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Waldemar Janiga
Krosno

Ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa

Nauczanie religii w szkołach publicznych zalicza się do tzw. res mixtae, które leżą w kręgu zainteresowań zarówno władzy kościelnej, jak i państwowej. Zatem ustalenie praw i obowiązków nauczających religii winno być w każdych warunkach przedmiotem uzgodnień pomiędzy państwem i Kościołem[1]. Tym uzgodnieniom powinny podlegać również normy dotyczące oceniania nauczycieli religii. Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w dniu 28 lipca 1993r. i ratyfikowany 23 lutego 1998r. – zachowując tę zasadę – stwierdza, że "w sprawach treści nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym, a w innych sprawach przepisom państwowym" (art. 12,4). Stąd też status prawny katechety i katechezy w szkole określają dokumenty państwowe i kościelne.

W odniesieniu do zagadnienia oceny pracy nauczyciela religii – katechety[2] dokumentami o podstawowym znaczeniu są: ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. *Karta Nauczyciela* (ze zmianami)[3], rozporządzenie MEN z dnia 2 listopada 2000 r. *w sprawie kryteriów*

---

[1] A. Mezglewski, *Skierowanie do nauczania religii*, w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. 1, red. tenże, W. Janiga, Lublin 2000, s. 37.

[2] Zamienność stosowania w przedkładanym tekście terminów: katecheta – nauczyciel religii uzasadnia § 5 ust. 1 rozporządzenia MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. *w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* (tekst jedn. Dz. U. z 1999 r., Nr 67, poz. 753).

[3] 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; 2001 r., Nr 111, poz. 1194.

i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela, trybu postępowania odwoławczego oraz składu i sposobu powoływania zespołu oceniającego, rozporządzenie MEN z dnia 3 sierpnia 2000 r. *w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego*[4]. KN i wymienione rozporządzenia wprowadziły dwie formy oceny pracy nauczyciela, w tym także nauczyciela religii:

– ocenę dorobku zawodowego nauczyciela po odbyciu stażu na kolejny stopień awansu zawodowego[5],

– ocenę pracy (całokształtu) nauczyciela posiadającego stopień awansu zawodowego: kontraktowego, mianowanego, dyplomowanego.

Wśród ostatnich opracowań, poruszających problematykę zawartą w tytule artykułu, na uwagę zasługują dwie publikacje: "Ocena pracy nauczyciela religii" ks. Tadeusza Panusia[6] i "Ocena pracy katechety" ks. Waldemara Janigi[7]. Pierwsza z nich przedstawia same przepisy prawne bez szczegółowego wyjaśnienia pojęć i krytycznego komentarza, a druga dotyczy całokształtu oceny pracy katechetycznej z podkreśleniem wymiaru merytorycznego należącego do kompetencji właściwej władzy kościelnej. Ponadto ukazał się nowy akt prawny, tzw. "Ustawa czyszcząca"– 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*[8], która wprowadziła wiele zmian w przepisach prawa oświatowego. W tej sytuacji celowe jest podstawowe pytanie tego przedłożenia: jak przedstawia się ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa?
W niniejszym artykule omówi się regulacje prawne i kryteria oceny dorobku zawodowego katechety oraz przepisy dotyczące całościowej oceny pracy nauczyciela religii i jej kryteria.

---

[4] Odtąd proponuje się oznaczyć Kartę Nauczyciela literami KN a rozporządzenie w sprawie kryteriów i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela literą R.

[5] Nie jest to ocena nauczyciela jako pracownika, lecz nauczyciela jako osoby, której zadaniem jest m.in. rozwój zawodowy.

[6] T. Panuś, *Ocena pracy nauczyciela religii*, "Katecheta" 45(2001) nr 5, s. 65-67.

[7] W. Janiga, *Ocena pracy katechety*, w: *Ocena w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2001, s. 367-387.

[8] Dz. U. z 2001 r. Nr 111, poz. 1194.

1. Regulacja prawna oceny dorobku zawodowego nauczyciela religii

Po nowelizacji *Karty Nauczyciela* ścieżka kariery nauczycielskiej przebiega przez cztery etapy. Rozpoczynając pracę w szkole nauczyciel staje się stażystą, potem nauczycielem kontraktowym, mianowanym i wreszcie może również awansować na stopień nauczyciela dyplomowanego. Dla najlepszych natomiast przewidziany jest honorowy tytuł profesora oświaty.

Zasady awansu szczegółowo określa *Karta Nauczyciela*. Wymagania, jakim muszą sprostać nauczyciele ubiegający się o awans, unormowane są w rozporządzeniu MEN z dnia 3 sierpnia 2000 r. *w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego.* Warunkiem koniecznym są odpowiednie kwalifikacje – wykształcenie wyższe z przygotowaniem pedagogicznym lub dyplom ukończenia zakładu kształcenia nauczycieli. W przypadku katechetów kwalifikacje uprawniające do zatrudnienia określa *Porozumienie między Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej* z dnia 6 września 2000 r. Konieczne jest również odbycie stażu i uzyskanie pozytywnej oceny dorobku zawodowego.

Analizę przepisów prawnych dotyczących oceny dorobku zawodowego należy poprzedzić wyjaśnieniem dwóch pojęć: "staż" i "dorobek zawodowy nauczyciela".

Przez "staż" w Karcie Nauczyciela rozumie się "okres zatrudnienia nauczyciela w przedszkolach, szkołach, placówkach i innych jednostkach organizacyjnych, o których mowa w art. 1 ust. 1 oraz ust. 2 pkt 2, w wymiarze co najmniej połowy obowiązkowego wymiaru zajęć, rozpoczętego i realizowanego w trybie i na zasadach określonych w przepisach rozdziału 3a, z tym że w przypadku nauczycieli, o których mowa w art. 9e ust. 1-3 równoważny z odbywaniem stażu jest odpowiednio okres zatrudnienia na tych stanowiskach lub czas urlopowania, lub zwolnienia z obowiązku świadczenia pracy.

"Dorobek zawodowy nauczyciela" stał się terminem prawnym od chwili uchwalenia przez Sejm nowelizacji ustawy *Karta Nauczyciela* z dnia 18 lutego 2000 r. W art. 9a ust. 3 pojawia się po raz pierwszy przepis dotyczący znaczącego dorobku zawodowego w

odniesieniu do uprawnień wymaganych do awansu na stopień nauczyciela kontraktowego.

W art. 9c ust. 5 i 6 dokument wprowadza kategorię prawną: "ocena dorobku zawodowego nauczyciela za okres stażu".

Pojęcie "dorobek" nie jest w pełni zdefiniowane i trudno jego znaczenie odnaleźć w słownikach języka polskiego, encyklopediach i leksykonach. Według Pielachowskiego dorobkiem zawodowym nauczyciela są "trwałe, potwierdzone i pozytywnie oceniane rezultaty jego pracy na płaszczyźnie rozwoju i sukcesów jego wychowanków oraz w odniesieniu do rozwoju szkoły, w której pracuje, wreszcie wzbogacenie przez niego metod, organizacji i warsztatu pracy własnej i innych nauczycieli"[9].

W odniesieniu do katechetów dorobkiem zawodowym będzie posługa ewangelizacyjna na polu pedagogiczno-katechetycznym i duszpasterskim prowadząca do dojrzałości w wierze katechizowanych poprzez wychowanie, nauczanie i wtajemniczenie. Owocem tej posługi powinien być rozwój wiary katechizowanych, szkoły i parafii, bogaty warsztat katechetyczny, umiejętności dydaktyczno-metodyczne i organizacyjne oraz postęp na drodze własnej formacji duchowo-pastoralnej. Obowiązkiem katechety jest ponadto wprowadzanie treści katechetycznych na każdym poziomie i w każdym obszarze pracy pedagogicznej.

Oceny dorobku zawodowego dokonuje 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 rozpatrzyć to odwołanie w terminie 21 dni i jego decyzja jest ostateczna (art. 9c ust. 6, 8 i 9 KN). W sytuacji niedotrzymania terminu rozpatrzenia odwołania nauczyciel stażysta jest dopuszczony do rozmowy kwalifikacyjnej, nauczyciel kontraktowy do egzaminu, a nauczyciel mianowany ma prawo ubiegać się o akceptację komisji kwalifikacyjnej. W przypadku, gdy ostateczna ocena jest negatywna, ponowna weryfikacja może być dokonana po odbyciu przez nauczyciela dodatko-

[9] J. Pielachowski, *Rozwój i awans zawodowy nauczyciela*, Poznań 2000, s. 42.

wego stażu w wymiarze 9 miesięcy na wniosek zainteresowanego i za zgodą dyrektora szkoły (art. 9d ust. 1 KN). Nauczyciel stażysta i kontraktowy wnoszą o rozpoczęcie postępowania kwalifikacyjnego lub egzaminacyjnego w terminie 14 dni od otrzymania pozytywnej oceny dorobku zawodowego. Nauczyciel mianowany ma trzy lata na złożenie wniosku o podjęcie postępowania kwalifikacyjnego od dnia uzyskania pozytywnej oceny. Jeśli wymienione terminy składania wniosków nie zostaną dotrzymane, nauczyciele ci są zobowiązani do ponownego odbycia stażu w pełnym wymiarze (art. 9d ust. 2 KN).Każdy dodatkowy staż rozpoczyna się z dniem 1 września i wymaga napisania nowego planu rozwoju zawodowego na okres tego stażu, zrealizowania zadań zapisanych w tym planie oraz wyżej przedstawionej procedury oceny dorobku zawodowego.

Ścisły związek z oceną dorobku zawodowego, a przede wszystkim z terminem dokonania tej oceny, mają przepisy dotyczące przerw w odbywaniu stażu.

Staż przerywa się w przypadku absencji nauczyciela w szkole z powodu: czasowej niezdolności do pracy wskutek choroby, zwolnienia z obowiązku świadczenia pracy oraz urlopu innego niż urlop wypoczynkowy, trwającej łącznie dłużej niż 3 miesiące. Natomiast w przypadku nieobecności w pracy z powodu urlopu macierzyńskiego staż ulega przedłużeniu o czas trwania tego urlopu (art. 9d ust. 3a). Po ustaniu przyczyny przerwania stażu nauczyciel może złożyć wniosek o kontynuowanie stażu. Jeśli wniosek zostaje złożony przed upływem 6 miesięcy od dnia przerwania stażu, do wymaganego okresu stażu zalicza się okres odbytego stażu. Jeśli przerwa trwa dłużej niż 6 miesięcy, nauczyciel jest zobowiązany do odbycia ponownego stażu w pełnym wymiarze. Nauczyciel kontraktowy lub mianowany może przerwać staż na swój wniosek w każdym czasie, nawet poza wymienionymi powodami, jednakże w przypadku ponownego rozpoczęcia odbywa staż w pełnym wymiarze (art. 9d ust. 3-5 KN).

Katechetom, których dotyczą przepisy art. 9e ust. 1-3 KN, "którzy odpowiednio: przestali zajmować stanowisko dyrektora, przestali być zatrudnieni na stanowisku, na którym wymagane są kwalifikacje pedagogiczne, przestali korzystać z urlopu lub zwolnienia z obowiązku świadczenia pracy, do stażu wymaganego do uzyskania

kolejnego stopnia awansu zawodowego zalicza się odpowiednio okres zajmowania stanowiska, zatrudnienia, urlopowania lub zwolnienia z obowiązku świadczenia pracy" (KN art. 9e ust. 4).

Jeżeli w trakcie stażu nauczycielowi religii powierzono stanowisko dyrektora, zatrudniono go na stanowisku, na którym wymagane są kwalifikacje pedagogiczne, urlopowano go lub zwolniono z obowiązku świadczenia pracy, to do nieprzerwanego okresu, o którym mowa w art. 9e ust. 1-3, zalicza się okres odbytego stażu (KN art. 9e ust. 5).

Nauczycielom kontraktowemu i mianowanemu, którzy w okresie trwania stażu zmienili miejsce zatrudnienia, zalicza się do stażu okres już odbytego stażu, jeżeli podjęli zatrudnienie w szkole nie później niż 3 miesiące po ustaniu poprzedniego stosunku pracy i za dotychczas odbyty staż uzyskali ocenę pozytywną. Uwzględnia się ją przy dokonywaniu oceny dorobku za cały okres stażu (art. 9f ust. 2-3 KN).

Tak przedstawia się regulacja prawna oceny dorobku zawodowego. Reszta należy do mądrej interpretacji "ducha prawa" przez osoby i organy to prawo respektujące i wykonujące.

2. Kryteria oceny dorobku zawodowego

"Kryterium to miernik lub zasada wyznaczająca sposób oceniania (osądzania) czegoś pod względem występowania, braku lub osiągniętego stopnia wymaganych cech lub pożądanej jakości.
Innymi słowy, kryterium to wyobrażenie sobie takiego stanu rzeczy ocenianej dziedziny, który uznamy za właściwy, dobry, doskonały lub przeciwnie, za niedostateczny, zły, skandaliczny"[10]. Kryterium jest wartościowaniem subiektywnym. Stąd też niezależnie od prób konstruowania ogólnych wymagań czy standardów w danej sprawie, zawsze ostateczna ocena zależeć będzie od osobowości, postawy, intencji, "surowości" lub "łagodności" osoby oceniającej, od skali ważności ocenianych elementów, jaką sobie oceniający założył oraz od okoliczności, w których działa oceniany[11].

[10] Tenże, *Organizacja i zarządzanie oświatą i szkołą*, Poznań 1999 s. 119.
[11] Tamże.

Ustalenie oceny dorobku zawodowego nauczyciela religii za okres stażu należy – jak już wspomniano – do kompetencji dyrektora. Prawodawca ustalił tylko dwa stopnie oceny dorobku zawodowego nauczyciela w okresie stażu: ocenę pozytywną i negatywną. Ustawa i rozporządzenie o awansie nie precyzują szczegółowych kryteriów tej oceny. Jedynymi kryteriami wynikającymi bezpośrednio z art. 9c ust. 3 i 6 oraz art. 9f ust. 2 Karty Nauczyciela są:

– treść sprawozdania katechety z realizacji własnego planu rozwoju zawodowego,

– ocena dyrektora dotycząca stopnia realizacji planu rozwoju zawodowego,

– projekt oceny opracowany przez opiekuna stażu oraz opinia rady rodziców – w przypadku nauczyciela stażysty i kontraktowego,

– opinia rady rodziców w przypadku nauczyciela mianowanego,

– ocena dorobku za część odbytego stażu w przypadku nauczyciela religii, który zmienił miejsce zatrudnienia – pozytywna.

Przed dokonaniem oceny dorobku zawodowego dyrektor jest zobowiązany do zasięgnięcia opinii rady rodziców. Przepisy nie określają, czy i jakie dokumenty dotyczące nauczyciela dyrektor powinien przedstawić radzie rodziców, prosząc ją o opinię. Jednakże wydaje się celowe i uzasadnione, aby przedstawiciele rodziców, formułując własną opinię o pracy katechety za okres stażu, mieli możliwość zapoznania się z tymi dokumentami, na podstawie których dyrektor szkoły ustala ocenę dorobku[12].

Jeżeli przedstawione opinie i oceny będą świadczyć o osiągnięciu celów rozwojowych, o postępie katechetycznym, duszpasterskim i społecznym, dorobek nauczyciela religii w okresie stażu jest faktem i należy ocenić go pozytywnie.

Pozostaje jeszcze problem kryteriów oceny negatywnej, czyli określenia podstaw stwierdzenia, że nauczyciel w okresie stażu nie wykazał się żadnym dorobkiem zawodowym lub tak nieznacznym, że nie można stwierdzić rozwoju i postępu w jego pracy i w wynikach tej pracy W jakich jednak okolicznościach dyrektor szkoły

[12] E. Wieczorek, *Wniosek i dokumentacja awansu zawodowego na nauczyciela kontraktowego i mianowanego*, w: *Nowa szkoła. Prawo i organizacja*, red. tenże, Warszawa 2001, s. 5.

powinien zadecydować o negatywnej ocenie dorobku zawodowego nauczyciela za okres stażu? Wydaje się, że do takich okoliczności należeć mogą:

– niezrealizowanie przez nauczyciela zdecydowanej większości zadań ustalonych w planie rozwoju zawodowego z własnej winy nauczyciela, dla której nie ma obiektywnego usprawiedliwienia,

– negatywna opinia rady rodziców, poparta udokumentowanymi faktami,

– znacznie niższe osiągnięcia uczniów i wychowanków nauczyciela religii, ustalone obiektywnymi narzędziami pomiaru jakościowego w porównaniu z innymi nauczycielami[13].

3. Ocena całokształtu pracy nauczyciela religii

Katecheci podlegają takiej samej ocenie pracy, jak inni nauczyciele zatrudnieni w szkole zgodnie z tekstem rozporządzenia MEN z dnia 2 listopada 2000 r. *w sprawie kryteriów i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela, trybu postępowania odwoławczego oraz składu i sposobu powoływania zespołu oceniającego*, z tym że dyrektor szkoły, oprócz wszystkich innych wymogów przewidzianych prawem, w tym wypadku ma obowiązek uwzględnić merytoryczną ocenę nauczyciela religii ustaloną przez właściwą władzę kościelną (R § 7)[14]. Wynika to także z § 2. ust. 8 pkt. 1 oraz z § 4 tegoż rozporządzenia.

Podstawy prawne oceny pracy nauczyciela zostały zawarte przede wszystkim w ustawie z dnia 26 stycznia 1982 r. *Karta Nauczyciela* i w cytowanym rozporządzeniu dotyczącym kryteriów i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela. Aktualne zasady oceny pracy nauczyciela przedstawiają się następująco:

---

[13] J. Pielachowski, *Rozwój i awans...*, s. 48.

[14] Pracy katechetycznej nie można uważać za zwykłą pracę zawodową, gdyż jej celem jest głoszenie orędzia Chrystusowego. Z tej właśnie racji jest ona powołaniem i zarazem misją. Powołaniem, bo to Chrystus powołuje pragnących podjąć tę działalność. Misją, gdyż od samego początku Kościół prowadzi katechezę wypełniając polecenie zmartwychwstałego Pana; zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 30-34; por. S. Kulpaczyński, *Aktualny i postulatywny obraz katechety*, "Seminare" 1997, s. 59.

- Ocenie podlega praca każdego nauczyciela z wyjątkiem nauczyciela stażysty (KN art. 6a ust. 1).
- Oceny pracy można dokonać w każdym czasie, nie wcześniej jednak niż po upływie roku od dokonania poprzedniej oceny lub oceny dorobku zawodowego, która jest jednym z kryteriów uzyskania kolejnego stopnia awansu zawodowego (por. KN art. 9c ust. 6).
- Ocena może być dokonana z inicjatywy dyrektora szkoły lub na wniosek zainteresowanego nauczyciela, organu sprawującego nadzór pedagogiczny, organu prowadzącego szkołę, rady szkoły i rady rodziców (KN art. 6a ust. 1).
- Organem uprawnionym do dokonania oceny pracy nauczyciela jest dyrektor szkoły (KN art. 6a ust. 2), w której jest zatrudniony nauczyciel (R § 2 ust. 1). Dyrektor może zasięgnąć opinii samorządu uczniowskiego i jest to jego prawo, ale nie obowiązek, jeżeli to zrobi, to nie jest związany tym stanowiskiem (KN art. 6a ust. 5).
- W sytuacji uzupełniania przez nauczyciela tygodniowego obowiązkowego wymiaru zajęć – oceny dokonuje dyrektor szkoły, w której zatrudniony jest nauczyciel, w porozumieniu z dyrektorem szkoły w której nauczyciel uzupełnia etat (R § 2 ust. 4).
- W przypadku dokonywania oceny na wniosek – dyrektor szkoły ma obowiązek przeprowadzić procedurę oceny w terminie nie dłuższym niż trzy miesiące od daty złożenia wniosku, z zastrzeżeniem terminu określonego w art. 6a ust.1 KN (ocena może być dokonana nie wcześniej niż po upływie roku od oceny poprzedniej lub oceny dorobku zawodowego nauczyciela za okres stażu). Do okresu, o którym mowa powyżej, nie wlicza się okresów usprawiedliwionej nieobecności w pracy nauczyciela trwającej dłużej niż miesiąc i okresów ferii wynikających z przepisów w sprawie organizacji roku szkolnego. W przypadku dokonywania oceny pracy z inicjatywy dyrektora szkoły, organu sprawującego nadzór pedagogiczny, organu prowadzącego szkolę, rady szkoły lub rady rodziców, dyrektor szkoły ma obowiązek powiadomić o tym na piśmie nauczyciela co najmniej na miesiąc przed dokonaniem oceny (R § 3 ust. 1-3).
- Oceny pracy nauczyciela doradcy metodycznego dokonuje dyrektor szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony po uzyskaniu oceny pracy wystawionej przez dyrektora właściwej placówki do-

skonalenia nauczycieli, w zakresie dotyczącym wykonywanej funkcji (R § 2 ust. 5).

- Ocena pracy nauczyciela posiada charakter opisowy i kończy się stwierdzenie uogólniającym: wyróżniająca, dobra i negatywna (KN art. 6a ust. 4).
- Dyrektor szkoły może, a na wniosek nauczyciela musi, zasięgnąć opinii na temat jego pracy u właściwego doradcy metodycznego, a w przypadku braku takich możliwości – u innego nauczyciela dyplomowanego lub mianowanego, natomiast w przypadku nauczyciela zakładu kształcenia nauczycieli – u opiekuna naukowo-dydaktycznego. Opinie te powinny być wyrażone na piśmie (R § 4).
- Oceny katechety, któremu powierzono stanowisko dyrektora szkoły, dokonuje organ sprawujący nadzór pedagogiczny w porozumieniu z organem prowadzącym szkołę, w przypadku gdy ten drugi nie sprawuje nadzoru pedagogicznego. Jeżeli organ prowadzący szkołę sprawuje nadzór pedagogiczny nad szkołą, to do niego należy zadanie ocenienia nauczyciela (art. 6a ust. 6 pkt 1-2). Wymienione podmioty dokonują oceny pracy nauczyciela religii sprawującego funkcję dyrektora szkoły po zasięgnięciu opinii rady szkoły i zakładowych organizacji związkowych działających w tej szkole. Przy ocenie pracy dyrektora przepis KN art. 6a ust. 2 stosuje się odpowiednio (KN art. 6a ust. 7).
- Ocenę pracy ustala dyrektor po zapoznaniu nauczyciela z jej pisemnym projektem oraz wysłuchaniu jego uwag i zastrzeżeń (KN art. 6a, ust. 8; R § 5 ust. 1). Nauczyciel ma prawo zgłosić swoje uwagi na piśmie w ciągu trzech dni od daty przedstawienia projektu oceny. Przy zapoznawaniu z projektem oceny może być obecny przedstawiciel zakładowej organizacji związkowej wskazanej przez nauczyciela. Dyrektor szkoły doręcza nauczycielowi oryginał karty oceny pracy. Odpis karty oceny pracy włącza się do jego akt osobowych (R § 5 ust. 2-3).
- Po dokonaniu oceny, nauczycielowi, w terminie czternastu dni od jej doręczenia, przysługuje prawo wniesienia odwołania, za pośrednictwem dyrektora szkoły, do organu sprawującego nadzór pedagogiczny nad szkołą (KN art. 6a ust. 9). Organ nadzoru pedagogicznego powołuje zespół oceniający rozpatrujący odwołanie w terminie 30 dni od daty wniesienia odwołania. W skład zespołu oce-

niającego powinni wchodzić: przedstawiciel organu sprawującego nadzór pedagogiczny nad szkołą jako przewodniczący zespołu, przedstawiciel rady pedagogicznej szkoły, przedstawiciel rodziców wchodzących w skład rady szkoły, a w szkole, w której rada szkoły nie została powołana – przedstawiciel rady rodziców, właściwy doradca metodyczny, przedstawiciel organizacji związkowej wskazanej przez nauczyciela (R § 6 ust. 1 pkt 1-5). Od oceny dokonanej przez zespół oceniający odwołanie nie przysługuje (KN art. 6a ust. 10). Zespół oceniający może ustalić nową ocenę pracy lub podtrzymać ocenę zakwestionowaną przez nauczyciela (R § 6 ust. 5). Wniosek dyrektora szkoły o ponowne ustalenie oceny jego pracy regulują przepisy R § 9.

Praca nauczyciela religii, zatrudnionego w przedszkolu publicznym, placówce lub szkole publicznej, prowadzonej przez osoby fizyczne oraz osoby prawne nie będące jednostkami samorządu terytorialnego, a także zatrudnionego w przedszkolu niepublicznym, niepublicznej placówce, o których mowa w KN art. l ust. 1 pkt 1, oraz w szkołach niepublicznych o uprawnieniach szkół publicznych, podlega ocenie w każdym czasie na jego wniosek, a także z inicjatywy dyrektora lub na wniosek organu prowadzącego. Praca nauczyciela, któremu powierzono stanowisko dyrektora w przedszkolu, placówce lub szkole, o których mowa wyżej, podlega ocenie na jego wniosek lub na wniosek organu prowadzącego. W sytuacji, gdy dyrektorem przedszkola, placówki lub szkoły jest osoba nie posiadająca kwalifikacji pedagogicznych, oceny pracy nauczycieli dokonuje nauczyciel upoważniony przez organ prowadzący. Przepisy KN art. 6a ust. 4-10 i 12 stosuje się odpowiednio (KN art. 6a ust. 13).

4. Kryteria oceny pracy nauczyciela religii

Podstawę oceny przy pracy nauczyciela stanowi stopień realizacji zadań określonych w art. 6 Karty Nauczyciela i art. 4 ustawy *o systemie oświaty*, zadań statutowych szkoły oraz obowiązków określonych w art. 42 ust. 2 *Karty Nauczyciela* – ustalony w wyniku sprawowanego nadzoru pedagogicznego (R § 2 ust. 6). Cytowane artykuły zawierają następujące obowiązki nauczyciela:

- Art. 6 Karty Nauczyciela: "Nauczyciel obowiązany jest rzetelnie realizować zadania związane z powierzonym mu stanowiskiem oraz podstawowymi funkcjami szkoły: dydaktyczną, wychowawczą i opiekuńczą; wspierać każdego ucznia w jego rozwoju oraz dążyć do pełni własnego rozwoju osobowego. Nauczyciel obowiązany jest kształcić i wychowywać młodzież w umiłowaniu Ojczyzny, w poszanowaniu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w atmosferze wolności sumienia i szacunku dla każdego człowieka; dbać o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi różnych narodów, ras i światopoglądów".
- Art. 4. ustawy *o systemie oświaty*: "Nauczyciel w swoich działaniach dydaktycznych, wychowawczych i opiekuńczych ma obowiązek kierowania się dobrem uczniów, troską o zdrowie a także szanowania godności osobistej ucznia".
- Art. 42 ust. 2 Karty Nauczyciela: "W ramach czasu pracy (...) nauczyciel obowiązany jest realizować:

1) zajęcia dydaktyczne, wychowawcze i opiekuńcze prowadzone bezpośrednio z uczniami lub wychowankami, albo na ich rzecz, w wymiarze określonym w ust. 3 lub ustalonym na podstawie ust. 4a albo ust. 7,

2) inne czynności wynikające z zadań statutowych szkoły,

3) zajęcia i czynności związane z przygotowaniem się do zajęć, samokształceniem i doskonaleniem zawodowym".

Rozporządzenie w sprawie kryteriów i trybu dokonywania oceny pracy nauczyciela podkreśla również, że na ocenę pracy nauczyciela nie mogą mieć wpływu jego przekonania religijne i poglądy polityczne, a także fakt odmowy wykonania przez niego polecenia służbowego, jeśli jego zdaniem było ono sprzeczne z dobrem ucznia, dobrem służby albo dobrem publicznym (R § 2 ust. 7).

Szczegółowy zakres aktywności zawodowej i postawy nauczyciela, w których powinien być ustalony stopień realizacji jego powinności, zawiera rozporządzenie. Należą do nich:

1) poprawność merytoryczna i metodyczna prowadzonych zajęć dydaktycznych, wychowawczych i opiekuńczych, prawidłowość realizacji innych zadań wynikających ze statutu szkoły, w której nauczyciel jest zatrudniony, kultura i poprawność języka, pobudza-

nie inicjatywy uczniów, zachowanie odpowiedniej dyscypliny na zajęciach;

2) zaangażowanie zawodowe nauczyciela: uczestnictwo w pozalekcyjnej działalności szkoły, udział w pracach zespołów nauczycielskich, podejmowanie innowacyjnych działań w zakresie nauczania, wychowania i opieki, zainteresowanie uczniem i jego środowiskiem, współpraca z rodzicami;

3) aktywność nauczyciela w doskonaleniu zawodowym;

4) działania nauczyciela w zakresie wspomagania wszechstronnego rozwoju ucznia, z uwzględnieniem jego możliwości i potrzeb;

5) przestrzeganie porządku pracy – punktualność, pełne wykorzystanie czasu lekcji, właściwe prowadzenie dokumentacji (R § 2 ust. 8 pkt 1-5).

Tak sformułowane prawo określa precyzyjnie ramy obserwacji pracy i aktywności nauczycielskiej.

Przedstawiony wyżej tryb i kryteria oceny pracy nauczyciela dotyczą również katechizujących, z zastrzeżeniem, że dyrektor szkoły ma dodatkowo obowiązek uwzględnić ocenę merytoryczną ustaloną przez odpowiednią władzę kościelną (R § 7)[15]. Powinien więc powiadomić wydział katechetyczny kurii diecezjalnej o rozpoczętej procedurze oceny pracy konkretnego katechety i zwrócić się z prośbą o dokonanie oceny merytorycznej. Natomiast wydział katechetyczny powinien zawiadomić dyrekcję szkoły o terminie dokonania planowanej oceny.

Ocena merytoryczna katechety dokonywana w imieniu biskupa diecezjalnego posiada swoją specyfikę. Dokonuje jej wizytator katechetyczny i jest ona niezbędna do ważności oceny nauczyciela reli-

[15] Rozporządzenie MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. *w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* stwierdza, że "nauczycieli religii zatrudnia się zgodnie z Kartą Nauczyciela" oraz że "nauczyciel religii wchodzi w skład rady pedagogicznej szkoły" (§ 7 ust. 1). Katecheta – nauczyciel religii jest więc jej pełnoprawnym członkiem. Uzyskuje prawa i przyjmuje obowiązki podobnie jak nauczyciel każdego innego przedmiotu. Od pozostałych nauczycieli odróżnia go sposób podjęcia pracy w szkole lub przedszkolu polegający na wcześniejszym otrzymaniu imiennego skierowania wydanego przez właściwego biskupa diecezjalnego, zapis, który nie pozwala mu na pełnienie obowiązków wychowawcy klasy, i cytowany przepis wskazujący na konieczność uwzględnienia oceny merytorycznej odpowiedniej władzy kościelnej.

gii. Ocena ta winna odzwierciedlać w sposób jak najbardziej obiektywny jakość i świadomość pełnionej posługi katechetycznej oraz stopień realizacji obowiązków wynikających z zadań i tożsamości katechezy[16]. Oceny tej dokonuje się przede wszystkim podczas wizytacji połączonej z obserwacją lekcji religii. W rozmowie z dyrektorem szkoły należy ustalić stopień realizacji zadań ustawowych i statutowych szkoły, natomiast po konsultacji z księdzem proboszczem należy ocenić związek katechezy i katechety z parafią i życiem wspólnoty.

W oparciu o przeprowadzoną katechezę, dokumentację katechetyczną dotyczącą zainteresowanej osoby, aktualnie sporządzoną a także zgromadzoną w trakcie wcześniejszej posługi, rozmowę z dyrektorem i księdzem proboszczem parafii bądź z zespołem katechetów lub wizytatorem katechetycznym dekanatu należy sformułować ostateczną ocenę merytoryczną i metodyczną pracy katechetycznej. Ocena ta winna być wyrażona na piśmie i przesłana do szkoły macierzystej ocenianego katechety.

Ostatnią czynnością w procedurze oceniania jest końcowa redakcja oceny i zapoznanie z nią nauczyciela. Poprzedza ją w praktyce dłuższa rozmowa dyrektora z ocenianym nauczycielem prowadzona w oparciu o zgromadzoną dokumentację. Umożliwia ona zainteresowanym stronom lepsze poznanie się oraz wymianę poglądów i uwag dotyczących wykonywanej pracy.

Ocena pracy nauczyciela jest wymagana m.in. przy staraniu się o nagrodę Ministra Edukacji Narodowej, kuratora oraz przy ubieganiu się o stanowisko dyrektora. W tym ostatnim przypadku konieczna jest co najmniej dobra ocena pracy. Dodatkowo nauczyciel, któremu powierzono stanowisko dyrektora szkoły, posiadający na tym stanowisku od dnia uzyskania stopnia nauczyciela mianowanego nieprzerwany okres pracy wynoszący co najmniej dwa lata i dziewięć miesięcy oraz nauczyciel posiadający co najmniej stopień naukowy doktora i dziewięć miesięcy pracy od daty nadania stopnia

[16] Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce zatwierdzone podczas 313 zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w dniu 20.06. 2001 r. wskazuje na zadania i obowiązki osób katechizujących i odpowiedzialnych za katechizację, które należy uwzględnić w ocenie merytorycznej – por. nr 119-134, 139-143, 149-159.

nauczyciela mianowanego, legitymujący się dobrą lub wyróżniającą oceną pracy, może złożyć wniosek o podjęcie postępowania kwalifikacyjnego na stopień nauczyciela dyplomowanego (KN art. 9e ust. 1).

5. Podsumowanie

Reasumując trzeba stwierdzić, że według obowiązującego prawa przy dokonywaniu oceny dorobku zawodowego Kościół nie ma bezpośredniego wpływu na jej wynik. Wprawdzie ocena ta wiąże się z dalszym postępowaniem egzaminacyjnym lub kwalifikacyjnym na kolejny stopień w hierarchii nauczycielskiej, dlatego przy obsadzaniu składu komisji powinno się uwzględnić ekspertów lub przynajmniej jednego eksperta katechetycznego, jednak organ prowadzący lub nadzorujący szkołę może go pominąć. W takiej sytuacji rozwiązaniem może być wizytacja katechetyczna połączona z obserwacją lekcji religii zakończona pisemną opinią, bądź oceną pracy danego katechety, która wzmocni ocenę dorobku zawodowego, a przede wszystkim pomoże dyrektorowi szkoły w ustaleniu tego dorobku zawodowego.

Jeśli chodzi o ocenę całokształtu pracy katechetycznej, to przepisy ministerialne dość lakonicznie rozstrzygają problem, stanowiąc, iż dyrektor szkoły powinien uwzględnić merytoryczną ocenę ustaloną przez władze kościelne. W praktyce jednak istnieje potrzeba ściślejszego kontaktu miedzy dyrekcją szkoły i referatem katechetycznym reprezentującym biskupa diecezjalnego, a sama ocena powinna być wynikiem uzgodnień stanowisk.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Anna Turek
Jan Turek
Strasburg – Lublin

Potrzebne zmiany Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego?!

Permanentne nowelizacje polskiego prawa dotknęły również przepisów kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Ostatnia z nich przewiduje kontrolę sądów nad dziećmi trafiającymi do placówek opiekuńczych lub rodzin zastępczych oraz ma na celu ułatwienie adopcji, wówczas gdy rodzice trwale nie interesują się dzieckiem. Nowelizacja stwarza warunki do poprawy sytuacji dzieci opuszczonych przez rodziców.

Obowiązek stałego zainteresowania ich sytuacją nałożono na sądy. Nowe przepisy precyzyjnie mówią, w jaki sposób mają one kontrolować, co dzieje się z dzieckiem w placówce (lub rodzinie zastępczej). Sąd będzie oceniać sytuację dziecka w placówce lub rodzinie zastępczej nie rzadziej niż raz na sześć miesięcy. Jeżeli rodzice naturalni wykażą niechęć do współpracy z Państwowym Centrum Pomocy Rodzinie i trwale nie będą interesować się dziećmi, sąd może pozbawić ich praw rodzicielskich[1].

Projekt kolejnych zmian w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym w zakresie stosunków majątkowych małżeńskich opracowany przez Komisję Kodyfikacyjną Prawa Cywilnego został przedstawiony w dniu 19 września 2000 r. w Ministerstwie Sprawiedliwości na konferencji, w której wzięli udział przedstawiciele nauki i praktyki oraz członkowie Komisji Kodyfikacyjnej.

[1] Z prac Sejmu – zmiany w KRO i KPC, "Monitor Prawniczy" nr 1/2000, s. 4.

Zmiana ustroju polityczno-gospodarczego, a w szczególności przyjęcie modelu społecznej gospodarki rynkowej, wymaga – zdaniem Autorów projektu – rozważania od nowa sposobu realizacji ochrony interesów majątkowych rodziny w III Rzeczypospolitej. Należy zwłaszcza uwzględnić, że źródłem utrzymania rodziny w coraz szerszej mierze staje się działalność gospodarcza obywateli występujących na rynku w roli samodzielnych przedsiębiorców, dysponujących w związku z tym majątkiem nie tylko o charakterze konsumpcyjnym, ale i majątkiem produkcyjnym. Z kolei reguły gospodarki rynkowej nakazują chronić nie tylko dłużnika, ale i wierzyciela, a więc drugą stronę zobowiązaniowych stosunków cywilnoprawnych. Ponadto rozwój współczesnych technik informatycznych i opartych na nich rozwiniętych instrumentów ułatwiających obrót, wymaga szybkich i jednoosobowo dokonywanych czynności prawnych, podejmowanych niekoniecznie tylko przez osoby profesjonalnie trudniące się działalnością gospodarczą (np. użycie kart płatniczych i kredytowych, obrót papierami wartościowymi itp.).
W efekcie tego możliwości dalszego dostosowania przepisów k.r.o. dotyczących stosunków majątkowych małżonków do warunków gospodarki rynkowej wyłącznie w trybie wykładni w zasadzie wyczerpały się. Konieczne są więc zmiany obowiązujących przepisów.

Podstawowym zagadnieniem jest wybór ustroju ustawowego. Przedstawiony projekt nowelizacji k.r.o. opiera się na założeniu, iż należy pozostawić wspólność majątkową jako ustrój ustawowy, poddając zarazem modyfikacji jego unormowania, a zwłaszcza regulację zarządu majątkiem wspólnym i odpowiedzialność tym majątkiem za długi małżonków. Wskazane jest zarazem poszerzenie zakresu wyboru przez małżonków modelu ustroju umownego. Zasadne byłoby umożliwienie małżonkom wyboru nie tylko wspólności umownej lub rozdzielności, lecz także ustroju rozdzielności z rozliczeniem dorobku na wypadek ustania małżeństwa, który to system obowiązywał pod rządem prawa małżeńskiego majątkowego z 1946 roku.

Zwolennicy wspólności ustawowej w zasadzie bez względu na czas i miejsce oraz warunki ustrojowe podnosili, iż ustrój ten jest najbardziej zgodny z istotą małżeństwa jako ścisłej wspólnoty osobowo-majątkowej. Przeciwnicy ustroju wspólności zwracają zaś

uwagę na trudności i konflikty pojawiające się na tle zarządu majątkiem wspólnym oraz w zakresie odpowiedzialności małżonków za długi.

Ustrój wspólności majątkowej jest ustrojem ustawowym w systemach prawnych niektórych państw zachodnioeuropejskich (np. Francji, Holandii, Włoch) i funkcjonując w ramach gospodarki rynkowej nie osłabia pewności i szybkości obrotu, nie ogranicza autonomii prywatnej oraz swobody działania małżonków, zwłaszcza w sferze gospodarczej.

Proponowane zmiany unormowań k.r.o. w sferze stosunków majątkowych małżonków opierają się na założeniach, iż:

– wspólność majątkowa małżeńska nie powinna powodować nadmiernego ograniczenia swobody osobistej i majątkowej małżonków oraz nie powinna spowalniać obrotu oraz osłabiać jego pewności,

– interesy majątkowe małżonków i utworzonej przez nich rodziny powinny być wyważone według zasad słuszności i uczciwego obrotu z interesami majątkowymi osób trzecich, wchodzących w stosunki prawne z małżonkami,

– obowiązująca regulacja ustroju ustawowego zdeterminowana została założeniem o nieuchronnej konfliktowości małżonków w sferze ich stosunków majątkowych, braku wzajemnej lojalności i poczucia odpowiedzialności za dobro rodziny. Założenie takie znalazło wyraz w koncepcji rozróżniania czynności zwykłego zarządu i czynności przekraczających zwykły zarząd majątkiem wspólnym, w sankcji bezskuteczności względnej nieprawidłowo dokonywanych czynności zarządu, przechodzącej w sankcję nieważności bezwzględnej, czy w daleko idącym ograniczeniu odpowiedzialności majątkiem wspólnym za zobowiązania jednego z małżonków. Obecne regulacje k.r.o. odnoszące się do stosunków majątkowych małżonków oparte na takim "pesymistycznym" założeniu utrudniają obrót cywilno-prawny, osłabiają jego pewność i szybkość, podważają zasadę ochrony zaufania uczestników obrotu. Osoba trzecia chcąc uniknąć ryzyka gospodarczego w stosunkach prawnych z partnerem pozostającym w związku małżeńskim zmuszona jest informować się o jego statusie rodzinnym, małżeńskich stosunkach majątkowych oraz o stanowisku jego współmałżonka odnośnie dokonywanej czynności prawnej. Takie rozwiązanie dla większości

małżeństw, bezkonfliktowo i z zachowaniem wzajemnej lojalności układających swoje stosunki majątkowe, jest często krępujące i pozbawione dostatecznego uzasadnienia. Regulacja zasad zarządu majątkiem wspólnym powinna opierać się na założeniu, iż małżonkowie prawidłowo wykonują swoje obowiązki, o których mowa zwłaszcza w art. 23 k.r.o., działając i współdziałając dla dobra rodziny na zasadzie lojalności i wzajemnego zaufania. Należy uwzględnić także fakt, że z reguły w stosunkach zewnętrznych występuje jeden z małżonków, co zresztą jest korzystne dla szybkości obrotu.

Kolejny obszar koniecznych zmian – z uwagi na standardy prawa europejskiego – to tzw. *regime primaire,* ustrój podstawowy stosunków majątkowych małżonków, obowiązujący we wszystkich związkach małżeńskich. Unormowania wymaga korzystanie przez małżonków z mieszkań służących stałemu zaspokajaniu potrzeb mieszkaniowych rodziny oraz z przedmiotów urządzenia domowego.

Według projektowanej nowelizacji wymagają zmiany również przepisy o znoszeniu w trybie sądowym wspólności majątkowej. W wypadku poszerzenia zakresu dopuszczalnych ustrojów umownych byłyby to przepisy o ustanowieniu ustroju przymusowej rozdzielności majątkowej[2].

Bezsprzecznie należy docenić wielki wkład pracy Komisji Kodyfikacyjnej w opracowanie przedmiotowego projektu a przede wszystkim podkreślić jako niewątpliwie ważny fakt, że został on poddany pod dyskusję teoretyków i praktyków prawa przed – zamierzonym na lipiec 2001 r. – wprowadzeniem w życie znowelizowanych przepisów k.r.o. Z pewnością potwierdził to wielowątkowy i owocny przebieg dyskusji w trakcie wspomnianej konferencji. Szkoda, iż w toku prac nad tą nowelizacją – pewnie z braku czasu – nie zwrócono uwagi na inne jeszcze dziedziny prawa materialnego jak i formalnego, które mogą odnosić się do nowelizowanej materii. Nie tylko bowiem w chemii, ale i w prawie funkcjonuje zasada "naczyń połączonych"; przepisy jednej dziedziny prawa nie mogą być tworzone a następnie stosowane w oderwaniu od pozostałych gałęzi prawa.

[2] Projekt Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego z 2000 r. o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy KKPC 236/XI/00.

Nie wdając się w całościową analizę projektowanych zmian podniesioną kwestię "łączności" tych zmian z innymi gałęziami prawa można zobrazować na przykładzie proponowanej wspólności tak ustawowej jak i umownej, zamierza się wprowadzić możność żądania ustanowienia pełnej rozdzielności majątkowej, z którym można byłoby wystąpić również w razie obowiązywania umownego ustroju rozdzielności z rozliczeniem dorobku. Stąd nie może się zatem ostać termin "zniesienie wspólności" już choćby z powodu wprowadzenia takiej umownej rozdzielności z rozliczeniem dorobku. Podkreśla się także konieczność uwzględnienia istotnego w praktyce oraz wielokrotnie akcentowanego w orzecznictwie i doktrynie względu na interes wierzycieli (projektowany § 2 tegoż art.), a także maksymalne zawężenie pola nadużywania możliwości zniesienia wspólności majątkowej z datą wsteczną w celu pokrzywdzenia wierzycieli. Sąd mógłby bowiem ustanowić rozdzielność majątkową tylko od dnia wytoczenia powództwa (projektowany § 3 tegoż art.).

W świetle tych założeń proponowana treść przepisu art. 52 miałby brzmienie:

§ 1. Z ważnych powodów każdy z małżonków może żądać ustanowienia przez sąd pełnej rozdzielności majątkowej.

§ 2. Orzekając o pełnej rozdzielności majątkowej sąd powinien mieć na względzie także interesy wierzycieli.

§ 3. Pełną rozdzielność majątkową sąd może ustanowić najwcześniej od dnia wytoczenia powództwa.

Treść § 1 tegoż artykułu nie nasuwa istotnych uwag a przez nawiązanie do "ważnych powodów" pozwala nadal wykorzystywać bogaty dorobek orzecznictwa i doktryny dotyczącej tej kwestii[3], a także umożliwiałaby sądom zajmowanie bardziej elastycznego stanowiska uwzględniającego interesy rodziny na tle okoliczności faktycznych konkretnej sprawy.

Ustanie wspólności majątkowej w czasie trwania małżeństwa wywołuje skutki przewidziane w art. 42 i nast. k.r.o. w stosunku do wszystkich składników majątku, który był objęty ta wspólnością, z wyjątkiem spółdzielczego prawa do lokalu mieszkalnego przydzie-

[3] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. J. Pietrzykowski, Warszawa 1993, s. 310-314 oraz cytowana tam literatura wraz z orzecznictwem.

lonego dla zaspokojenia potrzeb rodziny. Prawo to nadal służy obojgu małżonkom. Z chwilą ustania wspólności majątkowej wyodrębnia się ono z masy majątkowej objętej tą wspólnością jako przedmiot poddany szczególnej regulacji przewidzianej w art. 215 § 3 prawa spółdzielczego. Przepis ten stanowi, że ustanie wspólności majątkowej w czasie trwania małżeństwa nie pociąga za sobą ustania wspólności spółdzielczego prawa do lokalu, wobec czego pozostaje ono nadal wspólnym prawem obojga małżonków pomimo umownego wyłączenia przez nich wspólności ustawowej (art. 47 § 1), zniesienia przez sąd wspólności majątkowej (art. 52), albo ubezwłasnowolnienia jednego z małżonków (art. 53). Jednakże na żądanie jednego z małżonków sąd może z ważnych powodów znieść wspólność tego prawa, stosując odpowiednio przepisy o zniesieniu wspólności majątkowej, to jest przepisy dotychczasowego art. 52 k.r.o. Przesłanką wszczęcia procesu o zniesienie w tym trybie wspólności spółdzielczego prawa do lokalu w czasie trwania małżeństwa jest ustanie wspólności majątkowej, chyba że małżonków już od chwili zawarcia małżeństwa obowiązywał ustrój rozdzielności majątkowej z mocy przedmałżeńskiej umowy majątkowej lub wskutek zawarcia małżeństwa przez osobę ubezwłasnowolnioną.

Zniesienie przez sąd wspólności majątkowej nie obejmuje przysługującego obojgu małżonkom wspólnie – w myśl art. 215 § 2 prawa spółdzielczego – spółdzielczego prawa do lokalu, wobec czego do zniesienia wspólności tego prawa potrzebne jest odrębne powództwo. Nie ma jednak przeszkód do równoczesnego dochodzenia zniesienia wspólności majątkowej oraz zniesienia wspólności spółdzielczego prawa do lokalu[4].

Podobnie jak przy zniesieniu wspólności majątkowej sąd oznacza dzień ustania wspólności spółdzielczego prawa do lokalu, przy czym ustanie tego prawa może również nastąpić z datą wsteczną. Ważne powody zniesienia wspólnego prawa do lokalu, aczkolwiek zbliżone do ważnych powodów zniesienia wspólności majątkowej, nie są jednak identyczne. Dominujące bowiem znaczenie ma tu ścisły związek ważnych powodów ze wspólnotą mieszkaniową[5].

---

[4] J. Ignatowicz, *Prawo spółdzielcze*, Warszawa 1985, s. 397-398; A. Dyoniak, *Ustawowy ustrój majątkowy małżeński*, Ossolineum 1985, s. 183.

[5] Szerzej: J. Ignatowicz, dz. cyt., s. 397.

Wątpliwości natomiast wywołuje treść projektowanego § 2 art. 52, skoro nałożona na sąd "powinność" uwzględnia także interes wierzycieli przy orzekaniu o pełnej rozdzielności majątkowej małżonków w istocie pozostanie w sferze postulatów, gdyż w obecnym stanie prawnym sąd w procesie nie ma dostatecznych instrumentów do właściwego realizowania tej "powinności", choćby z uwagi na wiodące znaczenie zasad procesowych takich jak zasada kontradyktoryjności procesu cywilnego.

Od 1 lipca 1996 r. wskutek zmiany treści art. 232 k.p.c. (przez skreślenie końcowej części: "może także dla ustalenia koniecznych dowodów zarządzić odpowiednie dochodzenie") oraz skreślenie § 2 w art. 3 k.p.c., nastąpiło zniesienie zasady odpowiedzialności sądu za wynik postępowania dowodowego, którego rola nie może polegać na wykonywaniu obowiązków procesowych ciążących na stronach. Możliwość dopuszczenia dowodu nie wskazanego przez strony nie może bowiem oznaczać, iż sąd powinien zastąpić własnym działaniem ich bezczynność. Jedynie w szczególnych sytuacjach procesowych o wyjątkowym charakterze sąd powinien skorzystać ze swojego uprawnienia do podjęcia inicjatywy dowodowej[6]. Do takich wypadków można zaliczyć sytuacje, gdy strony zmierzają do obejścia prawa, bowiem wtedy sąd powinien dążyć do wykrycia rzeczywistego stanu rzeczy, dopuszczając dowody nie wskazane przez strony. Sąd także winien skorzystać z przysługującej mu inicjatywy dowodowej w razie rażącej nieporadności strony, działającej bez adwokata lub radcy prawnego, której – wobec niepodjęcia przez nią właściwych czynności, mimo stosownych pouczeń sądu – grozi naruszenie interesu podlegającego szczególnej ochronie. Na sądzie spoczywa także obowiązek skorzystania z uprawnienia z art. 232 zdanie drugie k.p.c., gdy zachodzi podejrzenie prowadzenia przez strony procesu fikcyjnego[7]. Jednak nawet ten wąski zakres możliwej

[6] Por. orzeczenia SN z dn. 5 listopada 1997 r., III CKN 244/97, OSNC 1998 nr 3, poz. 52; z dn. 16 grudnia 1997 r., II UKN 406/97, OSNAP nr 21/1998, poz. 643 oraz z dn. 15 grudnia 1998 r., I CKN 994/97, Prok. i Prawo nr 11-12/1999, s. 38.

[7] Zob. uzasadnienie uchwały SN z dn. 19 maja 2000 r., III CZP 4/00, OSNC nr 11/2000, poz. 195.

inicjatywy dowodowej sądu poddany jest pod wątpliwość[8]. Nadal bowiem istnieje możliwość zawiadamiania prokuratora o każdej sprawie, w której jego udział sąd uważa za potrzebny (art. 7 i 59 k.p.c.), ten zaś może – i to skuteczniej niż sam sąd – zarówno chronić interes publiczny jak i wykryć fikcyjność procesu. Ochronie osób nieporadnych (zazwyczaj jednocześnie niezamożnych) służyć zaś powinno częstsze ustanawianie dla nich pełnomocnika przez sąd. Nie jest to już – jak kiedyś – społeczna działalność adwokatury, ale opłacane przez Skarb Państwa odpłatne świadczenie usług prawnych. O zakresie i sposobie dochodzenia ochrony prawnej nie powinien więc już decydować sąd orzekający w sprawie.

Granice obowiązku prowadzenia przez sąd postępowania dowodowego wyznacza podlegająca kontroli instancyjnej ocena, czy dostatecznie wyjaśniono sporne okoliczności sprawy[9], a w sprawie o ustanowienie pełnej rozdzielności majątkowej strony swą inicjatywę dowodową będą koncentrować na przesłance "ważnych powodów", zaś źródła możliwej wiedzy sądu o istnieniu ewentualnych, przydatnych w sprawie dowodów i mieszczących się w obowiązku sądu dopuszczenia ich z urzędu są z natury rzeczy bardzo ograniczone.

Dopuszczanie dowodów z urzędu powinny oczywiście poprzedzać działania zmierzające do pobudzenia inicjatywy dowodowej stron. Jeżeli bowiem strony nie wywiązują się z obowiązku aktywności w gromadzeniu materiału procesowego, to sąd – bądź przewodniczący – w pierwszej kolejności powinien skorzystać z przysługujących mu uprawnień, a więc z art. 5 k.p.c. przez udzielenie stronom, występującym w spawie bez adwokata lub radcy prawnego potrzebnych wskazówek oraz pouczeń co do czynności procesowych, skutków tych czynności oraz konsekwencji zaniedbań z art. 207 § 2 k.p.c. przez zarządzanie wymiany pism procesowych, lub z art. 212 k.p.c. przez wstępne wyjaśnienie stanowisk stron i zwró-

[8] Zob. K. Kołakowski, *Dowodzenie w procesie cywilnym*, Warszawa 2000, s. 76. Szerzej o tej kwestii pisze M. Malarczyk-Herdzina, *Dopuszczalność dowodu z urzędu w procesie cywilnym,* PS 2000, nr 6, s. 59 i nast. Zob. także J. Wójcikiewicz, *Dowód naukowy w procesie sądowym*, Kraków 2000, s. 7 i nast.

[9] Wyrok SN z dn. 25 września 1997 r., UKN 271/97, OSNAP nr 14/1998, poz. 430, z 25 marca 1998 r., II CKN 656/97, OSNC nr 12/1998, poz. 208 oraz z dn. 9 września 1998 r., II UKN 182/98, OSNAPiUS nr 17/1999, poz. 556.

cenie im uwagi na celowość ustanowienia pełnomocnika procesowego. Gdy więc i te środki nie doprowadzą do właściwej inicjatywy dowodowej stron, sąd będzie mógł dopuścić dowód z urzędu, o ile jednak w ogóle będzie wiedział o jego istnieniu[10].

Uwagi nasuwają się również w związku z tym, że zgodnie z proponowana treścią § 3 art. 52 ustanowienie pełnej rozdzielności majątkowej może nastąpić od dnia wytoczenia powództwa, co – jak wyżej wskazano – podyktowane jest dążeniem do maksymalnego zawężenia możliwości nadużywania znoszenia wspólności majątkowej z datą wsteczną w celu pokrzywdzenia wierzycieli. Nie wdając się w ocenę trafności takiej regulacji tej kwestii należy tylko przypomnieć, że dotychczasowa treść art. 52 § 2 k.r.o. ("wspólność majątkowa ustaje z dniem oznaczonym w wyroku, który ja znosi") pozwala sądowi znieść wspólność majątkową z datą wcześniejszą od dnia wyroku, a także od daty zgłoszenia żądania zniesienia wspólności. Jedynie wspólność ta nie może być zniesiona z datą wcześniejszą od chwili powstania ważnych powodów uzasadniających jej zniesienie. Przepis ten umożliwia więc określenie chwili ustania wspólności przy uwzględnieniu przez sąd wszelkich istotnych okoliczności, a przede wszystkim usprawiedliwionych interesów rodziny[11].

Podnieść natomiast trzeba, że omawiana kwestia została już odmiennie uregulowana w ustawie z 29 sierpnia 1997 r. – *Ordynacja podatkowa*[12]. Miała ona w sposób kompleksowy i zupełny uregulować problematykę zobowiązań podatkowych i postępowania podatkowego, zwiększyć zakres ustawowej ochrony uczestników postępowania podatkowego, a także zrównać ich prawa i obowiązki bez względu na ich status prawny oraz źródła powstania zobowiąza-

[10] Daleko idące uprawnienia sądu istnieją w postępowaniu nieprocesowym, a w szczególności w postępowaniu opiekuńczym, gdzie szczególny interes społeczny nakłada nawet obowiązek działania sądu z urzędu w przypadkach określonych przepisami prawa. Mimo, że sprawy o separację rozpoznawane są w procesie (art. 436 i nast. k.p.c.) to w sprawach o separację na zgodny wiosek stron oraz w sprawach o zniesienie separacji postępowanie toczy się w trybie nieprocesowym (art. 567^1 – 567^5). Nie można jednak oczekiwać, aby ustawodawca sprawy o ustanowienie pełnej rozdzielności majątkowej przekazał do postępowania nieprocesowego.

[11] Por. L. Stecki, *Glosa do uchwały SN z dn. 27 marca 1972 r., III CZP 69/70*, PiP nr 11/1973, s. 170.

[12] Dz. U. Nr 137, poz. 926 z późn. zm.

nia podatkowego oraz sprzyjać kształtowaniu postaw akceptowanych przez podatników, a także zgodnych z interesami Państwa[13].

W realizacji tych założeń ustawa ta dokładnie określa zakres odpowiedzialności podatników, definiując pojęcie "całego majątku", a także przesądza kwestię wpływu na zakres odpowiedzialności podatkowej czynności dotyczących ograniczenia, zniesienia lub wyłączenia wspólności majątkowej małżonków. Wprowadziła nawet posiłkową odpowiedzialność za zaległości podatkowe podatnika również odpowiedzialność jego rozwiedzionego małżonka. Ordynacja bowiem przewiduje, że rozwiedziony małżonek podatnika odpowiada całym majątkiem (swoim) solidarnie z byłym małżonkiem za zaległości podatkowe z tytułu zobowiązań podatkowych powstałych w czasie trwania wspólności majątkowej, jednakże tylko do wysokości wartości przypadającego mu udziału w majątku wspólnym[14].

Podatnik odpowiada całym swoim majątkiem za wynikające z zobowiązań podatkowych podatki (art. 26) i w przypadku osób pozostających z związku małżeńskim odpowiedzialność ta obejmuje majątek odrębny podatnika oraz majątek wspólny podatnika i jego małżonka (art. 29 § 1). Wprawdzie z ważnych powodów sąd może znieść ustawową wspólność majątkową i to – jak dotąd stosownie do art. 52 k.r.o. – z datą wcześniejszą nawet sprzed wytoczenia powództwa, ale zgodnie z art. 29 § 2 *Ordynacji podatkowej* – skutki prawne ograniczenia, zniesienia lub wyłączenia ustawowej wspólności majątkowej nie odnoszą się do zobowiązań podatkowych powstałych przed dniem uprawomocnienia się orzeczenia sądu o zniesieniu ustawowej wspólności majątkowej. Wskazane wyżej założenia oraz wykładnia celowościowa tej ustawy nakazują stosowanie tegoż przepisu zgodnie z jego literalnym brzmieniem jako przepis szczególnego i późniejszego w stosunku do uregulowań wynikających z kodeksu rodzinnego i opiekuńczego.

Wspomniana "łączność" przedmiotowych zmian z innymi gałęziami prawa nakazuje również zwrócić uwagę na ich związek z przepisami prawa karnego. Szczególny przypadek ograniczenia w czasie ustania z mocy prawa wspólności majątkowej między mał-

[13] Por. uzasadnienie projektu ustawy – druk sejmowy nr 1177, s. 3.

[14] Obszerniej o tej problematyce zob. J. Turek, *Postępowanie klauzulowe z art. 787 KPC,* "Monitor Prawniczy" 2001 nr 3, s. 5 i nast.

żonkami przewidywał art. 125^1 dawny k.k.w. Mianowicie, z chwilą prawomocnego orzeczenia kary konfiskaty całości lub części majątku jednego z małżonków pozostających we wspólności majątkowej przedmioty majątkowe, których konfiskata dotyczyła, traciły z mocy prawa charakter składników majątku wspólnego, przy czym od tej chwili stosowało się do nich odpowiednio przepisy o współwłasności w częściach ułamkowych, w której udziały Skarbu Państwa i małżonka osoby skazanej były w zasadzie równe. Wymieniony art. 125^1 dawny k.k.w. dotyczył wprawdzie konfiskaty mienia, jednakże z jego celu wyprowadzono wniosek, że stosowało się go także w sytuacji, gdy z mocy art. 48 § 1 d. k. k. został orzeczony przepadek narzędzi lub innych przedmiotów służących do popełnienia przestępstwa, jeżeli należały one do majątku wspólnego. W takim wypadku małżonkowi osoby skazanej przysługiwało – na podstawie art. 369 dawny k.p.k. – roszczenie z tytułu przysługującego mu udziału w przedmiocie objętym przepadkiem. Roszczenie to podlegało rozpoznaniu w procesie cywilnym[15].

W orzecznictwie karnym Sądu Najwyższego podkreślono, że istota kary z art. 48 § 1 dawny k.k. polegała na tym, iż stanowiąc dolegliwość dla sprawcy przestępstwa nie można było jednocześnie krzywdzić osoby trzeciej oraz, że z wyjątkiem wyraźnie wskazanych w ustawie sytuacji – przepadek przedmiotów pochodzących z przestępstwa wolno orzec tylko wtedy, gdy przedmioty te są własnością sprawcy[16]. W uchwale z dnia 21 kwietnia 1989 r. wpisanej do księgi zasad prawnych[17] Sąd Najwyższy podkreślił, że "nie można orzec przepadku przedmiotu objętego współwłasnością, jeżeli sprawcami

[15] Por. uchwałę SN z dn. 23 grudnia 1986 r., III CZP 94/86, OSNCP 1988, poz. 11.

[16] Wyrok SN z dn. 27 maja 1976 r., OSNPG 1977, z. 4, poz. 25 oraz z dn. 8 grudnia 1977 r., OSNPG 1978, z. 4, poz. 45. Dobitnie to zostało stwierdzone przez SN w wyroku z dn. 8 kwietnia 1976 r., gdzie podkreślone zostało, iż orzeczenie przepadku rzeczy stanowiącej współwłasność nie może nastąpić, jeżeli współwłaściciele nie byli objęci postępowaniem karnym lub nie zachodziły przypadki szczególne (OSNKW 1976, z. 9, poz. 114).

[17] V KZP 3/89, OSNKW 1989, z. 3-4, poz. 21. We wcześniejszej uchwale z dn. 12 czerwca 1987 r., VI KZP 41/86 (nie publikowanej) SN wskazał, iż ówczesny art. 48 § 3 k.k. wyłączał możliwość orzeczenia na podstawie art. 56 ustawy z dn. 17 czerwca 1959 r. *o hodowli, ochronie zwierząt i prawie łowieckim* (Dz. U. Nr 36, poz. 226) przepadku przedmiotu objętego z tytułu wspólności majątkowej współwłasnością małżeńską.

nie są wszyscy współwłaściciele, a ustawa nie przewiduje orzeczenia przepadku przedmiotu nie będącego własnością sprawcy".

Stosownie do art. 2 ustawy z dnia 23 lutego 1990 r. *o zmianie kodeksu karnego i niektórych innych ustaw*[18] została zniesiona kara konfiskaty mienia przewidziana zarówno w ówczesnym kodeksie karnym, jak i w innych ustawach, a w miejsce wcześniejszej kary dodatkowej przepadku rzeczy (art. 38 pkt 6 d. k.k.) obecny kodeks karny przewiduje środek karny w postaci przepadku przedmiotów (art. 39 pkt 4 k.k.). Osoba roszcząca sobie prawo do korzyści lub przedmiotów, których przepadek orzeczono tytułem środka zabezpieczającego, może dochodzić swoich roszczeń tylko w postępowaniu cywilnym (art. 340 § 3 k.p.k.), a nadto osoba trzecia może wytoczyć powództwo o zwolnienie od wykonywania środka karnego przepadku przedmiotów (art. 191 k.k.w.). W razie uchylenia orzeczenia o przepadku przedmiotów, darowania tego środka lub zwolnienia rzeczy, w wyniku wniesionego powództwa, składniki mienia przejęte w trakcie wykonania środka karnego zwraca się uprawnionemu a w wypadku niemożności dokonania takiego zwrotu Skarb Państwa odpowiada za stratę, którą poniósł uprawniony. W zakresie nie uregulowanym w kodeksie karnym wykonawczym do wskazanej odpowiedzialności Skarbu Państwa stosuje się przepisy kodeksu cywilnego (art. 192 § 1 i 2 k.k.w.).

Pomimo wskazanej zmiany stanu prawnego bogaty dorobek orzecznictwa i doktryny dotyczący wykładni wspomnianych przepisów prawa karnego i ich stosowania w powiązaniu z art. 52 k.r.o.[19] nadal będzie przydatny. Przy dokonywaniu kolejnych zmian w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym należy więc wymienione kwestie mieć na uwadze.

---

[18] Dz. U. Nr 14, poz. 84.

[19] Przykładowo J. St. Piątowski, *Zmiany w prawie rodzinnym,* PiP 1976, nr 4, s. 39; A. Dyoniak, *Domniemania prawne z art. 134[1] k.k.w. w stosunkach między małżonkami,* NP. 1979, nr 10, s. 76 oraz glosa F. Zedlera do orzeczenia SN z dn. 5 grudnia 1978 r., III CRN 194/78, OSNCP 1979, poz. 207, z dn. 7 grudnia 1978 r., III CRN 246/78, OSNCP 1979, poz. 175 i z dn. 16 stycznia 1991 r., I CR 756/90, OSP 1991, poz. 241.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Piotr Kasprzyk
Michał Wasiak
Lublin

Terminy prekluzyjne na gruncie kodeksu rodzinnego i opiekuńczego

Na gruncie prawa cywilnego, którego częścią jest także prawo rodzinne, występują przepisy, które wyznaczają termin dla dokonania określonej czynności prawnej. W pierwszej kolejności należy wyjaśnić, jak w znaczeniu prawnym pojęcie terminu jest definiowane. Tak więc termin jest to zdarzenie przyszłe i pewne, z którym ustawa wiąże określone skutki prawne[1]. Cywilistyczne pojęcie terminu można rozumieć dwojako, w znaczeniu szerokim jako pewien czasokres, który ogranicza skuteczność dokonania czynności prawnej, oraz wąskim jako moment początkowy lub końcowy stosunku prawnego[2]. W drugim przypadku jako termin początkowy (*dies a quo*), czynność prawna wywołuje skutki prawne z chwilą jego nadejścia, natomiast przy terminie końcowym (*dies ad quem*), skutek prawny ustaje w momencie jego ziszczenia[3]. W prawie cywilnym materialnym występują różne instytucje prawne, które posługują się pojęciem terminu. Są to: przedawnienie[4], przemilczenie[5], za-

[1] Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1997, s. 243.

[2] Tak zob. F. Zoll, *Zobowiązania w zarysie według Kodeksu zobowiązań*, Warszawa 1948, s. 52.

[3] S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga pierwsza, część ogólna*, Warszawa 1998, s. 252.

[4] Instytucja ta ogranicza w czasie możliwość dochodzenia roszczeń. Jeżeli prawo to nie jest realizowane w czasie określonym przez ustawę nie można dochodzić go sądownie, gdyż przekształca się w zobowiązanie naturalne (*obligationes naturales*). Co do zobowiązania naturalnego zob. W. Czachórski, A. Brzozowski, M. Safian, E. Skowrońska-Bocian, *Zobowiązania. Zarys wykładu,* Warszawa 1999, s. 67 nn.

siedzenie[6] czy prekluzja[7]. Wszystkie one wchodzą w skład tzw. dawności[8]. W prawie procesowym mamy do czynienia z terminami: ustawowymi, umownymi, sądowymi i instrukcyjnymi[9]. Terminy ustawowe są wyraźnie określonymi w przepisach prawa procesowego (np. terminy do wniesienia środków odwoławczych). Spośród tych terminów można wyróżnić termin *ad quem*, przed upływem którego należy dokonać czynności procesowej (np. dwutygodniowy termin do sporządzenia uzasadnienia wyroku z art. 329 k.p.c.) oraz termin *post quem*, po nadejściu którego dopiero można dokonać skutecznie czynności procesowej (termin z art. 180 § 1 k.p.c., po upływie którego sąd umorzy zawieszone postępowanie, o ile zaistnieją okoliczności przewidziane w tym artykule)[10]. Terminami sądowymi są terminy wyznaczane przez organ procesowy lub egzekucyjny (np. termin do złożenia załącznika do protokołu z art. 161 k.p.c.)[11]. Za terminy umowne należy uznać te, które strony postępowania same oznaczyły w umowie. Taki charakter posiada jedynie termin do zawieszenia postępowania sądowego na zgodny wniosek stron postępowania. Jednak nie może on być krótszy niż trzy miesiące, a dłuższy niż trzy lata (art. 81 pkt 1 i art. 182 § 1 k.p.c.). Ostatnią już grupą terminów procesowych są terminy instrukcyjne, które stosuje się przy dokonywaniu określonych czynności przez organy procesowe. Dochowanie tych terminów nie jest warunkiem skuteczności czynności, a ich przekroczenie nie jest obłożone żadną sankcją. W przypadku dokonania czynności po upływie terminu

---

[5] Prowadzi do nabycia prawa przez sam fakt niewykonywania tego prawa przez uprawnionego, np. przy znalezieniu rzeczy – art. 187 k.c.

[6] Nieuprawniona osoba nabywa prawo przez faktyczne jego wykonywanie w odpowiednio długim czasie, np. art. 172-176 k.c.

[7] W przepisach prawa cywilnego możemy odnaleźć różne terminy, w ciągu których powinna być dokonana określona czynność prawna. Jeżeli terminy te nie mają charakteru instrukcyjnego, a ustawa wiąże z ich niedochowaniem ujemne skutki dla stron, to wówczas możemy mówić o prekluzji, o czym szerzej w dalszej części artykułu.

[8] A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne zarys części ogólnej*, Warszawa 1998, s. 345; S. Grzybowski, *System prawa cywilnego, część ogólna,* t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 631.

[9] Zob. J. Jodłowski, Z. Resich, J. Lapierre, T. Misiuk-Jodłowska, *Postępowanie cywilne*, Warszawa 1996, s. 249.

[10] Tamże.

[11] Zob. W. Broniewicz, *Postępowanie cywilne w zarysie*, Warszawa 1998, s. 94.

instrukcyjnego jest ona prawnie skuteczna, o ile nie zachodzą inne przeszkody do jej dokonania (np. dwutygodniowy termin do ogłoszenia wyroku z art. 326 §1 k.p.c.)[12]. Dalsze szczegółowe omawianie tych terminów wykraczałoby poza ramy niniejszego artykułu. Obecnie należy przybliżyć problematykę samych terminów zawitych. W piśmiennictwie i orzecznictwie prawa cywilnego od ponad pół wieku toczy się spór o terminy prekluzyjne[13]. Obowiązujący kodeks cywilny zawiera cały szereg terminów zawitych, rozrzuconych po wszystkich księgach (np. art. 59 zd. 2, 66, 88 § 2, 255, 293, 344 § 2, 388 § 2, 534, 929, 940 § 2, 1024 § 2 k.c.). Niestety brak jest w przepisach ogólnych jakiejkolwiek regulacji ustawowej. Ustawodawca nie zamieścił żadnej wskazówki, jak traktować tego rodzaju terminy.

Terminy zawite nie są instytucją nową, co w jakiejś mierze mogłoby tłumaczyć brak regulacji ustawowej w obecnym kodeksie cywilnym. Regulacja ta występowała w wielu systemach prawnych na świecie[14]. Instytucję prekluzji znał już kodeks Napoleona i kodeks cywilny Królestwa Polskiego, jak również austriacki kodeks cywilny (AGB)[15]. Były to terminy zawite do wniesienia skargi pod rygorem jej wygaśnięcia z mocy prawa[16], co dziś stanowi tylko jeden z rodzajów tych terminów. Obowiązujący w Polsce kodeks zobowiązań z 1933 r.[17] posługiwał się również instytucją prekluzji, choć, podobnie jak obecnie kodeks cywilny, nie regulował jej w sposób ogólny. Taki stan rzeczy utrzymywał się stosunkowo długo,

---

[12] Tamże, s. 95.

[13] Określeń "terminy zawite" i "terminy prekluzyjne" na gruncie prawa cywilnego używa się zamiennie, inaczej jest np. w prawie karnym procesowym, gdzie terminy zawite posiadają odmienne cechy od terminów prekluzyjnych, co wymaga większej precyzji w posługiwaniu się tymi pojęciami, por. S. Waltoś, *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2001, s. 45.

[14] Regulację ustawową terminów zawitych zawierał np. włoski kodeks cywilny z 1942 r i poświęcał im sześć ostatnich artykułów (art. 2964-2969 k.c.wł.).

[15] Np. 276, 2277 k.c.p.; § 156 AGB. Zob. szerzej *Encyklopedia prawa obowiązującego w Polsce. Praca zbiorowa z udziałem profesorów uczelni polskich,* pod red. Prof. dr Peretiakowicza, Cześć III: *Prawo cywilne*, Poznań: Fiszer i Majewski 1925, s. 20 nn. i 101 nn.; *Powszechny Austryacki Kodeks Cywilny z uzupełniającemi ustawami i rozporządzeniami objaśniony orzeczeniami Sądu Najwyższego przez prof. Dra St. Wróblewskiego Część pierwsza (§§ 1-937)*, Kraków 1914, s. 132.

[16] *Encyklopedia prawa obowiązującego...,* s. 20.

[17] Dz. U. z 1933 r. Nr 82, poz. 598.

co zmusiło doktrynę i orzecznictwo do wypracowania zasad ogólnych, którymi można się posługiwać w przypadku, gdy ma się do czynienia z terminami prekluzyjnymi[18]. Żadnych zmian w tym względzie nie przyniósł Dekret z dnia 12 października 1946 r. *przepisy ogólne prawa cywilnego*[19]. Duże zmiany w tym zakresie przyniosło wprowadzenie ustawy z dnia 18 lipca 1950 r. *przepisy ogólne o prawie cywilnym* (dalej p.o.p.c.)[20], która to po raz pierwszy w naszym prawie podała definicję terminu zawitego[21], dodatkowo jeszcze zawierała kilka przepisów ogólnych odnoszących się do prekluzji[22]. Z treści artykułu 114 p.o.p.c. jasno wynika, iż ustawodawca zdecydował się na uregulowanie tylko małego wycinka tej instytucji, mianowicie terminów zawitych do dochodzenia roszczeń, co nie było rozwiązaniem idealnym. Pozostałe rodzaje terminów zawitych, nieobjęte definicją ustawową, pozostawały poza regulacją przepisów ogólnych.

Szerszą definicję terminów zawitych od definicji ustawowej przedstawiła J. Dąbrowa[23], która uważa, iż terminy zawite można określić jako terminy ograniczające w czasie możliwość podjęcia jednostronnej jednorazowej czynności mającej znaczenie dla istnienia, treści lub realizacji uprawnienia cywilno-prawnego.

---

[18] Wielu polskich cywilistów zajmowało się tym zagadnieniem, zob. R. Longchamps de Berie, *Zobowiązania,* wyd. III, Poznań 1948, s. 439; F. Zoll, *Prawo cywilne w zarysie*, wyd. IV, Warszawa-Kraków 1922, s. 27; K. Przybyłowski, *Terminy zawite z art. 390 kpc. Szkic prawno porównawczy*, "Polski Proces Cywilny. Dwutygodnik poświęcony zagadnieniom wykładni i praktyce prawa procesowego" 1936 nr 7-8, s. 193 nn., tenże, *Terminy zawite z art. 390 kpc (dokończenie)*, "Polski Proces Cywilny. Dwutygodnik poświęcony zagadnieniom wykładni i praktyce prawa procesowego" 1936 nr 9, s. 257 i n.

[19] Dz. U. Nr 67, poz. 369.

[20] Dz. U. Nr 34, poz. 311.

[21] Art. 114 stanowił: "W przypadkach, gdy z upływem określonego czasu terminu ustawa wyłącza dochodzenie roszczenia (termin zawity), stosuje się odpowiednio przepisy o przedawnieniu z zachowaniem przepisów poniższych".

[22] Art. 114-117 p.o.p.c.

[23] Tenże, *Terminy zawite*, "Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego" 1958 nr 15, s. 126. Mimo iż ustawodawca zawęził w definicji ustawowej terminu zawite do jednej grupy i nakazał tylko tę grupę tak określać, co wynika ze sposobu zredagowania art. 114 p.o.p.c., to nie można odmówić tego charakteru innym terminom nieobjętym definicją.

Regulacja ustawowa zawarta w p.o.p.c. nie była wystarczająca, dlatego w pracach nad nowym kodeksem powstał spór o sposób i formę regulacji tej instytucji. Niektórzy członkowie Komisji Kodyfikacyjnej byli przeciwnikami umieszczania terminów zawitych w kodeksie cywilnym[24]. Zwolennikiem pełnego uregulowania tej instytucji w k.c. był J. Gwiazdomorski, który to na posiedzeniu Komisji Kodyfikacyjnej w 1957 r. przedłożył stosowny projekt[25]. W 1960 r. Komisja zaaprobowała wniosek złożony przez prof. J. Wasilkowskiego o usunięcie z projektu regulacji dotyczącej terminów zawitych[26]. Przyjęcie tego stanowiska spowodowało, iż obecnie obowiązujący kodeks cywilny nie zawiera w swej treści żadnych przepisów ogólnych odnoszących się wprost do instytucji prekluzji.

Jednym z zamierzeń autorów kodeksu było skomasowanie prekluzji i przedawnienia w jednolitą instytucję, co jak wiadomo nie przyniosło efektów. Kodeks cywilny nie tylko nie zlikwidował instytucji prekluzji, jak było to planowane, ale dodatkowo wprowadził cały szereg nowych przepisów, które zawierały w swej treści terminy zawite[27]. W rezultacie reformy k.c. zawierał nie jednolitą instytucję przedawnienia, ale trzy zupełnie odrębne, mianowicie: prekluzję z obrotu nieuspołecznionego, prekluzję arbitrażową dla obrotu uspołecznionego[28] oraz przedawnienie właściwe[29]. W tej sytuacji istnie-

---

[24] Np. S. Szer. Por. B. Dobrzański, *Problem kodyfikacji przedawnienia. Uwagi na marginesie artykułu J. Gwiazdomorskiego pt. Podstawowe problemy przedawnienia*, NP 1955 nr 2, s. 50; tenże, *Czy uzasadnione jest zachowanie w k.c. PRL różnic miedzy przedawnieniem a terminami zawitymi*, NP 1960 nr 6, s. 813.

[25] Zob. J. Gwiazdomorski, *Terminy zawite do dochodzenia roszczeń w kodeksie cywilnym*, RPEiS 1968 nr 3, s. 87 nn.

[26] Jako jedyny sprzeciwiał się temu J. Gwiazdomorski.

[27] Zob. S. Grzybowski, *System prawa cywilnego...*, s. 652; J. Gwiazdomorski, *Terminy zawite do dochodzenia roszczeń...,* s. 96.

[28] Por. Z. Klafkowski, A. Rosinkiewicz, S. Czajkowski, *Państwowy arbitraż gospodarczy. Obsługa prawna jednostek gospodarki uspołecznionej. Przepisy – orzecznictwo – komentarz,* Warszawa 1970, s. 66.

Pod wpływem orzecznictwa państwowego arbitrażu gospodarczego wprowadzono z dniem 30 kwietnia 1951 r. do postępowania arbitrażowego przepisy regulujące tzw. prekluzję arbitrażową (por. § 20 rozporządzenia RM z dnia 15 listopada 1951 r., Dz. U. z 1953 r. Nr 53, poz. 484). Następnie z pewnymi uzupełnieniami utrzymał ją § 21 rozporządzenia RM z dnia 20 grudnia 1952 r. *w sprawie organiza-*

jącą lukę prawną musiała wypełnić doktryna[30] i orzecznictwo[31].

---

cji państwowych komisji arbitrażowych i trybu postępowania arbitrażowego (Dz. U. z 1953 r. Nr 2, poz. 2). Prekluzja arbitrażowa została ostatecznie ukształtowana w rozporządzeniu RM z dnia 3 maja 1960 r. *w sprawie organizacji państwowych komisji arbitrażowych i trybu postępowania arbitrażowego* (Dz. U. Nr 26, poz. 148), zwanym dalej rozporządzeniem. Głównym celem, dla którego instytucja ta znalazła się w prawie cywilnym, było przyspieszenie rozliczeń pomiędzy jednostkami gospodarki uspołecznionej oraz wzmocnienie dyscypliny finansowej (zob. W. Kufel, M. Tyczka, *Postępowanie przed komisjami arbitrażowymi*, Łódź-Poznań 1958, s. 90; B. Turliński, *Prekluzja w świetle orzecznictwa arbitrażowego*, PUG 1955 nr 5, s. 171-172). Natura prekluzji arbitrażowej wyrażała się w dwóch zasadniczych skutkach, jakie wywołuje upływ terminu zawitego, mianowicie:

- stanowiła przeszkodę do złożenia wniosku o wszczęcie postępowania. W przypadku jego złożenia, wniosek ten, zgodnie z § 31 ust. 1 pkt 3 wspomnianego rozporządzenia, podlegał odrzuceniu (zob. W. Kufel, M. Tyczka, *Postępowanie arbitrażowe*, Warszawa-Poznań 1963, s. 122),
- obok skutku procesowego w postaci niemożliwości dochodzenia roszczeń, prekluzja powodowała powstanie skutku materialnoprawnego w postaci wygaśnięcia roszczenia (zob. W. Kufel, M. Tyczka, *Postępowanie arbitrażowe*, s. 123), wskutek czego nie mogło być ono spełnione jako tzw. zobowiązanie naturalne. Zatem w przypadku spełnienia sprekludowanego roszczenia istniała możliwość dochodzenia jego zwrotu od wierzyciela, jako świadczenia nienależnego. Taka była linia orzecznictwa arbitrażowego, por. np. PUG 1954 nr 1, s. 37 (III 1 Kt-3/53); PUG 1952 nr 8, s. 310 (ZZ-2/52). Zasadniczo termin prekluzji arbitrażowej wynosił jeden rok. Ustawodawca dopuszczał wyjątek od ogólnej reguły w sytuacji, gdy przepis prawa materialnego przewidywał krótszy termin prekluzji lub przedawnienia. W tej sytuacji prekluzja następowała z chwilą nadejścia krótszego terminu (np. można podać utrzymane w mocy przepisy kodeksu zobowiązań art. 375 § 3, 395, 397). Tak ukształtowana instytucja prekluzji, z niewielkimi modyfikacjami, weszła do kodeksu cywilnego. Ustawa z dnia 23 października 1975 r. *o Państwowym Arbitrażu Gospodarczym* (Dz. U. Nr 34, poz. 183) nic w tej instytucji nie zmieniła. Zasadnicze zmiany przyniosła dopiero ustawa z dnia 24 maja 1989 r. *o rozpoznawaniu spraw przez sądy gospodarcze* (Dz. U. Nr 33, poz. 175), która zlikwidowała orzecznictwo arbitrażowe, a sprawy gospodarcze przekazała sądom rejonowym, w których to powołano wydziały do spraw gospodarczych (zob. S. Wójcik, *Przedawnienie w prawie cywilnym*, PS 1991 nr 1-2, s. 38 nn.). Od tego momentu przestał istnieć w prawie cywilnym podział na obrót uspołeczniony i nieuspołeczniony.

[29] Zob. J. Gwiazdomorski, *Terminy zawite*..., s. 96 n.

[30] Por. Ignatowicz, *Bieg terminów*..., s. 8 nn.; tenże, *Przedawnienie i terminy zawite*, w: *System prawa cywilnego*, t. 1, część ogólna, red. S. Grzybowski, 1985, s. 795 nn.; A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne*, s. 366 n.; S. Grzybowski, *System*..., s. 650; Z. Radwański, *Prawo cywilne*, s. 243; A. Szpunar, *Analogiczne stosowanie art. 117 § 3 kc do terminów zawitych,* PiP 1979 nr 12, s. 51 nn.; tenże, *Uwagi w sprawie wykładni artykułu 568 k.c.*, PPH 1997 nr 5, s. 1 nn.;

Zadanie to nie jest łatwe, bowiem terminy zawite stanowią swego rodzaju mozaikę, którą niezwykle trudno połączyć w jedną całość. W zależności od ujęcia tego zagadnienia przez poszczególnych przedstawicieli doktryny tworzą oni własną klasyfikację terminów. I tak zdaniem prof. S. Grzybowskiego terminy zawite[32] można zestawić aż w sześć grup, będą to terminy: z upływem których niewykonywane prawo rzeczowe wygasa (np. zob. art. 255, 293, 297 k.c. co do służebności osobistych i gruntowych); do wykonywania praw kształtujących (np. przyjęcie oferty); do wytaczania powództw, którymi nie dochodzi się roszczeń (np. uznanie czynności za bezskuteczną); do dochodzenia roszczeń posesoryjnych, o wstrzymanie budowy i za wady fizyczne rzeczy; dla dokonania różnych pozasądowych czynności niezbędnych dla zachowania prawa (zawiadomienie o wadzie rzeczy sprzedanej) oraz różne inne terminy np. zakreślone w art. 187 k.c. związane ze znalezieniem rzeczy[33]. Bardzo podobny podział terminów zawitych przedstawił A. Wolter[34], pomijając jedynie ostatnią grupę terminów zawitych przedstawioną przez prof. S. Grzybowskiego[35]. Bardziej ogólny

J. Gwiazdomorski, *Terminy zawite...*, s. 87 nn.; S. Szer, *Z problematyki przedawnienia*, RPEiS 1969 nr 3, s. 212 nn.; J. Kruszewska, *Skutki prekluzji w stosunkach pracy,* PUG 1966 nr 2, s. 59 n.; i inni.

[31] Por. np. uchwałę SN z 19 maja 1969 r., OSNCP 1970, poz. 117; uchwała SN z 26 października 1964 r., OSPiKA 1965, poz. 204. i inne.

[32] Powoduje zgaśnięcie niewykonywanego roszczenia (uprawnienia, prawa) oraz, że nie następuje tu przedawnienie, nawet wówczas, gdy chodzi o roszczenie, chociażby majątkowe.

[33] S. Grzybowski, *System prawa cywilnego...*, s. 651; tenże, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 1978, s. 271.

[34] Zdaniem tego autora "Prekluzję można zdefiniować w sposób dwojaki: albo w sposób negatywny – przez porównanie jej z przedawnieniem, albo pozytywny – przez uwypuklenie jej cech podstawowych. Gdy chodzi o pierwsze określenie, to należy mieć na uwadze, że termin przedawnienia jest to taki termin, który ogranicza pod względem czasowym: a) dochodzenie, b) roszczenia, c) majątkowego, d) a skutkiem upływu jest niemożliwość dochodzenie roszczenia. Termin, któremu brakuje choć jednej z tych cech, jest terminem zawitym; (...). W sposób pozytywny można terminy zawite określić jako terminy ograniczające w czasie dochodzenie przed powołanym do tego organem lub inną realizację praw podmiotowych (w tym także roszczeń), jeżeli bezskuteczny ich upływ powoduje wygaśnięcie prawa." Zob. A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne...*, s. 367.

[35] A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne...*, s. 366.

podział terminów prekluzyjnych zaprezentował J. Gwiazdomorski[36], który wyróżnia tylko trzy zasadnicze grupy, mianowicie: terminy do sądowego dochodzenia roszczeń[37], terminy do wykonywania praw kształtujących[38] oraz terminy do podjęcia różnego rodzaju czynności pozasądowych potrzebnych do zachowania prawa[39]. Natomiast zdaniem J. Ignatowicza[40] zasadnicze znaczenia ma podział tych terminów na dwie grupy: pierwsza to terminy do dochodzenia roszczeń i praw przed sądem lub innym organem – określane jako prekluzja sądowa, a druga to terminy do dokonywania czynności pozasądowych – prekluzja pozasądowa.[41] Do pierwszej grupy autor ten zalicza terminy dla dochodzenia roszczeń, praw stanu cywilnego oraz do wytaczania powództwa o ukształtowanie lub ustalenia prawa, w drugiej grupie znalazły się terminy do wykonywania praw kształtujących o charakterze majątkowym i niemajątkowym, do wykonywania zawiadomień oraz terminy, których bezskuteczny upływ powoduje wygaśnięcie bądź nienabycie prawa.

---

[36] J. Gwiazdomorski, *Podstawowe problemy przedawnienia*, NP 1955 nr 1, s. 19.

[37] Są to terminy, z upływem których roszczenie nie wygasa, ale jego sądowe dochodzenie jest niemożliwe.

[38] Jeżeli przed nadejściem takiego terminu prawo nie zostanie wykonane, wygasa *ex lege*.

[39] Zestawienie terminów dokonane przez tego autora uwzględniało przepisy nieobowiązującego już kodeksu zobowiązań, w związku z tym, iż k.c. przejął znakomitą większość tych przepisów w niezmienionej formie, można uznać go za nadal aktualny.

[40] J. Ignatowicz, *Bieg terminów zawitych w obrocie podlegającym orzecznictwu sądów powszechnych,* ZNIBPS 1976 nr 5, s. 11; tenże, *Przedawnienie i prekluzja*, w: *System prawa cywilnego. Część ogólna*, red. S. Grzybowski, 1985, t. 1, s. 845.

[41] Zdaniem tego autora: "Po pierwsze, można przeciwstawić prekluzję przedawnieniu i zdefiniować ją negatywnie. Trzeba wyjść niewątpliwie z założenia, iż terminy z zakresu dawności dzielą się na dwie grupy: terminy przedawnienia i terminy zawite, wyprowadzając stąd wniosek, że termin ograniczający dochodzenie lub inną realizację prawa, a nie odpowiadający cechom właściwym przedawnienia, jest terminem prekluzyjnym (definicja negatywna). Po drugie, opierając się na analizie przepisów rozproszonych po całym ustawodawstwie cywilnym, które przewiduje różne terminy prekluzyjne, oraz kierując się powszechnie przyjętymi zasadami, określić prekluzję poprzez podanie jej cech podstawowych (definicja pozytywna)". Tenże, *Bieg terminów zawitych*..., s. 8.

Terminy prekluzyjne nie są instytucją występującą wyłącznie w kodeksie cywilnym, mają zastosowanie w innych "pokrewnych" gałęziach prawa cywilnego, mianowicie: w prawie rodzinnym, prawie morskim, prawie pracy oraz w prawie spółdzielczym. Przedmiotem naszego zainteresowania będą jedynie terminy zawite w prawie rodzinnym, a ściślej mówiąc w samym kodeksie rodzinnym i opiekuńczym.

Mimo iż instytucja prekluzji występuje w wielu gałęziach prawa, nie oznacza to wcale, że nie zachodzą w niej pewne odmienności, charakterystyczne dla działu prawa, w jakim jest wykorzystywana. Terminy zawite w kodeksie rodzinnym są głównie terminami do dochodzenia praw stanu. Stan cywilny osoby powinien być zawsze jasny i oczywisty, nie może być w tym jakiejkolwiek niepewności[42]. Jeżeli z jakichkolwiek powodów zaistnieje stan niepewności, nie powinien on trwać zbyt długo, gdyż może to przynieść osobie nieodwracalną szkodę. Niestety obecne stanowisko doktryny należy uznać za dosyć liberalne, dopuszcza się szerokie stosowanie w sposób analogiczny przepisów o przedawnieniu, szczególnie tych dotyczących zawieszenia i przerwania terminu[43]. Taki stan rzeczy przyczynia się do powstawania niepewności co do stanu cywilnego osoby fizycznej.

Kodeks rodzinny i opiekuńczy zna kilka terminów zawitych, które to A. Wolter zaliczył do terminów zawitych do wytaczania powództw, których przedmiotem nie jest dochodzenie roszczeń[44].

Art. 63 k.r.o. przewiduje sześciomiesięczny termin zawity[45] do wytoczenia powództwa o zaprzeczenie ojcostwa. Dwa następne artykuły są tylko jego konkretyzacją i przewidują sytuacje, w których osoba chora lub ubezwłasnowolniona nie może tego uczynić we właściwym czasie. Zgodnie z ogólnymi zasadami rządzącymi terminami zawitymi termin biegnie bez względu na to, czy jego uchybienie było zawinione przez osobę legitymowaną do wytocze-

[42] Pogląd taki wyraził S. Wójcik, *O potrzebie i sposobie uregulowania cywilnoprawnych terminów zawitych*, w: *Prace cywilistyczne*, Warszawa 1990, s. 400 n.

[43] Por. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy z komentarzem*, red. K. Piasecki, Warszawa 2000, s. 511 n.; także J. Ignatowicz, *Bieg terminów zawitych*..., s. 24.

[44] Zob. A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne...,* s. 366.

[45] Zob. orzeczenie SN z 9 stycznia 1963 r., 2 CR 87/62, RPE 1965 nr 2, s. 359.

nia powództwa, czy też nie[46]. Termin ten nie może ulec przerwaniu, może być co najwyżej zawieszony wskutek działania siły wyższej (art. 121 pkt 4 k.c.)[47]. Zachowanie terminu zawitego stanowi przesłankę materialnoprawną zaprzeczenia ojcostwa[48]. Powództwo wytoczone po jego upływie podlega oddaleniu[49]. W pełni ma tu zastosowanie art. 165 § 2 k.p.c.

Artykuł 69 § 1 k.r.o. przewiduje dla matki dziecka sześciomiesięczny termin zawity do wytoczenia powództwa o zaprzeczenie ojcostwa. Zgodnie z tym artykułem legitymacja czynna do wytoczenia takiego powództwa przysługuje matce dziecka, bez względu na wiek, bowiem jak wynika z art.10 k.c. z chwilą zawarcia związku małżeńskiego osoba małoletnia staje się pełnoletnią. Brak bezpośredniej regulacji kodeksowej co do legitymacji czynnej matki całkowicie ubezwłasnowolnionej, pozwala na odpowiednie stosowanie do tej sytuacji art. 64 k.r.o.[50] Sześciomiesięczny termin biegnie od dnia urodzenia się dziecka, tzn. od momentu zakończenia porodu, zgodnie z wpisem do aktu urodzenia[51]. Na jego rozpoczęcie nie ma wpływu kondycja psychofizyczna matki po porodzie. Podobnie jak i przy art. 63 k.r.o. nie ulega on przerwaniu, a jedynie może być zawieszony zgodnie z art. 121 pkt 4 k.c. Matka częściowo ubezwłasnowolniona może wytoczyć powództwo o zaprzeczenie ojcostwa za zgodą kuratora, przy jednoczesnej zgodzie sądu opiekuńczego (art. 156 i 178 § 2 k.r.o.)[52].

Termin do zaprzeczenia ojcostwa, przysługujący dziecku, przewidziany art. 70 § 1 k.r.o. jest terminem zawitym. Z treści powołanego artykułu wynika, iż legitymowanym czynnie do wytoczenia tego powództwa jest samo dziecko. Uprawnienie to ma charakter ściśle osobisty, w związku z tym nie zachodzi potrzeba ustanawiania

---

[46] Zob. orzeczenie SN z 26 września 1966 r., II CR 268/66, OSNCP 1967, poz.75.

[47] Do jego obliczania stosuje się k.c.

[48] Termin biegnie, choćby nawet osobie legitymowanej do wytoczenia powództwa nie można było przypisać winy jego uchybienia, por. orzeczenie SN z 26 września 1966 r., IICR268/66, OSNCP 1967, poz. 75.

[49] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*..., s. 466.

[50] Tamże, s.486.

[51] Termin zawity oblicza się z uwzględnieniem art. 112 i n. k.c.

[52] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*..., s. 486.

kuratora dla małoletniego, w celu wytoczenia przez niego powództwa[53]. Trzyletni termin zawity do zaprzeczenia ojcostwa rozpoczyna swój bieg w momencie uzyskania pełnoletności przez dziecko. Nie ma tu znaczenia moment powzięcia wiadomości, które byłyby istotne dla obalenia domniemania z art. 62 k.r.o. Na upływ terminu nie ma wpływu również fakt, czy ojciec figuruje w akcie urodzenia, czy też nie[54].

Artykuł 80 § 1 k.r.o. ustanawia roczny termin zawity dla mężczyzny na unieważnienie uznania dziecka z powodu wady własnego oświadczenia woli. Termin ten rozpoczyna swój bieg w dniu, w którym mężczyzna złożył oświadczenie o uznaniu i kończy się po upływie roku (art. 112 k.c.). W przypadku, gdy zainteresowany nie skorzystał z uprawnienia, nie może już tego nigdy dokonać, gdyż ono wygasa[55]. Do zawieszenia biegu terminu ma zastosowanie tylko art. 121 pkt 4 k.c., natomiast wyłączone są inne artykuły dotyczące przedawnienia[56]. Nadanie w odpowiednim czasie pisma zawierającego pozew o unieważnienie uznania w urzędzie pocztowym jest równoznaczne z wniesieniem go do sądu w terminie (165 § 2 k.p.c.).

W artykule 81 § 2 k.r.o. przewidziany jest trzyletni termin zawity do unieważnienia uznania dziecka przez mężczyznę, który tego dokonał, a nie jest ojcem dziecka. Konstrukcja tego przepisu nawiązuje do ojcostwa w znaczeniu "biologicznym", a nie prawnym. Wąski zakres podmiotowy tego unormowania powoduje, iż unieważnienia uznania może żądać tylko dziecko uznane przed osiągnięciem peł-

---

[53] Zob. orzeczenie SN z 27 lipca 1966 r., II CR 242/66, RPEiS 1967 nr 2, s. 285.

[54] Uchwała (7 sędziów) SN z 15 listopada 1958 r., III CZP 85/67, OSNCP 1968, poz. 179; orzeczenie SN z 10 kwietnia 1969 r., II CR 59/69, OSNCP 1970, poz. 62.

[55] W sytuacji, gdy zainteresowany zapadłby na chorobę psychiczną i mimo tej choroby nie został całkowicie ubezwłasnowolniony (choć były ku temu przesłanki), niektórzy przedstawiciele doktryny dopuszczają zastosowanie art. 65 k.r.o. ze względu na podobny zakres regulacji. Pozwala to na przedłużenie terminu do czasu ustania choroby i dopiero od tego momentu zacząłby biec nowy roczny termin. (Tak *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*..., s. 511-512), jednakże wypowiedź ta może budzić wątpliwości, gdyż termin zawity nie może być przedłużany z powodu choroby psychicznej (art. 121 pkt 2 k.c.), rozwiązanie to kłóci się z konstrukcją prekluzji, por. J. Ignatowicz, *Bieg terminów zawitych*..., s. 24.

[56] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*..., s. 511.

noletności, od momentu uzyskania pełnoletności[57]. Ciężar dowodu w tej sprawie zgodnie z art. 6 k.c. spoczywa na powodzie. Bieg terminu rozpoczyna się w dniu, w którym zainteresowany uzyskał pełnoletniość i kończy się po upływie lat trzech od jej uzyskania. Nie może on być przerywany ani zawieszony z wyjątkiem art. 121 pkt 4 k.c.

Terminem prekluzyjnym jest również termin zakreślony w art. 59 k.r.o. Jest to trzymiesięczny termin zawity dla rozwiedzionego małżonka do zmiany nazwiska dotychczasowego i powrotu do tego, które nosił przed zawarciem małżeństwa.[58]. Sytuacja ta dotyczy tylko tego z małżonków, który zawierając związek małżeński zmienił nazwisko przez złożenie oświadczenia przewidzianego w art. 25 § 1 i 2 k.r.o. Przepis ten nie dotyczy zmian nazwiska dokonanych w trakcie trwania małżeństwa na podstawie ustawy z dnia 15 listopada 1956 r. *o zmianie imion i nazwisk*[59]. Termin ten nie może być przedłużany ani skracany, choćby uprawniona do tego osoba nie mogła w terminie trzech miesięcy od uprawomocnienia się wyroku skorzystać z nadanego jej uprawnienia. Do obliczania biegu trzymiesięcznego terminu zawitego mają zastosowanie przepisy kodeksu cywilnego.

Przez niektórych przedstawicieli doktryny termin zakreślony w art. 8 § 3 k.r.o. jest uznawany za termin zawity. Z art. 8 § 3 k.r.o. wynika, że duchowny powinien przed upływem pięciu dni od zawarcia małżeństwa przekazać do USC zaświadczenie, o którym mowa w art. 8 § 2 k.r.o. wraz z zaświadczeniem sporządzonym przez kierownika USC na podstawie art. 4^1 § 1 k.r.o. Jeżeli zachowanie tego terminu jest niemożliwe z powodu siły wyższej, wówczas bieg pięciodniowego terminu ulega zawieszeniu na czas trwania przeszkody. Po ustaniu przeszkody biegnie on nadal. W przypadku niedopełnienia tego obowiązku w terminie (termin zawity), kierownik USC na podstawie art. 61a ust. 5 p.a.s.c.[60] odmawia spo-

[57] Tamże, s. 515.

[58] Ten termin nie został uwzględniony w podziale, jakiego dokonał A. Wolter w swoim podręczniku. Podaje go natomiast *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*..., s. 390.

[59] Dz. U. z 1963 r. Nr 59, poz. 328 ze zm.

[60] Ustawa z dnia 29 września 1986 r. *Prawo o aktach stanu cywilnego*, Dz. U. Nr 36, poz. 180 ze zm.

rządzenia aktu małżeństwa a małżeństwo zawarte nie wywiera skutków prawnych na forum prawa państwowego. Za poglądem, że w art. 8 § 3 k.r.o. mamy do czynienia z terminem zawitym opowiedział się m. in. K. Piasecki[61], którego zdaniem mamy tu do czynienia z prekluzją pozasądową, nie uzasadnia on jednak swojego stanowiska. J. Strzebińczyk[62] zwracając uwagę na zbyt restryktywny charakter omawianego przepisu nie zajmuje stanowiska w kwestii terminologicznej co do określania w sposób jednoznaczny charakteru pięciodniowego terminu. Zwraca uwagę, iż w przypadku dokonania wpisu przez urzędnika USC po upływie wspomnianego terminu związek taki wywoła skutki cywilne. Z podobną argumentacją występuje J. Gajda[63], twierdząc, że powoduje on nazbyt ujemne konsekwencje wobec małżonków za zdarzenia, na które nie mają oni żadnego wpływu i zgłasza postulat, że termin ten należałoby uznać *de lege ferenda* za termin instrukcyjny.

Z pewnością może rodzić pewną wątpliwość fakt, że uchybienie terminu, o którym mowa w art. 8 § 3 k.r.o. rodzi skutki dla osób, które nie są zobowiązane do działania. Powstaje w konsekwencji sytuacja, w której inny podmiot jest zobowiązany, a inny jest zainteresowany i wywodzi z tego określone skutki prawne. A przecież w nauce prawa cywilnego przyjęty jest pogląd, zgodnie z którym niezachowanie terminu, z którym ustawa wiąże ujemne skutki dla strony, w szczególności, jeżeli bezczynność strony powoduje utratę uprawnień, nazywamy zawitymi lub prekluzyjnymi[64]. Konstrukcja terminu zawitego z art. 8 § 3 k.r.o. również powoduje pewne wątpliwości w przypadku, gdy mimo niedochowania pięciodniowego terminu i wbrew nakazowi wynikającemu z art. 61a ust. 5 p.a.s.c.,

---

[61] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy...*, s. 64. Podobne stanowisko reprezentują J. Krukowski, *Procedura uznania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego w prawie polskim,* "Roczniki Nauk Prawnych" 2000, t. X, z. 2, s. 205; tenże, *Konkordat Polski znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 244; J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne*, wydanie IV zmienione. Zaktualizował i uzupełnił M. Nazar, Warszawa 2000, s. 102.

[62] J. Strzebińczyk, *Zawarcie małżeństwa wyznaniowego podlegającego prawu polskiemu*, "Rejent" 1999 nr 4, s. 21 n.

[63] J. Winiarz, J. Gajda, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2001, s. 64-69.

[64] A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 2000, s. 366.

kierownik USC sporządzi akt małżeństwa, ponieważ związek małżeński jest uważany za ważnie zawarty, oczywiście o ile spełnione są przesłanki z art. 1 § 2, 3 k.r.o. Sankcja nieistnienia małżeństwa z art. 2 k.r.o. obejmuje jedynie uchybienia z art. 1 k.r.o., natomiast unieważnić małżeństwo można jedynie z przyczyn określonych przez k.r.o., a taka przyczyna nie została uwzględniona.

Pewnym rozwiązaniem może być słuszny postulat udzielenia uprawnień samym stronom do złożenia wniosku o sporządzenie aktu zawartego przez nich małżeństwa, również w terminie pięciodniowym[65], tym bardziej że przepis art. 10 ust. 1 pkt 3 Konkordatu[66] nie reguluje grona podmiotów, na których wniosek kierownik USC sporządza akt małżeństwa.

Wydaje się, że dyskusja wokół art. 8 § 3 k.r.o. będzie trwała nadal, dopóki zagadnienie to nie będzie, na ile to możliwe, rozstrzygnięte przez Sąd Najwyższy.

Terminy zawite w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym pełnią istotną rolę, gwarantują pewność i stałość w dochodzeniu praw stanu osoby fizycznej. K.r.o. posługuje się niewielką liczbą terminów zawitych. Generalnie nie budzą one większych wątpliwości. Jednak interpretacja przepisu art. 8 § 3 k.r.o. wywołuje spory co do sposobu traktowania tego terminu. Przez niektórych przedstawicieli doktryny uważany jest on za zawity, choć nie brakuje głosów odmiennych. Pożądanym więc byłoby, przy nowelizacji kodeksu cywilnego, wprowadzić do niego przepis, który bezpośrednio odnosiłby się do prekluzji ujętej w k.r.o. Taki postulat zgłosił już w doktrynie prof. S. Wójcik[67], ale do dnia dzisiejszego nie został jego postulat zrealizowany.

---

[65] Tak zob. T. Smyczyński, *Małżeństwo "konkordatowe" a konstytucja (O potrzebie i zakresie nowelizacji kodeksu rodzinnego i opiekuńczego),* PiP 1997 nr 5, s. 38-39; J. Strzebińczyk, *Zawarcie małżeństwa wyznaniowego...*, s. 23.

[66] Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

[67] S. Wójcik, *O potrzebie i sposobie...*, s. 401.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Grzegorz Jędrejek
Lublin

Ustawowy ustrój majątkowy małżonków (rys historyczny – *stan de lege lata* – postulaty *de lege ferenda*)

I

Celem artykułu jest przedstawienie regulacji ustawowego ustroju majątkowego małżonków w prawie polskim. Pierwszą ustawą wydaną po II wojnie światowej, która odnosiła się do omawianej problematyki, był dekret prawo małżeńskie majątkowe z 1946 r.[1] W II Rzeczypospolitej pomimo powstania kilku projektów dotyczących zarówno małżeńskiego prawa osobowego[2] jak i majątkowego[3], nie doszło do powstania kodyfikacji prawa rodzinnego[4]. Przez cały

[1] Dz. U. Nr 31, poz. 196.

[2] I tak 28 maja 1929 r. został przyjęty przez Komisję Kodyfikacyjną projekt prawa małżeńskiego. Spotkał się on jednak ze sprzeciwem różnych środowisk, w tym zwłaszcza katolickich, wskutek czego nie wszedł w życie. Zob. G. Jędrejek, *Separacja w Projekcie prawa małżeńskiego z 1929 roku,* Studia z Prawa Wyznaniowego, t. II, red. A. Mezglewski, Lublin 2001, s. 57 i nn.; P. Kasprzyk, *Trudności kodyfikacyjne związane z wprowadzeniem instytucji separacji małżeńskiej do prawa polskiego,* tamże, s. 30 i nn.

[3] Zob. *Projekt majątkowego prawa małżeńskiego opracowany przez prof. Karola Lutostańskiego,* Warszawa 1934; *Projekt prawa małżeńskiego majątkowego,* Warszawa 1937.

[4] Unifikacja z zakresu prawa cywilnego powiodła się w II Rzeczypospolitej jedynie w części. Z prawa cywilnego materialnego oprócz prawa obligacyjnego (kodeks zobowiązań z 1933 r.) nie została skodyfikowana żadna dziedzina prawa. I tak nie zunifikowano prawa rzeczowego, prawa spadkowego oraz pewnych fragmentów części ogólnej prawa cywilnego (Por. Z. Radwański, *Kształtowanie się*

okres dwudziestolecia międzywojennego w zakresie prawa rodzinnego prawem obowiązującym było prawo państw zaborczych[5]. Dopiero po II wojnie światowej doszło do przyjęcia dekretów unifikacyjnych z prawa rodzinnego, z których jeden dotyczył stosunków majątkowych małżonków[6].

Poruszone w artykule zagadnienie zasługuje na uwagę z kilku powodów. Po pierwsze stosunki majątkowe małżonków należą bez wątpienia do tych problemów prawa cywilnego, które interesują

Polskiego systemu prawnego w pierwszych latach II Rzeczypospolitej, "Czasopismo Prawno – Historyczne" 1969, t. XXI, z. 1, s. 43 i nn.). Zdołano uchwalić kodeks handlowy (Dz. U. z 1934 r., Nr 57, poz. 502.). Polska kodyfikacja wzorem kodeksu handlowego niemieckiego została oparta na tzw. podmiotowej koncepcji prawa handlowego, zgodnie z którą prawo handlowe jest prawem stanu kupieckiego. Por. J. Namitkiewicz, *Zarys prawa handlowego*, Warszawa 1934, s. 11; A. Szczygielski, *Zasady prawa handlowego,* t. I, Warszawa 1947, s. 14. O dużej wartości kodeksu świadczy fakt, iż nigdy w całości nie został uchylony, stanowiąc aż do 1 stycznia 2001 r. podstawowe źródło prawa handlowego (Art. VI przepisów wprowadzających kodeks cywilny z 1964 roku uchylił kodeks handlowy, pozostawiając w mocy większość jego przepisów, w tym przepisy regulujące spółki handlowe. Powstałe po 1989 roku spółki handlowe podlegały zatem przez ponad dziesięć lat przedwojennej kodyfikacji, por. m. in. K. Kruczalak, *Prawo handlowe – zarys wykładu,* Warszawa 1996, s. 26 i n.). Należy zauważyć, iż ustawa – kodeks spółek handlowych opracowana przez Stanisława Sołtysińskiego, Andrzeja Szajkowskiego i Andrzeja Szumańskiego, która weszła w życie od 1 stycznia 2000 r., opiera się w dużym stopniu na przedwojennym kodeksie handlowym. W okresie międzywojennym uchwalone także zostały ustawy szczegółowe, które miały usprawnić obrót gospodarczy. I tak przyjęto m.in. ustawę z 5 II 1924 r. *o ochronie wynalazków, wzorów i znaków towarowych* (Dz. U. Nr 31, poz. 306), ustawę z 2 VIII 1926 *o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji* (Dz. U. Nr 97, poz. 559), ustawę z 14 V 1926 *o prawie autorskim* (Dz. U. Nr 48, poz. 286). W drodze rozporządzeń Prezydenta RP przyjęte ponadto zostały: *prawo wekslowe* (rozporządzenie z 14 XI 1924 r. – Dz. U. Nr 100, poz. 926) i *prawo czekowe* (rozporządzenie z 14 XI 1924 r. – Dz. U. Nr 100, poz. 927).

[5] I tak na ziemiach zaboru rosyjskiego obowiązywało prawo małżeńskie z 1936 r., w zaborze niemieckim Kodeks Cywilny (BGB) z 1896 r., na terenach wschodnich Zwód Praw z 1832 r., w zaborze austriackim Kodeks Cywilny (ABGB) z 1811 r., na Spiszu i Orawie prawo węgierskie. Por. A. Zieliński, *O nowym kodeksie rodzinnym i opiekuńczym,* Warszawa 1965, s. 17.

[6] Oprócz dekretu z 29 maja 1946 r. *prawo małżeńskie majątkowe*, przyjęto także następujące dekrety: *prawo małżeńskie* z 25 września 1945 r. (Dz. U. Nr 48, poz. 270); *prawo rodzinne* z 22 stycznia 1946 r. (Dz. U. Nr 6, poz. 52); *prawo opiekuńcze* z 14 maja 1946 r. (Dz. U. Nr 29, poz. 135).

większość społeczeństwa[7]. Po drugie Komisja Kodyfikacyjna Prawa Cywilnego prowadzi prace nad zmianą obecnie obowiązującego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego[8]. W niedalekiej przyszłości nieuniknione jest powstanie nowej regulacji prawa rodzinnego. Nie ulega wątpliwości, iż jednym z kluczowych problemów takiej kodyfikacji będzie wybór majątkowego ustroju ustawowego małżonków[9]. W Polsce do rzadkości należy bowiem zawieranie majątkowych umów małżeńskich tzw. intercyz, wskutek czego zdecydowana większość małżeństw pozostaje w ustawowym ustroju majątkowym.

W niniejszym opracowaniu chodzi nam przede wszystkim o wskazanie *ratio legis* przepisów regulujących ustawowy ustrój

---

[7] Jak pisał wybitny niemiecki uczony Friedrich Carl von Savigny (*O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa,* tłum. K. Opałek, Warszawa 1964, s. 81), twórca niemieckiej szkoły historyczno-prawnej: "Pewne materie interesują żywo i bezpośrednio nieprawnika, inne jako obojętne pozostawia się samej technice prawniczej; do pierwszej kategorii należy w większym stopniu prawo rodzinne, do drugiej części prawo majątkowe, szczególnie gdy chodzi o jego ogólne podstawy". Poglądy Savigny'ego znalazły wielu zwolenników. I tak jak zauważa współczesny prawnik Wieńczysław Wagner (*Prawo porównawcze we współczesnym świecie,* "Kościół i Prawo" 1990, t. 7, s. 269); "Różne działy prawa mogą być mniej lub bardziej związane z charakterem narodowym danego społeczeństwa, a niektóre w ogóle nie mają z nim nic wspólnego". W szczególności z historią narodu nie ma być związane szeroko pojęte "prawo gospodarcze", do działów prawa, które są "wynikiem i wyrazicielem rozwoju przekonań narodowych" zaliczył Wagner prawo małżeńskie, rodzinne i spadkowe.

[8] Por. P. Pogonowski, *Działalność Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego,* w: *Polski System Prawny (Tradycja – Zagrożenia – Kierunki Rozwoju*), red. T. Szymański, Lublin 2001, s. 43 i nn.

[9] Nie może budzić wątpliwości, iż funkcjonować może jedynie jeden ustrój ustawowy. A. Dyoniak (*Ustrój wspólności zysków a ustrój wspólności dorobku,* "Studia Prawnicze" 1990, z. 1 , s. 18 i nn.) w sposób przekonywający przedstawił błędność koncepcji lansowanej m.in. w Niemczech, wielu ustawowych ustrojów majątkowych, które odpowiadałyby poszczególnym rodzajom małżeństw. I tak odrębne ustroje ustawowe odpowiadałyby małżeństwom, w których: a) oboje małżonkowie pracują zawodowo, b) kobieta prowadzi gospodarstwo domowe, a mąż pracuje zawodowo, c) mąż prowadzi gospodarstwo domowe, a żona pracuje zawodowo, d) jeden małżonek pracuje w zakładzie drugiego małżonka (tamże, s. 18 i n.). Jest oczywiste, iż ustawodawca nie jest w stanie uregulować wszystkich stanów faktycznych. Ustrój ustawowy powinien dotyczyć małżeńskich stosunków majątkowych występujących najczęściej.

majątkowy małżonków. Analizie poddano zatem jedynie te przepisy, które bezpośrednio dotyczą samego ustroju ustawowego, a w szczególności podają skład majątków występujących w stosunkach majątkowych małżonków. Poza zakresem zainteresowania pozostają zagadnienia szczegółowe związane np. z zarządem majątkiem wspólnym, czy też odpowiedzialnością za długi.

Cały artykuł składa się z sześciu części. Oprócz uwag wprowadzających omówiono regulację ustawowego ustroju majątkowego w: dekrecie z 1946 r. *prawo małżeńskie majątkowe* (II); kodeksie rodzinnym z 1950 r. (III)[10]; kodeksie rodzinnym i opiekuńczym z 1964 r. (IV)[11]; Umieszczono także regulację ustawowego ustroju majątkowego małżonków zawartą w projekcie Komisji Kodyfikacyjnej z 2000 r. oraz omówiono uchwałę Rady Legislacyjnej z 8 lutego 1996 r. dotyczącą reformy prawa rodzinnego (V). Całość zamyka podsumowanie (VI).

II

Dekret *prawo małżeńskie majątkowe* z 1946 r. wprowadził jako ustrój ustawowy ustrój podziału dorobku. Zgodnie bowiem z art. 15 dekretu "Każdy z małżonków zachowuje swój majątek osobisty i dorobkowy; może nim zarządzać i rozporządzać, o ile prawo niniejsze nie stanowi inaczej (§ 1). Dorobek obojga małżonków, jaki okaże się po ustaniu ustroju ustawowego, stanowi ich wspólną własność w równych częściach (§ 2)". Art. 16 wymieniał składniki majątku odrębnego, a 17 najważniejsze składniki majątku dorobkowego.

A zatem wprowadzony do polskiego systemu prawa ustrój majątkowy małżonków, wypróbowany w państwach skandynawskich, stanowił próbę kompromisu pomiędzy ustrojem rozdzielności majątkowej a ustrojem wspólności majątkowej[12]. Elementy tego pierwszego ustroju przeważały w czasie trwania małżeństwa, a drugiego

[10] Dz. U. Nr 34, poz. 308.

[11] Dz. U. Nr 9, poz. 59.

[12] Por. J. Policzkiewicz, *Ustrój ustawowy z prawa małżeńskiego majątkowego,* "Przegląd Notarialny" 1947, t. II, s. 372. Zob. także A. Kisza, *Polskie prawo małżeńskie majątkowe,* Warszawa 1948.

po jego ustaniu, kiedy to dochodziło do podziału majątku dorobkowego[13].

Przyjęty ustrój podziału dorobku spotkał się jednak z krytyką doktryny, która zarzucała mu pokrzywdzenie kobiet niepracujących, samotnie wychowujących dzieci, które w czasie trwania małżeństwa miały nie mieć z reguły żadnego udziału w uzyskanym przez męża dorobku[14].

III

Ustrój wspólności dorobku jako ustrój ustawowy został wprowadzony do polskiego systemu prawa przez kodeks rodzinny z 1950 r. Zgodnie z art. 21 § 1 kodeksu: "Przedmioty majątkowe, nabyte przez któregokolwiek z małżonków w czasie trwania małżeństwa i stanowiące jego dorobek, są wspólnym majątkiem obojga małżonków (wspólność ustawowa)". Do przedmiotów majątkowych nie objętych wspólnością ustawową zaliczono: przedmioty nabyte przez spadek, zapis lub darowiznę, przedmioty osobistego użytku oraz przedmioty potrzebne do wykonywania zawodu (art. 21 § 2 k.r.). Cały kodeks składający się z 91 artykułów charakteryzował się lakonicznością, co sprawiało, iż liczne luki prawne musiały zostać uzupełnione przez orzecznictwo[15]. Kwestiom stosunków majątkowych małżonków kodeks poświęcił zaledwie osiem artykułów[16].

Kodyfikacja z 1950 r. została oparta na dwóch następujących założeniach: instytucja wspólności ustawowej służyć powinna interesom rodziny, a nie osób trzecich, równouprawnienie kobiety przejawiające się w zrównaniu jej pracy w domu i przy wychowywaniu dzieci z pracą zarobkowa męża. Z zasadami: socjalistycznego sto-

---

[13] Tamże.

[14] Por. *Kodeks rodzinny. Komentarz,* red. M. Grudziński, J. Ignatowicz, Warszawa 1959, s. 116 i n.

[15] Por. *Projekt Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego oraz przepisów wprowadzających kodeks rodzinny i opiekuńczy,* Warszawa 1962, s. 39 i n.

[16] I tak art. 20 dotyczył odpowiedzialności małżonków za zobowiązania, art. 22 zarządu majątkiem wspólnym, art. 23 odpowiedzialności majątkiem wspólnym za zobowiązania, art. 24-25 zniesienia wspólności ustawowej, art. 26 podziału majątku wspólnego, art. 27 ustania wspólności wskutek orzeczenia rozwodu, art. 28 małżeńskich umów majątkowych.

sunku do pracy i moralności socjalistycznej miały być zgodne dwa następujące założenia: wykluczenie wszelkich przysporzeń majątkowych, których źródłem byłby sam fakt zawarcia małżeństwa, oraz zachowanie przez małżonków samodzielności mimo zawarcia małżeństwa[17].

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie w prawie polskim w 1950 r. ustroju wspólności dorobku wynikało w znaczącej mierze z przesłanek ideologicznych. Wiązano jego wprowadzenie z procesem zanikania własności prywatnej w gospodarce. Podkreślano, że wspólność dorobku funkcjonuje już w prawie radzieckim oraz w wielu państwach demokracji ludowej (np. w Albanii, Czechosłowacji, Węgrzech)[18]. Warto zwrócić uwagę, iż regulacja ustroju wspólności dorobku w polskim kodeksie z 1950 r. była bardzo podobna do regulacji zawartej w obowiązującym w ZSRR od 1 stycznia 1927 r. kodeksie prawa małżeńskiego, rodzinnego i opiekuńczego[19].

Uznano, że to właśnie ustrój wspólności dorobku jest najbardziej optymalny w państwie socjalistycznym[20]. Krytyce poddano przy tym wszelkie ustroje rozdzielności majątkowej, jak i umowy małżeńskie (intercyzy), które miały być reliktem społeczeństwa kapitalistycznego[21].

---

[17] S. Breyer, *Z zagadnień ustawowego ustroju majątkowego,* "Nowe Prawo" 1951, Nr 8, s. 24.

[18] Por. m.in. J. Górecki, *Podłoże gospodarcze i funkcjonowanie wspólności małżeńskiej majątkowej,* "Państwo i Prawo" 1962, z. 3, s. 671.

[19] Por. *Kodeks prawa małżeńskiego, rodzinnego i opiekuńczego RSFRR*, Warszawa 1950.

[20] Jak pisał J. Wasilkowski w toku prac nad kodeksem rodzinnym z 1950 r. (*Stosunki prawne między małżonkami w prawie socjalistycznym*, "Państwo i Prawo" 1950, z. 4, s. 124): "Ustrojem majątkowym, który w obecnym układzie stosunków społeczno-gospodarczych w Polsce urzeczywistnia zasadę równouprawnienia małżonków i chroni żonę przed faktyczną przewagą ekonomiczną męża, może być jedynie ustrój wspólności ograniczonej do mienia dorobkowego nabytego w czasie małżeństwa".

[21] Tamże, s. 117. Warto zaznaczyć, że kodeks rodzinny z 1950 r. dopuszczał w art. 28 § 1 jedynie rozszerzenie lub też zwężenie wspólności ustawowej. Przyjmowano w doktrynie, że małżonkowie w drodze umowy nie mogą wprowadzić rozdzielności majątkowej. Zob. szerzej S. Breyer, *Z zagadnień ustawowego ustroju majątkowego małżeńskiego,* "Nowe Prawo" 1951, Nr 9, s. 27.

Podkreślano, że w małżeństwie socjalistycznym kwestie majątkowe odgrywają drugorzędne znaczenie[22]. Wyrazem innego niż w państwach kapitalistycznych podejścia do małżeństwa była również systematyka prawa, gdzie prawo rodzinne, w tym małżeńskie, wyłączono z zakresu prawa cywilnego. Zabieg ten wynikał głównie z przyjęcia, że prawo cywilne ma charakter majątkowy, a prawo rodzinne głównie charakter niemajątkowy. W ten sposób zerwano z wywodzącymi się z prawa rzymskiego systematykami, które traktowały prawo rodzinne, jak i prawo małżeńskie jako integralną część prawa cywilnego[23].

IV

Kodeks rodzinny i opiekuńczy z 1964 r. zachował jako ustrój ustawowy, czyli taki, który obowiązuje *ex lege* z chwilą zawarcia małżeństwa, jeżeli małżonkowie nie zawarli umowy majątkowej, ustrój wspólności dorobku. O wiele szczegółowiej niż w kodyfikacji z 1950 r. uregulowano kwestie dotyczące stosunków majątkowych małżonków. Wprowadzono bowiem oddzielny dział poświęcony tym zagadnieniom, który liczył 24 artykuły (31-54), co w porówna-

[22] Jak zaznacza S. Grzybowski (*Z zagadnień współczesnego prawa cywilnego; księga pamiątkowa ku czci Profesora Tomasza Dybowskiego*, "Studia Iuridica" 1994, t. 21, s. 202) w okresie PRL przyjęto założenie, że: "Rodzina socjalistyczna przestała być organizmem gospodarczym, stosunki rodzinne powinny być oparte na innych zasadach aniżeli stosunki majątkowe, do których są dostosowane przede wszystkim normy prawa cywilnego".

[23] Zgodnie z systematyką Instytucji Gaiusa: *personae – res – actiones* prawo rodzinne wchodzi w skład prawa dotyczącego osób (personae). Systematyka ta została zastosowana w wielu kodyfikacjach, w tym m.in. w Kodeksie Napoleona (1804) i Kodeksie Cywilnym Austriackim (1811). W XIX wieku pojawiła się systematyka pandektowa, która po włączeniu do oddzielnych kodyfikacji prawa procesowego (*actiones*), podzieliła prawo materialne na pięć działów: prawo osobowe, prawo rodzinne, prawo spadkowe, prawo rzeczowe i prawo obligacyjne. Systematyka ta został zastosowana w Niemieckim Kodeksie Cywilnym BGB z 1896 r., który stał się wzorem dla wielu europejskich i pozaeuropejskich kodyfikacji.
W Polsce mówi się, że kodeks cywilny z 1964 roku "w zasadzie" oparty jest na systematyce pandektowej, gdyż poza jego zakresem pozostało prawo rodzinne. Zob. szerzej G. Jędrejek, *Prawo rzymskie a systematyka prawa prywatnego w Polsce w XIX-XX wieku,* w: *Starożytne kodyfikacje prawa*, red. A. Dębiński, Lublin 2000, s. 199 i nn.

niu do k.r. regulującego kwestie majątkowe zaledwie w 8 artykułach (21-28) stanowiło duży postęp.

W przypadku ustroju wspólności dorobku występują trzy masy majątkowe: majątek wspólny, majątek odrębny męża, majątek odrębny żony. Największe znaczenie, zgodnie z założeniami ustroju ustawowego, ma majątek wspólny. Obejmuje on dorobek małżonków, czyli przedmioty majątkowe nabyte w czasie trwania wspólności ustawowej przez oboje małżonków lub przez jednego z nich (art. 32 § 1 k.r.o.)[24].

Jako przykład dorobku ustawodawca podaje (art. 32 § 2 k.r.o.): 1) pobrane wynagrodzenie za pracę oraz inne usługi świadczone osobiście przez któregokolwiek z małżonków, 2) dochody z majątku wspólnego, jak również z odrębnego majątku każdego z małżonków.

W systemie wspólności dorobku dominującą role odgrywa majątek wspólny. Sąd Najwyższy konstruuje wręcz domniemanie, zgodnie z którym: "określone rzeczy w transakcji dokonywanej przez jednego tylko z małżonków zostały nabyte z majątku dorobkowego w interesie (na rzecz) ustawowej wspólności małżeńskiej[25]. Nabycie rzeczy z majątku odrębnego musi wynikać: 1) ze świadczenia współmałżonka, 2) z całokształtu okoliczności istotnych prawnie z punktu widzenia przepisów k.r.o."[26]. Jak zwraca uwagę w innym ze swoich orzeczeń Sąd Najwyższy, "ustawowe pojęcie dorobku powinno być rozumiane szeroko, gdyż dorobek jest samą istotą wspólności ustawowej"[27]. Należy przy tym zaznaczyć, że pojęcie dorobku nie jest synonimem pojęcia majątku wspólnego małżonków[28].

Odrębny majątek każdego z małżonków stanowią z kolei: 1) przedmioty majątkowe nabyte przed powstaniem wspólności ustawowej, 2) przedmioty majątkowe nabyte przez dziedziczenie,

---

[24] Co do regulacji stosunków majątkowych między małżonkami zob. m.in. T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 1997, s. 45 i nn.

[25] Wyrok SN z dnia 17 maja 1985 r. C III CRN 119/85, OSPiKA 1986/9-10, poz. 185.

[26] Tamże.

[27] Z uzasadnienia postanowienia SN z dnia 10 lipca 1976 r. (III CRN 126/76, OSNCP 1977/4, poz. 73, OSPiKA 1978/4, poz. 74).

[28] Por. m.in. A. Zieliński, *Składniki majątku wspólnego małżonków w reżimie wspólności ustawowej,* "Nowe Prawo" 1990, Nr 10-12, s. 119.

zapis lub darowiznę, chyba że spadkodawca lub darczyńca inaczej postanowił, 3) przedmioty majątkowe nabyte ze środków uzyskanych w zamian za przedmioty wymienione w dwóch punktach poprzedzających, 4) przedmioty majątkowe służące wyłącznie do zaspokajania osobistych potrzeb jednego z małżonków, 5) przedmioty majątkowe służące do wykonywania zawodu, jeżeli zostały nabyte ze środków należących do odrębnego majątku małżonka wykonywającego ten zawód; nie dotyczy to jednak przedmiotów służących do prowadzenia gospodarstwa rolnego lub przedsiębiorstwa, 6) prawa niezbywalne, 7) przedmioty uzyskane z tytułu odszkodowania za uszkodzenie ciała lub wywołanie rozstroju zdrowia albo z tytułu zadośćuczynienia za doznaną krzywdę; nie dotyczy to jednak renty należnej poszkodowanemu małżonkowi z powodu całkowitej lub częściowej utraty zdolności do pracy zarobkowej albo z powodu zwiększenia się jego potrzeb lub zmniejszenia widoków powodzenia na przyszłość, 8) wierzytelności o wynagrodzenie za pracę lub za inne usługi świadczone osobiście przez jednego z małżonków, 9) przedmioty majątkowe uzyskane z tytułu nagrody za osobiste osiągnięcia jednego z małżonków, 10) prawa autorskie twórcy, prawa twórcy wynalazku, wzoru lub projektu racjonalizatorskiego.

Należy podkreślić, że art. 33 k.r.o. zawiera *numerus clausus* składników majątku odrębnego. Oznacza to, że do majątku odrębnego mogą przynależeć jedynie te przedmioty, które zostały wyraźnie wymienione w art. 33. Wszystkie pozostałe składniki majątkowe wchodzą w skład majątku wspólnego[29].

Wydaje się, że niepotrzebnie umieszczono przykłady przedmiotów majątkowych wchodzących w skład majątku wspólnego. Wątpliwości budzi zwłaszcza wymienianie w art. 32 § pkt 2 dochodów z majątku wspólnego, jak i z majątków odrębnych jako składników majątku wspólnego. Za dochody z majątku odrębnego można bo-

[29] Bez wątpienia wpływ na obecną regulację art. 32 i 33 k.r.o. wywarło stanowisko W. Woltera (*Wspólny majątek małżonków de lege ferenda*, "Państwo i Prawo" 1957, z. 10, s. 558 i nn.). Autor opowiadając się za przyjęciem w polskim systemie prawa ustroju wspólności dorobku z wyróżnieniem majątku wspólnego i majątków odrębnych uznał, że technika legislacyjna nakazuje, aby określić tylko jedną z tych grup, a tym samym pozostałe składniki będą należały do drugiej grupy. Autor opowiedział się za podaniem katalogu składników majątku odrębnego z możliwością zaliczenia do tego majątku przedmiotów majątkowych w drodze analogii (tamże, s. 562).

wiem uznać przedmioty majątkowe nabyte w wyniku surogacji (art. 33 pkt 3 k.r.o.), czy też przedmioty majątkowe służące wyłącznie do zaspokajania osobistych potrzeb jednego z małżonków (art. 33 pkt 4), które będą przynależały do majątku odrębnego.

Do chwili obecnej kodeks rodzinny i opiekuńczy był kilkakrotnie nowelizowany[30]. Żadna z tych nowelizacji nie zmieniła jednak ustroju ustawowego. Kwestii stosunków majątkowych małżonków dotyczyła głównie pierwsza nowelizacja z 1975 r.[31], która zwiększyła ochronę majątkową małżonka, gdy dłużnikiem jest drugi małżonek (art. 41 § 3 k.r.o.). Skreślono także art. 44 przewidujący odpowiedzialność za zobowiązania współmałżonka także po ustaniu wspólności majątkowej.

Twórcom kodyfikacji z 1964 r. chodziło przede wszystkim o doprecyzowanie poszczególnych przepisów kodeksu rodzinnego, których wykładnia nastręczała dużo trudności. I tak precyzyjniej określono składniki majątku wspólnego (art. 32 k.r.o.) oraz enumeratywnie wymieniono składniki majątku odrębnego (art. 33 k.r.o.). Przed wejściem w życie nowej kodyfikacji zarówno w doktrynie, jak i w orzecznictwie trwały spory, czy np. wynagrodzenie za pracę jest dorobkiem, a tym samym wchodzi w skład majątku wspólnego, czy też jest traktowane jak majątek osobisty[32]. Kodeks rodzinny i opiekuńczy wyraźnie stwierdził, iż pobrane wynagrodzenie za pracę wchodzi w skład majątku wspólnego (art. 32 § 2 pkt 1 k.r.o.). Kodyfikacja z 1964 r. wprowadziła ponadto instytucję surogacji majątkowej, która dotychczas nie uregulowana ustawowo, była dopuszczona przez praktykę w szerokim zakresie[33]. Precyzyjne wymienienie składników majątku odrębnego miało na celu usunięcie dotychczasowych wątpliwości[34].

---

[30] Zmiany te omawia K. Pietrzykowski, *Ocena stanu prawa rodzinnego w Polsce.* "Przegląd Legislacyjny" 2001, nr 3, s. 175 i nn.

[31] Zob. ustawa z dnia 19 grudnia 1975 r. *o zmianie ustawy kodeks rodzinny i opiekuńczy* (Dz. U. Nr 45, poz. 234).

[32] Por. m.in. W. Wolter, *Majątek wspólny i majątki odrębne małżonków pod rządem wspólności ustawowej,* "Nowe Prawo" 1965, Nr 2, s. 110.

[33] Por. S. Gross, *Stosunki majątkowe między małżonkami,* "Nowe Prawo" 1966, nr 11, s. 1376.

[34] Dotychczasowy termin "majątek osobisty" został zastąpiony terminem "majątek odrębny". Tamże.

Te wszystkie zmiany, mające na celi doprecyzowanie przepisów dotyczących ustawowego ustroju małżeńskiego, w żadnym wypadku nie podważyły sensowności ustroju wspólności dorobku, jako ustroju ustawowego. Uznano, że najbardziej odpowiednim ustrojem dla rodzin pracowniczych jest ustrój wspólności dorobku, umowną rozdzielność majątkową zachowano głównie z myślą o stosunkach wiejskich[35].

V

Po 1989 roku, kiedy to w Polsce dokonane zostały zmiany ustrojowe i gospodarka centralnie sterowana z minimalnym udziałem własności prywatnej, zastąpiona została przez gospodarkę wolnorynkową, powszechnie przyjęto stanowisko o konieczności zmiany przepisów k.r.o. regulujących małżeńskie stosunki majątkowe[36].

Komisja Kodyfikacyjna Prawa Cywilnego przygotowała projekt, opublikowany w 2000 r.[37], ustawy zmieniającej kodeks rodzinny i opiekuńczy. Celem proponowanych zmian jest dostosowanie stosunków majątkowych między małżonkami do ustroju gospodarczego w III Rzeczypospolitej[38].

Przyjęty bowiem w k.r.o. jako ustawowy, ustrój wspólności dorobku, został dostosowany do modelu gospodarki socjalistycznej, w którym działalność gospodarcza stanowiła domenę państwa, natomiast osoby prywatne w sposób marginalny, głównie prowadząc niewielkie warsztaty rzemieślnicze, mogły uczestniczyć w życiu gospodarczym. Sytuacja diametralnie zmieniła się po roku 1989, kiedy to dominującą rolę zaczęła odgrywać własność prywatna. Małżonkowie prowadzący działalność gospodarczą zetknęli się

---

[35] Tamże, s. 1386.

[36] T. Smyczyński, (*Kierunki reformy kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, "Kwartalnik Prawa Prywatnego" 1999, z. 2, s. 299) podkreślając konieczność nowelizacji kodeksu rodzinnego i opiekuńczego zaznacza, że za najpilniejsze zadanie należy uznać reformę ustrojów majątkowych małżonków.

[37] Projekt ten został zamieszczony w "Przeglądzie Legislacyjnym" 2000, nr 2, s. 169 i nn. W nikłym stopniu w zmienionej wersji z 7 lutego 2001 r. został opublikowany w "Studiach Prawniczych" 2000, nr 3-4, s. 159 i nn.

[38] Zob. K. Gonera, Zbigniew Radwański, *Sprawozdanie z działalności Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego*, "Państwo i Prawo" 2000, z. 4, s. 8 i n.

z dotychczas niespotykanymi problemami dotyczącymi np. zarządu przedsiębiorstwem rodzinnym, czy też odpowiedzialności swoim majątkiem za długi spowodowane prowadzeniem działalności gospodarczej.

Doktryna uznawała powszechnie za trzy podstawowe wady obecnie obowiązującego ustroju wspólności dorobku: 1. trudności w kwalifikowaniu nabywanych praw do majątków małżonków, 2. skomplikowane reguły zarządu majątkiem wspólnym, 3. niekorzystne dla wierzycieli zasady zaspokajania z majątku wspólnego małżonków swoich wierzytelności[39]. Omawiany projekt ma za zadanie wyeliminowanie, o ile jest ono możliwe, powyższych niedogodności.

Projekt zachowuje jako ustawowy ustrój wspólności dorobku (art. 31 § 1 Projektu). Podobnie jak w k.r.o. określone zostały składniki majątku wspólnego małżonków w postaci dochodów z pracy i działalności zarobkowej małżonków oraz dochodów z majątków małżonków (art. 31 § 2 pkt 1-2 Projektu. Pewnym *novum* jest natomiast wskazanie wprost jako składników majątku wspólnego środków zgromadzonych na rachunku otwartego lub pracowniczego funduszu emerytalnego każdego z małżonków (art. 32 § 2 pkt 3 Projektu).

Zmiany dotyczą majątku odrębnego, który został nazwany majątkiem osobistym. I tak składnikiem tego majątku są m.in. "prawa majątkowe wynikające z majątkowej wspólności łącznej podlegającej odrębnym przepisom" (ar. 33 pkt 3). Wprowadzono także zasadę surogacji zupełnej. Dodano bowiem do art. 33 pkt 11, zgodnie z którym w skład majątku osobistego wchodzą: "przedmioty majątkowe nabyte w zamian za składniki majątku osobistego, chyba że przepis szczególny stanowi inaczej".

Warto przy tym zaznaczyć, że wśród gremiów przygotowujących projekty ustaw nie było po 1989 r. zgodności co do wyboru małżeńskiego ustroju ustawowego. I tak w wydanej 8 lutego 1996 r. uchwale Rada Legislacyjna opowiedziała się za wprowadzeniem do

[39] Por. A. Dyoniak, *Funkcjonowanie ustawowego ustroju majątkowego małżeńskiego w odniesieniu do rodzin zakładów produkcyjnych*, "Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 1985, z. 1, s. 70.

polskiego systemu prawa ustroju wspólności dorobku[40]. Uznano bowiem, ze ustrój ten jest "w pełni zgodny z zasadą równouprawnienia małżonków"[41]. Ma przewagę nad ustrojem wspólności dorobku, gdyż bardziej precyzyjnie reguluje problematykę zarządu majątkiem wspólnym oraz odpowiedzialność za długi[42]. Zdaniem Komisji "obecne realia gospodarcze uzasadniają przywrócenie tego ustroju jako ustroju ustawowego"[43].

Również wśród przedstawicieli doktryny nie ma zgody co do zachowania ustroju wspólności dorobku jako ustroju ustawowego. Jak zauważa T. Smyczyński: "Dzisiaj przeważa chyba przekonanie, iż wprowadzenie tego ustroju majątkowego jako ustroju ustawowego może spotkać się z niezrozumieniem społeczeństwa przyzwyczajonego do ustawowej wspólności dorobku istniejącej w Polsce od 50 lat"[44]. Sam jednak uczony opowiada się *de lege ferenda* za przyjęciem jako ustawowego, ustroju podziału dorobku[45]. Niektórzy z autorów widzą także ustrój rozdzielności majątkowej jako ustrój ustawowy[46]. Nie ulega wątpliwości, iż dyskusja dotycząca wyboru ustroju ustawowego będzie jeszcze długo toczyła się w doktrynie. Nie można także zapomnieć o głosie organizacji społecznych, w tym zwłaszcza organizacji kobiecych, które z pewnością poświęcą dużą uwagi proponowanym regulacjom stosunków majątkowych małżonków.

VI

Obserwując ewolucję ustawowego ustroju majątkowego małżonków po II wojnie światowej, możemy zauważyć tendencję zmierzającą do powstania jak największej wspólności majątkowej. Dekret

[40] Stanowisko Rady Legislacyjnej w sprawie stanu ustawodawstwa regulującego sytuację majątkową członków rodziny, "Kwartalnik Prawa Prywatnego" 1996, z. 4, s. 781 i n.

[41] Tamże, s. 782.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] T. Smyczyński, *Projekt ustawy zmieniającej małżeńskie prawo majątkowe*, "Studia Prawnicze" 2000, z. 3-4, s. 154.

[45] Tamże, s. 158.

[46] Por. m.in. K. Pietrzykowski, *Ocena stanu prawa,* s. 179.

z 1946 r., opierając się na wynikach prac przedwojennej Komisji Kodyfikacyjnej, za ustrój ustawowy uznał ustrój podziału dorobku. Kodeks rodzinny z 1950 r., którego powstanie było skorelowane z kodeksem czechosłowackim, wprowadził podobnie jak w ZSRR ustrój wspólności dorobku jaki ustrój ustawowy. Uznano bowiem, że ustrój ten najlepiej chroni interesy kobiety pracującej w domu i wychowującej dziecko, a przede wszystkim, dostosowany jest do gospodarki socjalistycznej, gdzie przeważa własność państwowa, a własność prywatna odgrywa marginalną rolę.

Uchwalony w 1964 r. kodeks rodzinny i opiekuńczy zachował jako ustrój ustawowy ustrój wspólności dorobku. W porównaniu z kodeksu z 1950 r. bardziej szczegółowo określono natomiast składniki majątku wspólnego (art. 32 k.r.o.) jak i odrębnego (art. 33 k.r.o.). Dokonana w 1975 r. nowelizacja Kodeksu przyczyniła się m. in. do wzrostu znaczenia majątku wspólnego kosztem majątków odrębnych małżonków.

Po 1989 roku, kiedy to Polska stała się krajem o gospodarce wolnorynkowej, doktryna zaczęła podkreślać wady ustroju wspólności dorobku, a zwłaszcza: trudności w zakwalifikowaniu przedmiotów majątkowych do majątków małżonków, niejasne reguły zarządem majątkiem wspólnym oraz niekorzystnie dla wierzycieli zasady odpowiedzialności majątkiem wspólnym za zobowiązania. Powstały w 2000 r. projekt ustawy zmieniającej kodeks rodzinny i opiekuńczy zachowuje jako ustawowy ustrój wspólności dorobku, wprowadzając równocześnie zmiany, które mają wykluczyć, lub też zminimalizować wady tego ustroju wymienione powyżej.

Celem niniejszego opracowania nie jest udzielanie odpowiedzi na pytanie, który z małżeńskich ustrojów majątkowych byłby najlepszy *de lege ferenda*, jako ustrój ustawowy. *Prima facie*, chociaż zagadnienie to wymaga dalszych badań, ustrojem tym powinien pozostać ustrój wspólności dorobku, odpowiednio dostosowany do potrzeb gospodarki rynkowej. Ustrój ten bowiem od ponad 50 lat tkwi w "świadomości społeczeństwa", a zwłaszcza prawo rodzinne powinno być wolne od wszelkich gwałtownych zmian.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Robert Andrzejczuk
Lublin

Ewolucja treści praw człowieka

Podobnie do wieloetapowego poznania prawa naturalnego przebiega rozwój treści praw człowieka. W różnych epokach pojawiały się różne wątki. Idea praw człowieka narodziła się i rozwinęła w europejskim kręgu cywilizacyjnym wyznaczanym przez etykę judeochrześcijańską. Talmud, jak również Pismo Święte Nowego Testamentu, przesiąknięte są zagadnieniami równości, sprawiedliwości, pokoju w stosunkach międzyludzkich oraz godności człowieka. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże partycypuje w Jego osobowej godności. W pewnym okresie następuje fascynacja wolnością. Implikuje to konieczność zagwarantowania sfery praw należnych jednostce, gdzie państwo musi powstrzymać się od działania. Dzięki temu powstają konstytucje stojące na straży wolności, własności i bezpieczeństwa. W dalszym etapie spostrzega się nierówności społeczne powodujące ucisk i nadmierny wyzysk ludzi pracy. Skutkuje to między innymi wypracowaniem całego pakietu praw socjalnych i pracowniczych. W toku rozwoju dostrzega się takie prawa, których ochrona przekracza możliwości poszczególnych państw. Wówczas występuje konieczność podejmowania działań na płaszczyźnie międzynarodowej.

Celem tego artykułu jest ukazanie zmian w ujmowaniu treści praw człowieka. U podstaw tych zmian leżały zasady funkcjonujące w życiu społecznym takie jak: wolność, równość, solidarność a nawet pomocniczość.

I

W epoce Odrodzenia wyrosła szkoła prawa natury. Zwrot ku człowiekowi, wiara w jego indywidualistyczną naturę prowadziły nieuchronnie do odrodzenia teorii prawa natury. Kanonem tej teorii były cztery prawa: do życia, własności, wolności i równości – z których ludzie korzystali w tzw. stadium przedspołecznym – nie odnosząc się do uzasadnień religijnych. To właśnie w szkole prawa natury i praw przez nią lansowanych powstała teoria umowy społecznej.

Oświecenie, zajmując się teorią prawa natury i umowy społecznej, rozwinęło problematykę praw człowieka w ścisłym znaczeniu. Kierunek ewolucji praw człowieka miał charakter indywidualistyczno-liberalny. Indywidualistyczny, gdyż uważano, że życie człowieka w społeczności – jako jednostki aspołecznej – ma swoje źródło w umowie społecznej[1]. Jednocześnie pozbawiając naturę ludzką funkcji kreacyjnej życia społecznego, proponowano atomistyczny model społeczeństwa[2]. Charakter liberalny przejawiał się w tezie o absolutnej wolności i suwerenności jednostki. Wolność pojmowana była tutaj jako niezależność od państwa oraz jako nieograniczona swoboda wyrażania myśli, działań, szczególnie w zakresie gospodarczym[3]. Z wolnością ujmowaną w charakterze negatywnym ściśle wiązano pojęcie równości. Równość pojmowana była przede wszystkim jako równość wobec prawa. Pomijano natomiast jej wymiar społeczno-gospodarczy[4].

Monteskiusz, w dziele *O duchu praw*, ukazał współzależność między wolnością a praworządnością. J.J. Rousseau, w *Umowie*

---

[1] J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 33.

[2] Tamże, s. 49.

[3] Należy zwrócić tu uwagę na rozróżnienie Oświecenia jako ideologii krytycznej wobec feudalizmu oraz konstruktywnej wobec państwa kapitalistycznego, akcentując szczególnie "nurt społeczno-państwowy" (państwo jako organizacja polityczna społeczeństwa, wola powszechna, interes publiczny) czy też państwowotwórczy (praktyczne dokonania społeczeństwa amerykańskiego). Jednak głębsza analiza tego nurtu kulturowego i dostrzeganie w nim różnych pokładów myśli wykraczałyby znacznie poza zakres merytoryczny prezentowanego artykułu.

[4] Por. F. J. Mazurek, *Wolność i równość społeczna*, "Roczniki Nauk Społecznych" 9(1981), s. 236.

społecznej, stwierdza, iż niezbywalna suwerenność ludu ma zabezpieczać prawa jednostki przed nadużyciami ze strony władzy. Zaś umowa społeczna zabezpiecza tworzenie prawa pozytywnego i gwarantuje inne prawa i wolności[5].

Pod koniec XVIII wieku miały miejsce dwie ważne deklaracje mające poważny wpływ na uniwersalizację praw człowieka. Pierwsza z nich to *Deklaracja Niepodległości* trzynastu Stanów Zjednoczonych Ameryki ogłoszona 4 lipca 1776 roku. Główni jej twórcy T. Jefferson i J. Madison uznali prawa mieszczące się w katalogu praw naturalnych za niezbywalne, wrodzone i uniwersalne. Źródłem tych praw jest sama ludzka natura, a nawet wprost odwołano się do Stwórcy: "Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia"[6]. Uznano wolność sumienia i praktyk religijnych – a obowiązkiem władzy było zabezpieczenie tych praw. Przy naruszaniu wymienionych norm, deklaracja uznawała prawo do oporu, czyli zmiany bądź obalenia rządu nawet na drodze rewolucji. Niestety, wyżej wymienione prawa dotyczyły tylko rasy białej. Mimo stwierdzenia, iż wszyscy ludzie są sobie równi, deklaracja nie znosiła niewolnictwa Murzynów.

Drugą deklaracją była ogłoszona w roku 1789 francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*. Mówi ona między innymi:
o równości wobec prawa; prawie do wolności, zaś wolność pojmowana jest jako możność czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym; o wolnym przepływie myśli i poglądów jako najcenniejszym

[5] Dla zwolenników naturalnych praw człowieka teoria umowy społecznej była atrakcyjna w tym względzie, że eksponowała jednostkę jako przyczynę sprawczą państwa, w ludzie widziała źródło władzy politycznej, a dobro jednostki, które było celem umowy, czyniła kryterium oceny porządku politycznego. W konsekwencji tego ostatniego, dawała możliwość odstąpienia od umowy przez rządzących, gdy władza sprzeniewierzy się celom umowy. Prawo do oporu *expressis verbis* proklamowała *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku. Ostatecznie w efekcie umowy społecznej jednostka w zamian za prawa naturalne otrzymywała prawa w społeczeństwie obywatelskim, a te były lepiej chronione i bardziej harmonizowały interesy jego członków.

[6] Deklaracja Niepodległości. Jednogłośna Deklaracja Trzynastu Zjednoczonych Stanów Ameryki, 4 lipca 1776 roku, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1999, s. 66.

prawie człowieka. Kolejne artykuły przesycone są ideą "naturalnych, niezbywalnych i świętych praw człowieka". We wstępie do Deklaracji francuskiej czytamy: "Przedstawiciele ludu francuskiego (ukonstytuowani jako) Zgromadzenie Narodowe uznaje i ogłasza, w obecności i pod opieką Istoty Najwyższej, następujące prawa Człowieka i Obywatela"[7]. Podobnie jak deklaracja amerykańska również deklaracja francuska, odwołując się do prawa naturalnego i na tej podstawie ogłaszając katalog podstawowych praw i wolności, w bardzo wąskim zakresie formułuje obowiązki obywatela wobec państwa.

Prawa zawarte w wymienionych deklaracjach miały cechę praw negatywnych. Obydwie stwierdziły jedynie istnienie, niezbywalność i powszechną ważność praw człowieka. Uznanie w nich, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i niezależni, że posiadają wrodzone prawa, które nie mogą być naruszane przez władzę państwową, było istotne dla dalszego rozwoju praw człowieka. Wprawdzie były to deklaracje wewnątrzpaństwowe, to jednak prawom w nich zawartym przypisywano powszechną ważność, przysługują one bowiem wszystkim ludziom wszystkich państw. Zasadniczą różnicą między nimi było odwołanie się do Stwórcy jako ostatecznego źródła proklamowanych praw w deklaracji amerykańskiej. Tak daleko deklaracja francuska nie poszła – proklamowane pod opieką i w obecności "Istoty Najwyższej" prawa uznano za naturalne.

Na pierwszą generację praw człowieka istotny wpływ wywarła liberalno-indywidualistyczna koncepcja wolności. Główni przedstawiciele tej teorii to: J.J. Rousseau, F. Nietzsche i J.P. Sartre.

Dla Rousseau wolność jest niezbywalnym prawem człowieka zgodnym z jego naturą. Jeśli nawet człowiek funkcjonuje w życiu społecznym, to jedynie po to, by być dalej wolnym[8]. Rozróżniał on wolność naturalną i społeczną, gdzie pierwsza istniała w przedspołecznym stadium ludzkiej historii, druga zaś w życiu człowieka w społeczności. Wolność społeczna wymaga od obywatela posłuszeństwa, lecz odnosi się w równej mierze do członków całej określonej

[7] Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, 26 sierpnia 1789 roku, w: *Prawa człowieka...*, s. 69.

[8] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16.

grupy społecznej. Toteż równość wobec prawa nie neguje prawa do wolności.

Nietzsche był zwolennikiem skrajnego indywidualizmu, jak również materializmu i determinizmu. Dlatego kwestionował istnienie wolnej woli w naturze ludzkiej, wysuwając postulat woli mocy. Wola mocy to bezwzględna wola życia, interpretowanego w jego wymiarach biologiczno-sensytywnych, walki z samym sobą i z innymi ludźmi[9]. W tej koncepcji wolność człowieka wymaga rezygnacji z wszelkich kodeksów: społecznych, religijnych i moralnych. Naczelną zasadą, jaką należało się kierować, było: bądź twardym[10].

Podobnie do powyższej koncepcji wolności, Sartre ujmował wolność jako absolutną autonomię. Człowiek, będąc świadomością wolności, jest wolny ze swej natury, toteż nigdy nie może przestać być wolnym, ani też scedować swej wolności na rzecz nikogo innego: Boga czy społeczeństwa. Ponieważ wolność jest niepodzielna, toteż człowiek jest wolny całkowicie i na zawsze lub nie jest wolny wcale. Wolność będąca wewnętrzną istotą człowieka powoduje niemożność dzielenia się z kimkolwiek odpowiedzialnością za jego życie i działanie. Autonomia człowieka nie może mieć żadnych ograniczeń.

Indywidualistyczno-liberalna koncepcja wolności ukazuje potrzebę wolności w życiu społecznym jako niezbywalnego prawa każdego człowieka. Jednak dostrzega jedynie negatywne skutki ograniczeń wolności, pomniejszając efekty nieograniczonej wolności. Ponieważ człowiek jest istotą ograniczoną, nie zaś absolutną, to wszelka absolutyzacja człowieka, w tym jego wolności, prowadzi do jego zniewolenia. Ponadto następuje dezintegracja życia społecznego, gdyż realizacja dobra wspólnego jest niemożliwa. Nieskrępowana wolność ekonomiczna prowadzi do drastycznej nierówności społecznej. Wolność to służba dla wartości realizowanych jedynie w życiu społecznym, a więc wolność nie istnieje bez integracji ze społecznością[11].

Niektórzy ujmują wolność tylko od strony negatywnej, tj. jako brak przymusu. Mówiąc o przymusie mamy na myśli działanie

---

[9] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 242.
[10] Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 302.
[11] S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 165.

z zewnątrz, niezgodne z wolą działającego. Jednak wewnętrzne decyzje woli nie mogą być zniesione przez nacisk zewnętrzny. Człowiek jest wolny wewnętrznie również wtedy, gdy poddany jest przymusowi zewnętrznemu. Wolność ujmowana tylko w aspekcie negatywnym jest niepełna. Osoba ludzka jest z natury swej wolna, gdyż swoje cele może osiągnąć tylko poprzez poznanie, uznanie i wybór wartości. Określanie się na mocy własnych decyzji pociąga za sobą ponoszenie odpowiedzialności za ich wybór. Ostatecznie wolność wewnętrzna sprowadza się do autonomii człowieka będącej wartością wspólną wszystkim ludziom[12]. Wolność nie jest produktem społecznym. Toteż jej istoty nie można dopatrywać się w uwarunkowaniach politycznych i społeczno-gospodarczych.

Drugi aspekt wolności, aspekt zewnętrzny, może posiadać liczne stopnie. Zależne one będą między innymi od: rozwoju społeczno-gospodarczego i naukowo-technicznego, ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego, kultury społecznej, a także od rozwoju moralnego członków społeczeństwa. Wolność w aspekcie zewnętrznym, zwana też społeczną, warunkuje samourzeczywistnianie się człowieka. Dla wyrażenia wolności wewnętrznej na zewnątrz musi istnieć możliwość swobodnego działania, poszanowanie woli i godności osoby ludzkiej ze strony innych jednostek i społeczności. J. Messner sprowadza wolność społeczną do samookreślenia się człowieka – bez przeszkód ze strony innych jednostek i społeczności – poprzez urzeczywistnianie swych celów egzystencjonalnych[13].

Instytucje mogą warunkować występowanie wolności społecznej, jak również ograniczać ją, utrudniając swobodne działanie jednostek. Instytucją mającą najszersze uprawnienia w tym zakresie jest państwo, bez którego realizacja wymienionej wolności byłaby niemożliwa. Trudno w pełni mówić o wolności tam, gdzie występuje zniewolenie w postaci bezrobocia, nędzy, głodu czy też braku bezpieczeństwa. Jednak ograniczanie wolności ze strony państwa powinno odbywać się w poszanowaniu praw człowieka i dobra wspólnego.

---

[12] J. Majka, *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*, "Znak" 19(1967) nr 153/3, s.292.

[13] Por. J. Messner, *Das Naturrecht*, Insbruck 1966, s. 434.

Państwo wolnościowe, ograniczając swobodę jednostek, czyni to, by odpowiedni jej zakres zapewnić wszystkim. W skład tego zakresu powinny wchodzić podstawowe prawa człowieka uwzględniające w swej treści wolność. Również życie społeczne, gospodarcze i kulturalne nie powinny pozostawać bez ochrony państwa. Szczególnie w dziedzinach podziału dochodu narodowego, szkolnictwa, pracy i sprawiedliwej płacy aktywna działalność jest konieczna. Nie należy jednak zapominać, iż interwencyjna działalność państwa nie może przekraczać granic dobra wspólnego.

Kontynuacją wolności politycznej jest wolność różnych sektorów życia społecznego i gospodarczego. Wolność sfery ekonomicznej ujawnia się w wolności pracy: zawierania umów i jej wymiaru. Praca jest powołaniem i obowiązkiem człowieka. Jednak nie powinna być to praca naruszająca jego godność, czy też niewolnicza i wyniszczająca. W ustroju indywidualistyczno-liberalnym państwo, zapewniając wolność pracy, uchyla się od prawa do pracy. Każdy człowiek, oprócz wymienionego prawa, ma także m.in. prawo do sprawiedliwej płacy, prawo do wykonywania i wyboru zawodu.

Drugi aspekt wolności sfery ekonomicznej to prawo do swobodnej działalności gospodarczej, lecz regulowanej prawem. Wyraża on się w prawie do własności prywatnej, istniejącej obok własności spółdzielczej i państwowej. Wolność działalności gospodarczej wymaga istnienia własności prywatnej[14].

Wolność myśli i nauki jest integralnym elementem wolności tworzenia wartości. Oznacza ona brak ograniczania ludzi nauki i kultury w ich działalności ze strony państwa, jak również wolności różnorodności ujęć poszczególnych dyscyplin i nurtów. Jednak trzeba mieć na uwadze fakt, iż nauka nie może godzić w normy etyczne. Nieuwzględnianie norm moralnych może prowadzić do biologicznego lub psychicznego niszczenia człowieka.

Również wśród wolności życia społecznego należy wymienić wolność społecznych środków przekazu informacji. Państwa o ustroju indywidualistyczno-liberalnym stoją na stanowisku całkowitej wolności środków masowego przekazu, jak również wypowiadają się za całkowitym zniesieniem cenzury. Jest to słuszny postulat

[14] S. Kowalczyk, *Człowiek..*, s. 174.

pod warunkiem, iż wolność informacji będzie szła w parze z umiejętnością samokontroli ludzi pracujących w mass mediach. Nade wszystko należy mieć na uwadze dobro osoby ludzkiej, jej godność oraz fundamentalne prawa i wartości. *De facto* prawo człowieka do prywatności i intymności przegrywa z prawami do wolności informacji w środkach masowego przekazu.

Liberalne ujęcie praw człowieka ukształtowane w końcu XVIII wieku, z niewielkimi zmianami, jako jedyne panowało do początków XX wieku. Treść ich oczywiście wypływała z założeń liberalnej koncepcji życia społecznego. Każda jednostka swoje podstawowe prawa, takie jak: wolność, równość, własność, wywodzi z prawa naturalnego. Wolność jednostki może być ograniczana tylko przez swobody innych i niezbędne interesy społeczności. Stąd nazwa tych praw jako wolnościowe, będące pierwszą generacją praw człowieka. Zakres interwencji władzy państwowej w życie społeczne wyznaczał prawa i wolności jednostki.

Pomimo jednostronnego wymiaru praw człowieka pierwszej generacji należy stwierdzić, że proklamowanie zasady wolności i równości w deklaracjach XVIII wieku było ze wszech miar słuszne. Dzięki nim rozpoczął się nowy okres w rozwoju społeczności, której podstawą stała się osoba ludzka. Otrzymywała ona jednakowe prawa w zakresie podstawowym – przynajmniej formalnie – ze względu na swą godność, niezależnie od woli pozostałych jednostek.

Pod wpływem krytyki poprzedniego ładu społecznego, szczególnie przez ruchy rewolucyjne, w teorii i praktyce nastąpiło przejście od koncepcji państwa jako "stróża nocnego" do koncepcji "państwa dobrobytu" lub społecznego państwa prawa. Własność prywatna była wciąż uznawana za nienaruszalne prawo. Wolność na początku XX wieku przestała być pojmowana w sensie negatywnym. Pojawiła się również w kategoriach pozytywnych, jako wolność do partycypacji. Nie ujmowano jej już tylko jako brak przymusu ze strony państwa, lecz także jako wolność od nędzy i strachu. Akcentowanie pozytywnego charakteru praw człowieka przejawiało się w coraz bardziej rozbudowanych prawach społecznych, co powodowało konieczność działania państwa. Państwo, materialnie zabezpieczając przez swoją politykę realizację celów ekonomiczno-społecznych, czynnie włączało się w realne urzeczywistnianie równości.

W podsumowaniu praw wolnościowych możemy stwierdzić, że wolność jednostki w zakresie społecznym jest ograniczona dobrem wspólnym i prawami innych osób. Zakres wolności społecznej zależy od dojrzałości społeczeństwa, a w tym sprawujących władzę państwa, od ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego oraz od rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego. Interwencja państwa jest konieczna do zagwarantowania wolności społecznej, ale nie może ona wykraczać poza ramy zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości.

Określając prawa wolnościowe używa się różnych terminów, takich jak: "prawa wolnościowe", "wolności publiczne", "podstawowe wolności człowieka", "prawa klasyczne", "prawa człowieka pierwszej generacji". Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłaszając *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* w roku 1966 omawiając wymienione prawa użyła terminu: "prawa obywatelskie i polityczne".

II

Podstawą drugiej generacji praw człowieka jest również godność osoby ludzkiej, jak głosi *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*. Natomiast prawa tu akcentowane wyeksponowują zasadę równości. Hasła równości bliższe były kolektywizmowi marksistowskiemu niż ideologii indywidualistyczno-liberalnej, akcentującej przede wszystkim wolność. W marksistowskiej doktrynie prawa człowieka mogły wyrażać tylko wolę klasy panującej. Zatem wyeksponowano prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne. Natomiast prawa wolnościowe umieszczono na dalszym miejscu. Taka konstrukcja rozumiana jest jako materialna gwarancja dla praw politycznych. Przyczyną ukształtowania się drugiej generacji praw człowieka był m.in. brak zabezpieczeń socjalnych oraz niemożność powszechnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i korzystaniu z nich. Naczelne prawa społeczne człowieka, jakimi są na przykład prawo do pracy i sprawiedliwej płacy, były masowo naruszane.

F. Engels rozpoznawał kilka koncepcji równości, mianowicie: antyczną, chrześcijańską, burżuazyjną i marksistowską. Jej początki trafnie wywodził z faktu istnienia wspólnoty ludzkiej. Wraz z Mark-

sem stwierdził: "Równość to uświadomienie sobie przez człowieka samego siebie w praktyce, czyli uświadomienie sobie przez człowieka innego człowieka jako równego mu i ustosunkowanie się do jednego człowieka względem drugiego jako równego sobie. Równość jest francuskim wyrazem na oznaczenie jedności istoty człowieczej, na oznaczenie świadomości swego odrębnego gatunku, na oznaczenie praktycznej tożsamości człowieka z człowiekiem – tzn. na oznaczenie społecznego, czyli ludzkiego ustosunkowania się człowieka do człowieka"[15]. Autorzy nawiązując do klasycznej koncepcji równości – powiązanie idei równości z "jednością istoty człowieczej" – ujmują równość autentyczną jako równość w życiu społecznym.

Materializm dialektyczny, posługując się "kreacyjną funkcją społeczności", wyjaśnia, iż homo sapiens staje się ludzką istotą dzięki społeczności i jedynie w jej ramach. Dla Marksa "społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka", toteż poza nim jest on tylko fizycznym osobnikiem[16]. W tej koncepcji równości jej zakres i sposób realizacji określane są przez kolektyw, a nie wynikają z natury ludzkiej. Toteż wolność nie jest atrybutem jednostki, lecz skutkiem społecznej aktywności, co sprowadza równość do "mieć", a nie "być". Z tego wynika relatywność wolności i praw człowieka, co znalazło odzwierciedlenie *W kwestii żydowskiej*, gdzie Marks przeciwstawia prawa człowieka prawom obywatela. Według niego prawa człowieka to prawa "człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie i wspólnoty"[17]. Natomiast rację bytu mają tylko prawa obywatela. Ponieważ prawo do wolności uznane było za egoistyczne prawo człowieka umożliwiające odgradzanie od drugiego człowieka, tak więc jedyną autentyczną formą równości została równość ekonomiczno-społeczna. Warunkiem jej realizacji było zniesienie własności prywatnej – przyczyny wszelkich form nierówności. W przeciwieństwie do koncepcji indywidualistyczno-

[15] K. Marks, F. Engels, *Św. Rodzina*, w: K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1961, s. 46.

[16] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 579.

[17] Tenże, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 71.

liberalnej, marksizm preferuje równość ekonomiczną przed równością jurydyczną[18]. S. Kowalczyk stwierdza: "Postulat ekonomicznej równości jest niewątpliwie słuszny i głęboko humanitarny. (...) Kontrowersyjna jest natomiast diagnoza przyczyn tej nierówności, sprowadzająca źródła każdego zła społecznego do faktu własności prywatnej. (...) Marksistowski egalitaryzm nie dostrzega, że istnieje wiele różnorodnych trwałych przyczyn nierówności społecznej. Likwidacja własności prywatnej, zresztą sama w sobie kontrowersyjna, nie anuluje pozostałych powodów tejże nierówności"[19].

Przy określaniu praw społecznych bierze się pod uwagę podmioty uprawnione, przedmiot oraz rolę państwa przy ich funkcjonowaniu w życiu. Podmiotem tych praw jest – zdaniem niektórych – pewna grupa składająca się z pracowników najemnych, ludzi starych, chorych, inwalidów. Inni uważają, że uprawnionymi podmiotami powyższych praw mogą być tylko jednostki, a nie grupa społeczna, gdyż nie ma ona osobowości prawnej.

Określenie społecznych praw człowieka na podstawie kryterium pewnej kategorii jednostek lub grup społecznych jest niepełne. Prowadzi ono w ostateczności do uznania powyższych praw za partykularne, a nie uniwersalne, obejmujące wszystkich ludzi i wszystkie prawa tego zakresu. Treść społecznych praw człowieka nie może sprowadzać się tylko do nakazu socjalnej pomocy państwa udzielonej pewnej kategorii osób.

E. Grisel określenie powyższych praw sprowadza do wskazania na przedmiot posiadający trzy wymiary: gospodarczy, społeczny i kulturalny[20]. Słuszność wymienionego stanowiska przejawia się tym, że przedmiot pozwala rozróżnić prawa wolnościowe i społeczne, jak również same prawa tzw. drugiej generacji: prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne.

T. Tomandl uważa, iż prawa społeczne są immanentnie związane z zasadą równości gwarantowanej przez państwo. Funkcjonalne znaczenie tych praw polega na przeniesieniu radykalno-egalitarnych

---

[18] Por. W. Osiatyński, *Egalitaryzm a praktyka społeczna*, "Współczesność" 1967 nr 23, s. 1.

[19] S. Kowalczyk, *Człowiek...*, s. 188.

[20] Por. E. Grisel, *Les droits sociaux*, "Zeitschrift für schweizerisches Recht" 92(1973) nr 1, s. 96.

żądań w sferę życia praktycznego[21]. Stanowisko T. Tomandla jest dość powszechnie uznane[22]. Polemizując z nim F.J. Mazurek uważa, iż: "(...) państwo nie jest jedynym podmiotem zobowiązanym do realizacji praw społecznych, (...) nie wszystkie przecież prawa społeczne wymagają aktywnego udziału państwa, jak choćby prawo do zrzeszania się czy prawo do strajku"[23].

Istnieje pogląd w doktrynie praw człowieka, iż wolnościowe prawa człowieka mają charakter absolutny, zaś społeczne – relatywny[24]. O relatywności ma świadczyć nie umieszczenie praw społecznych w konstytucji. Toteż z powodu ogólnego ich sformułowania, nie mogą być bezpośrednio stosowane. Realizacja ich wymaga bliższego uszczegółowienia w aktach prawnych pozakonstytucyjnych. Ponadto funkcjonowanie społecznych praw człowieka zależne jest od warunków gospodarczych kraju. Stan gospodarczy kraju warunkuje ich stosowanie[25].

W nawiązaniu do wyrażonego stanowiska F.J. Mazurek pisze, że wszystkie prawa człowieka, w tym także społeczne, wynikają z godności osoby ludzkiej[26]. Autor nie ma wątpliwości co do tego, że realizacja praw społecznych zależy od rozwoju społeczno-gospodarczego kraju i wszystkich narodów. Jednak wskazuje zjawisko, w którym rozwój gospodarczy kraju i suma posiadanych dóbr czy zasobów nie gwarantuje automatycznie korzystania z praw społecznych przez wszystkich obywateli. Powszechna realizacja tych praw nie zależy tylko od rozwoju gospodarczego, ale przede wszystkim od sprawiedliwego podziału dóbr materialnych i dostępu do dóbr kulturowych[27].

---

[21] Por. T. Tomandl, *Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*, "Recht und Staat" 1967 nr 337/338, s. 6.

[22] Where as ESCR (Economic, Social and Cultural Rights) require positive state action for their realisation CPR (Civil and Political Rights) require only abstention by the state. Report of a Conference held in The Hague on 27 April-1 May 1981 convented by the International Commission of Iuristis, Oxford 1981, s. 50.

[23] F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 121.

[24] E. Grisel, *dz. cyt.*, s. 139.

[25] Por. G. Brunner, *Die Problematik der sozialen Grundrechte*, Tubingen 1971, s. 16.

[26] F.J. Mazurek, *dz. cyt.*, s. 122.

[27] Tamże.

Niektórzy autorzy stoją na stanowisku, że prawa społeczne, realizowane przez państwo, nie są prawami podmiotowymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz bardziej programami społeczno-gospodarczymi państwa[28]. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż prawa podmiotowe to uprawnienia przysługujące człowiekowi[29]. Jest on nie tylko podmiotem uprawnionym z mocy praw społecznych, lecz także zobowiązany jest do działania w kierunku ich ochrony. Natomiast państwo, oprócz zobowiązania, posiada również uprawnienie do stawiania wymogów jednostkom i grupom społecznym we wnoszeniu wkładu w dobro wspólne.

Jednym z podstawowych praw społecznych, do którego realizowania niezbędna jest pozytywna działalność państwa, to prawo do pracy. Praca jest potrzebą, nawet elementarną, jest ona wartością wielowymiarową, w tym także wartością gospodarczą. Umożliwia ona zdobywanie dóbr koniecznych do utrzymania i rozwoju osobowego[30]. Biorąc pod uwagę potrzebę pracy i jej wartość formułuje się prawo człowieka do pracy. Jest to prawo naturalne, niezbywalne, trwałe, powszechne, obiektywne i dynamiczne, wpływające na cały system prawny. Realizacja i ochrona jego zależy od rozwoju i struktur społeczno-gospodarczych, a także techniki. Wymienione czynniki mogą wpływać również na zagrożenia wspomnianego prawa, występujące szczególnie w ustroju społeczno-gospodarczym, w którym przyznaje się priorytet kapitałowi przed człowiekiem[31].

---

[28] Por. A. Vonlanthen, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit*, Freiburg 1973, s. 103; Ch. Beitz, *Economic Rights and Distributive Justice in Developing Societes*, "World Politics. A Quaterly Journal of International Relations" 33(1981) nr 3, s.322.

[29] Prawem podmiotowym jest oparta na "prawie-normie" przysługująca podmiotowi możliwość swobodnego, w zakresie określonym przez prawo-normę, podejmowania decyzji co do celów i sposobów dokonywania pewnych czynności ze skutkiem prawnym, swobodnego wykonywania decyzji oraz możność domagania się w związku z tym odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów prawa, w: H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, "Chrześcijanin w Świecie" 1978 z. 63-64, s. 14.

[30] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* o pracy ludzkiej, Warszawa 1982, n. 28; por. F.J. Mazurek, *Prawo do pracy w encyklice Laborem exercens*, w: *Powołany do pracy. Komentarz do Laborem exercens*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 208.

[31] Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 13.

W treści prawa człowieka do pracy można wyróżnić prawo do wolności wyboru pracy zgodnego z uzdolnieniami i umiejętnościami. Ponadto w prawie tym zawarte jest prawo do wykształcenia ogólnego i zawodowego, prawo do odpowiednich warunków pracy, oraz prawo do pracy twórczej, do inicjatywy gospodarczej nierozłącznie związanej z zagwarantowaniem prawa do posiadania własności prywatnej[32].

Prawo do sprawiedliwej płacy jest kolejnym kluczowym prawem społecznym człowieka. Jest jednym z podstawowych warunków sprawiedliwego rozdziału dochodu społecznego i rozwoju społeczeństwa. Sprawiedliwa płaca powinna zaspokoić słuszne potrzeby pracownika i jego rodziny, z uwzględnieniem wzrostu standardu życiowego i zrealizowaniem awansu społecznego.

Następnym, istotnym społecznym prawem człowieka jest prawo do posiadania własności, rozumianego jako uprawnienie jednostki lub zbiorowości do posiadania dóbr gospodarczych, dysponowania nimi oraz czerpania z nich korzyści zgodnie z dobrem wspólnym[33]. W tym miejscu należy zaznaczyć odrębność między prawem do posiadania własności a używaniem własności. Prawo do używania dóbr jest naturalnym i powszechnym prawem człowieka związanym z zaspokajaniem niezbędnych potrzeb.

Gwałtowny rozwój praw człowieka po totalitaryzmach II wojny światowej, szczególnie ich umiędzynarodowienie i ochrona, będzie odzwierciedlać zarówno klasyczną, przeobrażoną doktrynę praw człowieka, jak i prawa człowieka drugiej generacji – prawa gospodarcze, społeczne i kulturalne. Jednak należy pamiętać, iż podział praw na polityczne i obywatelskie oraz na gospodarcze, społeczne i kulturalne jest sztuczny. W *The Economic Bill of Rights* (Karta praw gospodarczych ogłoszona w 1944 roku przez prezydenta Stanów Zjednoczonych F.D. Roosevelta) czytamy, że "indywidualne wolno-

[32] Prawa do posiadania własności nie należy mylić z prawem własności, wchodzącym w skład praw człowieka I generacji. Katolicka nauka społeczna rozgranicza prawo do posiadania i prawo do używania. Od strony przedmiotowej jest powszechne przeznaczenie dóbr. Od strony podmiotowej – uprawnienie osób posiadających do używania. Naturalne prawo człowieka do posiadania wiąże się z prawem używania. Prawo do używania ma pierwszeństwo przed prawem do posiadania.

[33] J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 88.

ści nie mogą istnieć bez ekonomicznego zabezpieczenia i bez ekonomicznej niezależności. Ludzie będący w biedzie nie są wolni. Ludzie, którzy są głodni i bez pracy, są surowcem, z którego budowane są dyktatury. W naszych dniach ta ekonomiczna prawda została uznana za oczywistą. Przyjęliśmy – powiedzmy – drugą Kartę Praw, na której może być ustalona nowa podstawa bezpieczeństwa i dobrobytu dla wszystkich – bez względu na stanowisko, rasę i religię"[34]. W roku 1961 Rada Europy, na posiedzeniu Komitetu Ministrów w Turynie, przyjęła *Europejską Kartę Socjalną*[35]. Jest ona traktatem międzynarodowym o charakterze regionalnym. W 1988 roku przyjęto *Protokół Dodatkowy do Europejskiej Karty Socjalnej* – mający charakter materialny i dodający nowe prawa do *Karty*[36]. Natomiast proceduralny charakter ma *Protokół Zmieniający Europejską Karę Socjalną* przyjęty w 1991 roku[37]. Kontynuacją prac nad prawami socjalnymi było przyjęcie w 1996 roku *Zrewidowanej Europejskiej Karty Społecznej*, gdzie wskazano na niepodzielny charakter wszystkich praw człowieka[38].

Przedstawiciele doktryny liberalnej nie uznają pewnych praw społecznych ponieważ przestrzegania ich nie można dochodzić na drodze sądowej, natomiast uznają prawo do własności, do pracy inicjatywnej. Powyższy pogląd podziela wielu autorów, niekoniecznie o powyższej orientacji[39].

Jednak charakterystykę praw społecznych człowieka należy ująć zupełnie inaczej. Mówiąc o społecznych prawach człowieka, nie należy zapominać, że są to prawa podmiotowe, nierozerwalnie związane z wolnościowymi. Uprawniają one jednostki ludzkie do aktywnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i kulturowych i korzystania z nich oraz do partycypacji w podejmowaniu decyzji dotyczących spraw społecznych, gospodarczych i kulturalnych.

---

[34] Za: F.J. Mazurek, *Mity o prawach społecznych człowieka*, "Klub Inteligencji Katolickiej. Zeszyty Społeczne" 1998 nr 6, s. 12.

[35] Za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekład B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 164-180.

[36] Tamże, s. 180-187.

[37] Tamże, s. 187-190.

[38] Por. *Zrewidowana Europejska Karta Społeczna*, w: R.A. Henczel, J. Maciejewska, *Podstawowe dokumenty Rady Europy*, "Scholar" 1997, s. 54-82.

[39] Por. O. von Nell-Breuning, *Prawo do pracy*, "Novum" 1979 nr 6, s.49.

Treść tych praw nie może ograniczać się tylko do pomocy socjalnej państwa, udzielanej pewnej kategorii osób najbardziej potrzebujących[40]. Podmiotami zobowiązanymi do realizacji praw społecznych człowieka są zarówno państwa, jak i same jednostki uprawnione, związki zawodowe i inne grupy pośrednie. Jednostka ma nie tylko prawo do pracy, ale także obowiązek jej poszukiwania i wykonania.

Określając prawa społeczne używa się terminów: "społeczne prawa człowieka", "prawa człowieka drugiej generacji".

III

Społeczna natura człowieka skłania go do uczestnictwa w życiu społecznym, w którym może rozwijać się. Jednakże winno się ono opierać na pewnych zasadach moralnych, których naruszenie niewątpliwie wpływa na deformację tego życia. Taką zasadą jest m.in. zasada solidarności, która zdobyła uznanie w nowej generacji praw człowieka. Znalazły się tam prawa nie umieszczone w poprzednich generacjach. Głównym założeniem zawartych tam praw jest niemożność ich ochrony bez solidarnej współpracy wszystkich ludów i narodów. Na treść tych praw zdaniem K. Drzewickiego składają się: prawo do rozwoju[41], prawo do pokoju, prawo do środowiska, prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości oraz prawo komunikowania[42].

K. Vasak podjął próbę określenia prawa do rozwoju i umieścił je wśród praw tzw. trzeciej generacji nazywanymi również prawami solidarnościowymi, gdyż urzeczywistnienie ich może być osiągnięte jedynie przez współpracę wszystkich narodów[43].

W prawie do rozwoju możemy wyeksponować trzy podstawowe elementy: a) treść będącą syntezą wszystkich praw człowieka;

---

[40] Prawo do partycypacji jest podstawowym prawem człowieka.

[41] Ze względu na ograniczenia edytorskie, w dalszej części artykułu rozwinięto jedynie prawo do rozwoju.

[42] K. Drzewicki, *Trzecia generacja praw człowieka*, "Sprawy Międzynarodowe" 1983 z. 10, s. 83; tenże, *Prawo do rozwoju. Studium z zakresu praw człowieka*, "Zeszyty Naukowe. Rozprawy i monografie" Gdańsk 1988, z. 122, s. 13.

[43] K. Vasak, *A 30 Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, "The UNESCO Courier" 1977, November, s. 29.

b) dynamiczny charakter posiadający uniwersalny wymiar oraz c) podmiot uprawniony, którym jest każda osoba ludzka i każdy naród[44]. Tak rozumiana trzecia generacja praw człowieka musi być brana pod uwagę przy uzasadnianiu praw narodów do samostanowienia, aby uniknąć utożsamiania ich z prawami kolektywu. Trzecia generacja wskazuje wyraźnie na sposób ich ochrony. Brak ochrony tych praw prowadzi do naruszania także praw wolnościowych.

Integralny rozwój wymaga zaspokajania potrzeb ludzkich poprzez zdobywanie i korzystanie z materialnych dóbr gospodarczych i duchowych. Pominięcie tak ujmowanego rozwoju, czyli fragmentaryczna jego realizacja, w rzeczy samej godzi w prawa człowieka.

Dynamiczny charakter prawa do rozwoju przejawia się w urzeczywistnianiu jego coraz to nowej treści w wymiarze ogólnoludzkim, jak również w zobowiązaniu jednostek i wszystkich narodów do podejmowania współpracy na rzecz solidarnego rozwoju różnych społeczności. Formułowanie prawa do rozwoju jako syntezy wszystkich praw wymaga ujęcia go jako syntezy praw społecznych, gospodarczych, kulturalnych oraz wolnościowych, bez których te pierwsze nie mogą być realizowane[45].

Integralny rozwój człowieka dokonuje się między innymi poprzez wychowanie, wykształcenie, ochronę zdrowia, partycypację w życiu naukowo-technicznym i kulturowym. Poprzez partycypację w dobrach gospodarczych i kulturowych, jak również poprzez partycypację w tworzeniu ich i podejmowaniu decyzji, zapewniona jest realizacja pozostałych praw człowieka[46]. Brak tak ujętej partycypacji powoduje hamowanie rozwoju osoby ludzkiej.

G. Abi-Saab uważa, iż podmiotem prawa do rozwoju jest przede wszystkim kolektyw (państwo, naród), zaś podmiotowość jednostki

---

[44] Por. F.J. Mazurek, *dz. cyt.*, s. 161-162.

[45] Por. J. Joblin, *Role of human, economic and social rights in the advent of a new society*, "Labour and Society" 2(1977) nr 4, s. 359, gdzie autor uznaje prawo do rozwoju jako klamrę spinającą historię praw ekonomicznych i społecznych, dodając do wymienionych praw prawa kulturowe, natomiast prawom wolnościowym nie przyznaje racji bytu w prawie do rozwoju.

[46] Por. D. Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York 1979, s. 99.

jest wtórna[47]. Stwierdza on, iż kluczowym elementem prawa do rozwoju jest samostanowienie narodów będące uprawnieniem kolektywu, które warunkuje urzeczywistnianie praw jednostki. Umieszczenie prawa narodów do samostanowienia w pierwszych artykułach *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* upoważnia, zdaniem autora, do uznania ich za prawo człowieka do rozwoju. Uprawnienie kolektywu pojmuje on jako syntezę praw wszystkich jednostek, członków społeczności (narodu)[48]. Okazuje się, że takie rozumienie prawa do rozwoju przyjęło później wielu innych autorów. Wydaje się, że zwolennicy praw kolektywnych bardziej nawiązują do interpretacji Abi-Saab niż do wstępu *Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów*. Zresztą w samym tytule na pierwszym miejscu umieszczono prawa człowieka przed prawami ludów.

W powyższej wypowiedzi autor jednostronnie postrzega państwo, czy naród, jako kolektyw. Z punktu widzenia filozofii personalistycznej, naród jest bytem realnym, ale akcydentalnym *sui generis*. Prawa jemu przysługujące mają zupełnie inny charakter niż prawa osoby ludzkiej – lecz w żadnym wypadku nie są one prawami kolektywnymi. Prawo do samostanowienia i powiązane z nim prawo do rozwoju, są prawami narodów. Ponadto błędne jest twierdzenie, iż podmiotowość jednostki w prawie do rozwoju jest wtórna. Osoba ludzka jest bytem realnym spotencjalizowanym, potrzebującym do swego istnienia społeczności. W związku z tym prawa przysługujące jednostce mają charakter podmiotowy, istnieją niezależnie od państwa czy narodu, jak i też od woli prawodawcy. Również taką naturę ma prawo do rozwoju, które jest prawem człowieka. W tym jednak wypadku prawo to przysługuje zarówno jednostce, jak i narodowi, państwu, czy też społeczności ogólnoświatowej. Są to dwa podmioty prawa do rozwoju.

Na osobę ludzką, jako centralny podmiot rozwoju i centralny podmiot prawa do rozwoju, wskazano zarówno w *Deklaracji o prawie do rozwoju* przyjętej przez ONZ w 1986 roku, jak i w *Deklara-*

---

[47] G. Abi-Saab, *The Legal Formulation of a Right to Development*, "Recueil des cours de l'Academie de Droit International" 1980, s. 170; por. również F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 166.

[48] G. Abi-Saab, *dz. cyt.*, s. 164.

cji Wiedeńskiej przyjętej na Światowej Konferencji Praw Człowieka w 1993 roku. W preambule *Deklaracji o prawie do rozwoju* czytamy: "(...) Uznając, że ludzka osoba jest centralnym podmiotem procesu rozwoju i że rozwój polityki powinien zatem czynić ludzką istotę głównym uczestnikiem i beneficjantem rozwoju (...)" natomiast w dalszej części następuje potwierdzenie, "że prawo do rozwoju jest niezbywalnym prawem człowieka i równość możliwości rozwoju jest przywilejem zarówno narodów jak i jednostek, które tworzą te narody (...)"[49]. W Deklaracji Wiedeńskiej znajdujemy podobny zapis: "(...) Zgodnie z Deklaracją o prawie do rozwoju, osoba ludzka jest pierwszorzędnym podmiotem rozwoju"[50]. Ponadto różnice cywilizacyjne, upośledzające niektóre państwa, nie zwalniają z przestrzegania praw należnych osobie ludzkiej: "Podczas gdy rozwój ułatwia korzystanie z wszystkich praw człowieka, nie można powoływać się na brak rozwoju dla usprawiedliwienia ograniczenia praw człowieka uznawanych przez społeczność międzynarodową"[51]. Kontynuacją cytowanych dokumentów i treści tam zawartej jest przyjęcie w 1993 roku rezolucji 48/130: *Prawo do rozwoju* przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych[52].

Dokument ten potwierdził powszechność, niepodzielność i współzależność praw człowieka oraz wskazał na osobę ludzką jako centralny podmiot prawa do rozwoju. Podmiotami uprawnionymi prawa do rozwoju są jednostki, rodzina, naród, państwo oraz społeczność ogólnoludzka (*familia humana*). Jednak charakter uprawnień i obowiązków jednostki i wymienionych społeczności jest zgoła inny, między innymi z tego powodu, że są to różne z punktu widzenia filozoficznego rodzaje rzeczywistości. Prawo człowieka do rozwoju jest pierwotne, zaś prawo poszczególnych społeczności jest wtórne, instrumentalne wobec prawa człowieka i wynika z tego pierwszego. Toteż błędem jest przeciwstawianie sobie prawa jed-

[49] *Deklaracja o prawie do rozwoju*, G.A. res. 41/128, annex, 41 U.N. GAOR Supp. (No. 53) at 186, U.N. Doc. A/41/53 (1986).

[50] Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993, Poznań 1998, s. 46.

[51] Tamże.

[52] *Right to development*, G.A. res. 48/130, 48 U.N. GAOR Supp. (No. 49) at 249, U.N. Doc. A/48/49 (1993).

nostki prawom narodów, gdyż nie są one tożsame, a jedynie współzależne.

Prawo do rozwoju pojawiło się na początku lat siedemdziesiątych, jako postulat krajów rozwijających się. Domagały się one takiej konstrukcji prawnomiędzynarodowej, która sprzyjałaby najszerzej pojętemu rozwojowi cywilizacyjnemu, szczególnie państw Trzeciego Świata. W jednej z rezolucji z 1979 roku Komisja Praw Człowieka uznała, iż "prawo do rozwoju jest prawem człowieka". Zatem jasno zostało stwierdzone, że podmiotem prawa do rozwoju jest człowiek. Mimo to niektórzy prawnicy mieli kłopoty z definicją aspektów podmiotowych i przedmiotowych wymienionego prawa. Również powołana na początku lat osiemdziesiątych przez Komisję Praw Człowieka Grupa Ekspertów dla sprecyzowania prawa do rozwoju nie zdołała powyższych problemów rozwiązać. Nieprzezwyciężalną barierą okazał się pojęciowy zakres prawa do rozwoju, jak i środki jego urzeczywistniania.

Pojawienie się trzeciej generacji praw człowieka miało być odpowiedzią na istnienie problemów globalnych poprzez realizowanie solidarności międzynarodowej. Jednak połączenie w treści art. 1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* prawa narodów (ludów) z prawami solidarności poprzez rozwój wprowadziło pewien zamęt w doktrynie. Skutkiem tego pojawili się autorzy próbujący wykazać istnienie prawa narodów do samostanowienia jako prawa solidarności. W tym wypadku generacyjność praw człowieka miałaby być argumentem za poszerzeniem podmiotu uprawnionego. Natomiast solidarność dawałaby możliwość wprowadzenia kolektywu w miejsce tego ostatniego. W konsekwencji prawo do samostanowienia byłoby kolektywnym prawem człowieka przysługującym narodowi. Ponadto byłoby ono również prawem solidarności.

Nie ulega wątpliwości, że osobie ludzkiej przysługuje prawo do rozwoju, którego podstaw należy dopatrywać się w godności osoby ludzkiej. Na tle głodu, śmierci głodowej milionów ludzi i analfabetyzmu pojawił się jeszcze wyraźniej problem ochrony tego prawa. Prawa solidarnościowe są tak nazywane, ponieważ uznano, iż mają być chronione nie tylko przez instrumenty prawne, lecz przede wszystkim przez solidarną współpracę wszystkich narodów

i państw, bez względu na ideologie i ustroje polityczno-gospodarcze na rzecz rozwoju.

W przypadku praw człowieka trzeciej generacji usiłuje się sprowadzić zasadę solidarności do kolektywizmu. Zwolennicy kolektywnych praw człowieka jako praw ludów i praw solidarności usiłują wykazać związek ludu (narodu) z jednostką wykazując jednocześnie brak takowej więzi z państwem[53]. Jednak inni autorzy uważają, iż istnienie społeczności to sposób spełniania pewnych celów przez jednostkę, które najwłaściwiej można wykonać we wspólnocie[54]. Realizacja tych celów wymaga rozszerzenia katalogu podmiotów. Toteż w charakterze podmiotu praw solidarności, obok jednostki sytuuje się między innymi społeczności regionalne, ludy (narody), a także międzynarodową społeczność wszystkich ludzi. Zatem już tylko poprzez pryzmat podmiotów należałoby uznać fuzję prawa ludów (narodów) i prawa solidarności za niewłaściwą. Ponadto art. 1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* zapewnia narodom, z mocy prawa do samostanowienia, swobodny rozwój gospodarczy, społeczny i kulturalny. Jest tu jedynie mowa o przysługującym narodom, i tylko narodom, prawie do samostanowienia, które implikuje rozwój na płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Natomiast prawo do rozwoju, które jest jednym z praw solidarności, dotyczy zarówno jednostek, jak też narodów. Jednak nawet w konstrukcji prawa przysługującego grupie, nie oznacza to jeszcze kolektywizmu, czyli dyktatu zbiorowości. Także tu trzeba widzieć jednostki jako członków grupy, którą tworzą. Zatem prawa jednostki, jako podmiotowe, nie mogą być nabywane od zbiorowości.

Mając powyższe na uwadze należy stwierdzić, iż głównym założeniem praw solidarności jest niemożność samodzielnego korzystania z niektórych praw przez różne społeczności. Toteż skuteczna ich realizacja wymaga wspólnych i solidarnych wysiłków podejmowanych przez wszystkich uczestników życia międzynarodowego. To wspólne działanie spowodowane jest implikacją do życia społecznego z jednej strony, z drugiej zaś skuteczniejszą formą realizacji za-

[53] Por. J. Crawford, *The Rights of Peoples. Some Conclusions*, w: *The Rights of Peoples*, ed. J. Crawford, Oxford 1988, s. 170.

[54] Tamże, s. 167.

mierzonych celów. Jednak pierwszorzędnym celem tej aktywności jest osoba ludzka, będąca centrum każdej społeczności. Zatem podstawą solidarności jest uznanie osobowej natury i godności osoby ludzkiej.

IV

Pomimo jednostronnego ujęcia praw w pierwszej generacji praw człowieka należy stwierdzić, że proklamowanie zasady wolności i równości w deklaracjach XVIII wieku było ze wszech miar słuszne. Dzięki nim rozpoczął się nowy okres w rozwoju społeczności, której podstawą stała się osoba ludzka. Otrzymywała ona jednakowe prawa w zakresie podstawowym – przynajmniej formalnie – ze względu na swą godność, niezależnie od woli pozostałych jednostek. Podsumowując rozwój historyczny tej filozofii prawa, widzimy na pierwszym planie prawa obywatelskie i wolności polityczne. Przez proklamowanie powszechnej wolności i równości obywateli wobec prawa zniesiono przywilej, nie rozwiązując w całości problemu nierówności społecznej i gospodarczej. Te dwie wymienione zasady pojmowano czysto formalnie. W związku z tym jednowymiarowa koncepcja liberalna wolności i równości była krytykowana zarówno ze strony marksistowskiej, jak i katolicyzmu społecznego.

Podstawą drugiej generacji praw człowieka jest również godność osoby ludzkiej, jak głosi *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*. Natomiast prawa tu akcentowane wyeksponowują zasadę równości. W marksistowskiej doktrynie prawa człowieka mogły wyrażać tylko wolę klasy panującej. Zatem położono tu nacisk na prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne. Natomiast prawa wolnościowe umieszczono na dalszym miejscu. Taka konstrukcja rozumiana jest jako materialna gwarancja dla praw politycznych. Przyczyną ukształtowania się drugiej generacji praw człowieka był m.in. brak zabezpieczeń socjalnych oraz niemożność powszechnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i korzystaniu z nich. Naczelne prawa społeczne człowieka, jakimi są na przykład prawo do pracy i sprawiedliwej płacy, były masowo naruszane.

Pojawienie się trzeciej generacji praw człowieka miało być odpowiedzią na istnienie problemów globalnych poprzez realizowanie

solidarności międzynarodowej. Jednak połączenie w treści art. 1 *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* prawa narodów (ludów) z prawami solidarności poprzez rozwój wprowadziło pewien zamęt w doktrynie. Skutkiem tego pojawili się autorzy próbujący wykazać istnienie prawa narodów do samostanowienia jako prawa solidarności. W tym wypadku generacyjność praw człowieka miałaby być argumentem za poszerzeniem podmiotu uprawnionego. Natomiast solidarność dawałaby możliwość wprowadzenia kolektywu w miejsce tego ostatniego. W konsekwencji prawo do samostanowienia byłoby kolektywnym prawem człowieka przysługującym narodowi. Ponadto byłoby one również prawem solidarności. Jednak takie ujęcie jest niekoherentne ponieważ prawa człowieka przysługują jednostce ze względu na jej godność. Natomiast ich treścią są integralnie ujęte prawa w trzech generacjach. Także w wymiarze międzynarodowym podstawa norm tkwi w wartości osoby ludzkiej i jej uprawnieniach. Wiąże się to z faktem, iż wszelkie społeczności pełnią rolę instrumentu zabezpieczającego integralny rozwój człowieka, poprzez wykonywanie funkcji pomocniczych wobec niego, będącego wartością centralną.

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Paweł A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, Wydawnictwo Naukowe "Semper", ss. 99.

"Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP" Pawła Leszczyńskiego to przede wszystkim przedstawienie genezy prac konstytucyjnych nad przepisami wyznaniowymi ujętymi w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., ich analiza oraz omówienie realizacji po wejściu w życie Ustawy Zasadniczej. Autor powołuje się w pracy na biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego; literaturę dotyczącą przebiegu prac nad konstytucją autorstwa profesorów: Ryszarda Chruściaka; Stanisława Gobethnera; Mirosława Wyrzykowskiego, a także z opracowań prawa wyznaniowego prof. Michała Pietrzaka i ks. prof. Józefa Krukowskiego oraz artykuły publikowane na łamach "Państwa i Prawa".

We wstępie zawarte zostały informacje ogólne, dotyczące podziału przepisów wyznaniowych na przepisy wyznaniowe w znaczeniu ścisłym, przepisy wyznaniowe w znaczeniu szerokim oraz przepisy proceduralno-gwarancyjne. Sprecyzowano też pojęcie "kościół", przez które rozumie się Kościół rzymskokatolicki oraz inne kościoły o uregulowanej sytuacji prawnej w drodze odrębnej ustawy, a także związki wyznaniowe działające w oparciu o wpis do rejestru kościołów i związków wyznaniowych.

Rozdział I opracowania nosi tytuł "*Relacje Państwo – Kościół we współczesnym świecie*". Autor przedstawia to zagadnienie w oparciu o poglądy dwóch autorów. Pierwszym z nich jest ks. prof. Józef Krukowski, który wyróżnia trzy modele stosunków państwo – kościół, a mianowicie:

1) system rozdziału;
2) system państwa wyznaniowego, w którym jedna z religii jest oficjalna;
3) system państwa totalitarnego.

Drugi z autorów – prof. Michał Pietrzak ujmuje te relacje w formie dwóch systemów:

1) powiązania, którego cechą charakterystyczną jest zaangażowanie państwa w urzeczywistnienie celów religijnych. Ma ono także możliwość ingerowania w wewnętrzne sprawy związków wyznaniowych oraz preferowania określonego związku wyznaniowego, zapewniając mu szczególną pozycję w strukturze państwowej. Przykładem systemu powiązania między państwem a konkretnym kościołem jest Grecja.

2) rozdziału; w którym państwo jest awyznaniowe; nie posiada kompetencji do regulowania spraw natury religijnej i respektuje autonomię wszystkich związków wyznaniowych. Przykładem relacji tego typu są : Kanada, Związek Australijski, Japonia i Szwecja.

Do powyższych klasyfikacji autor dodaje także typ państwa ateistycznego. Wskazuje tu na specyficzny model stosunków państwo – związki wyznaniowe w byłych państwach komunistycznych. Twierdzi, że państwo ateistyczne było tak naprawdę wyznaniowe. Różnica polegała jednak na tym, że miejsce wyznania oficjalnego zajmowała ideologia marksizmu-leninizmu.

W rozdziale tym poruszone zostały także zagadnienia dotyczące perspektywy Unii Europejskiej, związane z istnieniem w ramach Komisji Europejskiej tzw. Komórki Prospektywnej, która spełniała funkcje punktu kontaktowego pomiędzy komisją a wspólnotami religijnymi.

W rozdziale II pt. "*Relacje Państwo-Kościół w konstytucjach Polski w XX w.*" autor przytacza sformułowania dotyczące preambuły i układu stosunków państwo-kościół zawarte w trzech konstytucjach: marcowej (1921 r.), kwietniowej (1935 r.) i lipcowej (1952 r.). Analizując przepisy trzech konstytucji dochodzi do wniosku, że układ stosunków między państwem a Kościołem w konstytucjach: marcowej i kwietniowej ukształtowany został w formie systemu powiązania, natomiast konstytucja lipcowa przyjęła system rozdziału.

"*Geneza sformułowań wyznaniowych Konstytucji RP z 2 IV 1997 r.*" to kolejny rozdział, w którym autor podejmuje rozważania nad: 1. Ogólnymi uwarunkowaniami prac konstytucyjnych, 2. Propozycjami konstytucyjnymi kościołów, 3. Propozycjami środowisk humanistycznych. Zdaniem p. Leszczyńskiego projekty konstytucyjne z lat 1989-1994 prezentowały bardzo zróżnicowane wizje ładu wyznaniowego w Polsce. W publicznej debacie uczestniczyły wszystkie kręgi społeczeństwa. Autor opisuje propozycje Kościoła rzymskokatolickiego, który wyodrębnił dwie relacje: wewnątrzpaństwową, która zachodzi między państwem a obywatelem, który jest podmiotem prawa do wolności religijnej, oraz instytucjonalną - występującą miedzy państwem a kościołem. Episkopat Polski krytycznie ustosunkował się do koncepcji państwa laickiego. Odrzucił także formułę "rozdziału kościoła od państwa". Natomiast zamiast "rozdziału" Episkopat Polski zaproponował dwie zasady, które winny być zapisane w nowej konstytucji:

1. zasadę wzajemnego poszanowania suwerenności i niezależności Kościoła i państwa w swoich dziedzinach,

2. zasadę zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego.

Autor rozważa także propozycję środowisk humanistycznych reprezentowanych m. in. przez Federację Polskich Stowarzyszeń Humanistycznych, która powstała w 1995 r. Organizacje w niej zrzeszone ogłosiły "Obywatelskie tezy do Konstytucji RP". Rozdział III tych tez poświęcony był propozycjom zapisów wyznaniowych przyszłej konstytucji.

Podrozdział *"Przepisy wyznaniowe wybranych projektów konstytucyjnych z lat 1989-1994"* obrazuje złożoność poruszanego zagadnienia, a także uświadamia, że niełatwo było znaleźć konsensus dotyczący normatywnego kształtu relacji między państwem a kościołem oraz sposobu ujęcia prawa do wolności sumienia i wyznania, pomimo pozornej zbieżności rozwiązań w tym zakresie. Autor dość szczegółowo opisuje wszystkie projekty, m. in. projekt Komisji Konstytucyjnej Sejmu RP X Kadencji; Komisji Konstytucyjnej Senatu I Kadencji; Prezydenta RP; SLD; PSL-UP; KPN; UM; projekt obywatelski NSZZ, które w różny sposób podejmowały zagadnienia dotyczące relacji państwo – kościół oraz zasady wolności sumienia i wyznania. Pomimo różnorodnych zapatrywań na temat pozycji

kościoła wobec państwa w przedstawionych przez autora fragmentach projektów konstytucji, wszystkie one zawierają postanowienia o wolności sumienia i wyznania jak również przepisy antydyskryminacyjne.Rozdział "*Praca nad regulacją spraw wyznaniowych w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*" zawiera 4 podrozdziały:

1. Organizacja pracy Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego w latach 1994-1997,
2. Regulacja stosunków państwo – kościół,
3. Wolność sumienia i wyznania,
4. Preambuła.

W podrozdziale I autor opisuje skład, organizacje i zasady funkcjonowania Komisji Konstytucyjnej ZN oraz sposób wyboru jej przewodniczącego. Wymienia sześć podkomisji wchodzących w skład Komisji Konstytucyjnej. Autor przedstawia postępowanie dotyczące przyjmowania projektów konstytucji; redagowanie jednolitego tekstu oraz poddanie go debacie sejmowej. P. Leszczyński w sposób przystępny i prosty wykłada kolejne etapy prac nad konstytucją.

Kolejny podrozdział – *"Regulacja stosunków państwo – kościół"* dotyczy wyboru formy określającej państwo jako "świeckie" lub "światopoglądowo neutralne". Zawiera także zagadnienia określające relacje na linii państwo – związki wyznaniowe. Autor prezentuje zdania i opinie reprezentantów kościołów i organizacji laickich. Zamieszcza wypowiedzi ks. bpa Jeremiasza (przedstawiciel Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego), ks. Henryka Rothera-Sacewicza (reprezentant Kościołów Zbiorów Chrystusowych, Naczelny Prezbiter); ks. bpa Tadeusza R. Majewskiego (reprezentant Kościoła Polskokatolickiego), Ryszarda Gutkowskiego (reprezentant Rady Kościołów Chrześcijan Baptystów); Anny Walickiej (zabrała głos w imieniu Stowarzyszenia na Rzecz Państwa Neutralnego Światopoglądowo NEUTRUM). Przytacza też propozycje, które przedstawili: senator Alicja Grześkowiak (NSZZ "Solidarność"), Leszek Wiśniewski, Michał Pietrzak (reprezentant Prezydenta RP).

Autor w *"Zagadnieniach wyznaniowych Konstytucji RP"* opisuje kolejne etapy wprowadzania poprawek, zmiany stanowisk, zawieranie kompromisów i całą trudną drogę do zawarcia porozumienia w tak ważnej sprawie, jak stosunki między państwem a kościołami. Był to proces bardzo skomplikowany, długotrwały, wzbudzający wiele emocji i kontrowersji różnych środowisk. Został jednak zakończony uchwaleniem w trzecim czytaniu Konstytucji RP z 2.IV.1997 r.

Trzeci z podrozdziałów: *"Wolność sumienia i wyznania"* przedstawia problem opracowania konstytucyjnego przepisu dotyczącego wolności sumienia i wyznania. Autor stwierdza, że to zagadnienie postanowiono umiejscowić w projektowanym rozdziale II Konstytucji, mówiącym o prawach, wolnościach oraz obowiązkach obywatela. Zasadę wolność sumienia i wyznania traktowano jako prawo człowieka. Leszczyński prezentuje po kolei wszystkie stadia: od powstania projektów przepisu, poprzez dyskusję nad nimi, w której głos zabrali: Wiktor Osiatyński; Jan M. Rokita; Alicja Grześkowiak; ks. Henryk Rother-Sacewicz; ks. Zachariasz Łyko.

Jedną z ważniejszych kwestii, która została poruszona w kolejnym podrodziale, jest istota preambuły, jej charakter oraz debata nad jej formą i treścią. Spór o preambułę dotyczył jej roli względem Konstytucji. Kluczowe sformułowanie wyznaniowe *"Invocatio Dei"*, czyli odwołanie się do Boga znajduje się na wstępie preambuły. *"Invocatio Dei"* posiadało zarówno wielu zwolenników, jak i przeciwników. Doszło jednak doszło do zawarcia pewnego kompromisu i Komisja Konstytucyjna ZN przyjęła treść preambuły będącą skorygowaną propozycją Tadeusza Mazowieckiego. Wariant ten nie zawierał *"Invocatio Dei",* ale dwukrotną wzmiankę o Bogu.

W rozdziale V opracowania autor zajmuje się oceną artykułów 25 i 53 Konstytucji RP. W art. 25 kontrowersje budzi wyrażona w ust. 2 zasada "bezstronności". Dowodzą tego przeciwstawne opinie: Leszka Garlickiego i Michała Pietrzaka oraz przytoczone poglądy Jacka Salija, Giapmaoala Crepedi, Aleksandra Merkera.

Art. 53 cechuje się natomiast chaosem terminologicznym. Występuje tam, zdaniem autora, wielka różnorodność pojęć: wolność przekonań, wolność światopoglądu, wyznania. Nie wspomina się o głoszeniu poglądów areligijnych, co nie czyni zadość wymogom

społeczeństwa pluralistycznego. Konstytucja nie wypowiada się także o prawie wykonywania funkcji religijnych przysługujących kościołom.

Rozdział VI nosi tytuł "*Wybrane zagadnienia stosunków państwo-kościół w latach 1998-2000 r.*". Autor prezentuje implementację postanowień konkordatu do polskiego systemu prawnego oraz w sposób precyzyjny i jasny przedstawia przebieg ratyfikacji Konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską, który został podpisany w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r. Zamieszcza także informację o tym, że w marcu 1998 r. kardynał Angelo Sodano – Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej oraz premier Jerzy Buzek wymienili dokumenty ratyfikacyjne. Ponadto P. Leszczyński prezentuje fragmenty przemówienia premiera oraz słowa Papieża Jana Pawła II, co niewątpliwie wzbogaca tekst. Zwraca on uwagę także na ustawę z 24 lipca 1998 r. *o zmianie ustaw Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego Kodeksu Postępowania Cywilnego, Prawa o Aktach Stanu Cywilnego, Ustawy o Stosunku Państwa do Kościoła katolickiego*. Istotnym zagadnieniem przedstawionym przez autora jest tzw. "małżeństwo konkordatowe", czyli możliwość uzyskania skutków cywilnych przez małżeństwo kanoniczne. Opisuje również umowę między Rządem RP a Konferencją Episkopatu Polski *w sprawie statusu prawnego szkół wyższych zakładanych i prowadzonych przez Kościół katolicki, w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych, oraz w sprawie trybu i zakresu uznawania przez państwo stopni i tytułów nadawanych przez te szkoły* (umowa z 1 lipca 1999 r.) Wspomina o ustawie z 14 czerwca 1991 r., na mocy której państwo dotuje finansowo Katolicki Uniwersytet Lubelski a także ustawie z 26 czerwca 1997 r., wywołującej podobne skutki wobec Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Autor informuje także o powstaniu w maju 1998 r. Kościelnej Komisji Konkordatowej a także o ukonstytuowaniu się Rządowej Komisji Konkordatowej.

Bardzo ciekawym tematem podjętym przez twórcę tego opracowania są zagadnienia dotyczące obecności Kościoła w strukturze Wojska Polskiego. P. Leszczyński zwięźle i klarownie przedstawia wszystkie aspekty tego problemu. Wymienia funkcjonujące w strukturze polskiej armii ordynariaty:

1. Ordynariat Polowy Wojska Polskiego,
2. Prawosławny Ordynariat Wojskowy,
3. Ewangeliczne Duszpasterstwo Wojskowe.

Opisuje ich zadania, funkcje i posługę duszpasterską wśród żołnierzy.

Jednym z bardziej kontrowersyjnych tematów ostatnich lat jest problem "sekt" oraz "nowych ruchów religijnych". Autor formułuje swoją definicję sekty oraz prezentuje wypowiedzi przedstawione przez Komisję praw Człowieka oraz Międzynarodowy Zespół do Spraw Nowych Ruchów Religijnych. Zwraca uwagę na to, jak skomplikowaną i trudną do określenia organizacją jest sekta, co potwierdzają umieszczone w tym podrozdziale opinie i poglądy różnych środowisk. Autor uważa, że pojęciem "sekta" należy operować w sposób przemyślany i rozważny, gdyż nazbyt często pojęcie to błędnie odnoszone jest do związków wyznaniowych, które mają prawnie uregulowany status.

Ostatnimi zagadnieniami poruszanymi w książce są problemy majątkowe dotyczące zwrotu majątku Kościoła i związków wyznaniowych, handel w niedzielę oraz działalność charytatywna kościołów.

W zakończeniu autor podkreśla konieczność współpracy państwa ze stowarzyszeniami światopoglądowymi zrzeszającymi ateistów, agnostyków czy reprezentantów innych nurtów. Zdaniem autora, na stosowanie artykułów wyznaniowych Konstytucji będzie miało wpływ orzecznictwo sądów powszechnych, a w kwestii ochrony wolności sumienia i wyznania nadal będzie oddziaływać orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu.
W sprawach wyznaniowych istotne będzie także orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego i Trybunału Konstytucyjnego. Przestrzeganie swobody sumienia monitorować będzie Rzecznik Praw Obywatelskich, jak i Rzecznik Praw Dziecka. Leszczyński uważa, że Konstytucja dokonała petryfikacji struktury przepisów polskiego prawa wyznaniowego.

"Zagadnienia wyznaniowej w Konstytucji RP" autorstwa Pawła Leszczyńskiego stanowią pewne podsumowanie – wykład podstawowych informacji. Autor stosując prostą formułę ułatwia czytelnikowi zapoznanie się z poruszaną problematyką. Jego wypowiedzi przeplatane są poglądami i opiniami polityków, politologów i innych naukowców, co wzbogaca książkę i stanowi jej dodatkowy walor. Niewątpliwie atutem tego opracowania jest to, że dotyczy ono zagadnień, które wzbudzają wśród społeczeństwa wiele emocji i kontrowersji.

Krzysztof Warchałowski

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Krzysztof Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998.

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wydając monografię ks. dra Krzysztofa Warchałowskiego pt. *"Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych"*, niewątpliwie uzupełniło lukę na rynku pozycji prawniczych. Sam zaś Autor zabrał głos w dyskusji nad zasadnością, właściwością i rolą umów konkordatowych w porządkach prawnych współczesnych państw. Zagadnienia natomiast nauczania religii i szkolnictwa katolickiego należały do kwestii wzbudzających w naszym kraju najwięcej kontrowersji. Argumenty wysuwane przez przeciwników przyjętych w konkordacie rozwiązań rzadko odwoływały się do instytucji funkcjonujących już w innych państwach. "Dyżurnym" hasłem była rzekoma groźba wprowadzenia w naszym porządku prawnym elementów państwa wyznaniowego. Podstawową więc zasługą Autora jest podjęcie tak istotnego problemu oraz umieszczenie go w szerokim kontekście współczesnych umów konkordatowych, w tym również polskiego konkordatu podpisanego w roku 1993, a ratyfikowanego w roku wydania prezentowanego opracowania. Pozwala to na znacznie bardziej obiektywną ocenę zastosowanych rozwiązań i oparcie jej nie tyle na opiniach emocjonalno – publicystycznych, co na merytorycznych przesłankach prawnych oraz na dorobku państw o zróżnicowanej tradycji i kulturze.

Opracowanie to składa się z trzech części. W pierwszej – wprowadzającej – przedstawione zostały podstawy wychowania religijnego w ramach edukacji szkolnej. Pierwszy zatem rozdział tej części traktuje o stanowisku Kościoła w sprawie wychowania religijnego w szkołach. Podstawą tych rozważań są kolejno: doktryna Kościoła i Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Autor wskazuje tu na przyrodzoną (naturalną) godność i prawa osoby ludzkiej, prawa rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami religijnymi oraz na pomocniczą rolę państwa, Kościoła

i szkoły w wypełnianiu przez nich tegoż zadania. Drugi natomiast rozdział przedstawia gwarancje wychowania religijno – moralnego zawarte w umowach międzynarodowych wielostronnych (o zasięgu uniwersalnym oraz regionalnym) i konkordatowych. Podkreślona w tym miejscu jest istotna zgodność stanowiska nauki Kościoła z podstawami prawa międzynarodowego w tym zakresie.

Druga część, składająca się z trzech rozdziałów, prezentuje zagadnienia nauczania religii w szkołach publicznych w obowiązujących umowach konkordatowych. Autor wyróżnia w niej nauczanie religii w formie obligatoryjnej (rozdział I) i fakultatywnej (rozdział II – w nim również przedstawiona sytuacja naszego kraju) oraz zaznacza wyjątkowy status nauczania religii w wyznaniowym państwie islamskim – Tunezji (rozdział III). Przy przedstawianiu uregulowań poszczególnych umów konkordatowych zachowuje podobny schemat z indywidualnymi, nieznacznymi modyfikacjami. Odnosi się zatem do programu nauczania religii, pozycji nauczycieli religii, religii jako przedmiotu edukacji szkolnej, zakresu jej nauczania oraz nadzoru nad nim.

Trzecia część, najobszerniejsza, w trzech rozdziałach prezentuje zagadnienia statusu szkół katolickich w konkordatach współczesnych. W pierwszej kolejności spotykamy problematykę redakcyjnie łącznie potraktowanych katolickich przedszkoli, szkół podstawowych oraz średnich, następnie kolejno – szkół wyższych oraz seminariów duchownych (wyższych i niższych). Wśród szkół z pierwszej i drugiej spośród wymienionych kategorii godnym podkreślenia jest zarysowanie sytuacji szkolnictwa katolickiego w kolejnym, po Tunezji, niekatolickim państwie wyznaniowym, a mianowicie w Izraelu. Wśród szkół wyższych natomiast przedstawiono w odrębnych częściach sytuację prawną uniwersytetów papieskich i katolickich, następnie wydziałów teologicznych w uczelniach państwowych, a w końcu uczelni (kościelnych i państwowych) przygotowujących nauczycieli religii. Przy omawianiu uregulowań poszczególnych umów konkordatowych Autor każdorazowo ustosunkowuje się zasadniczo do uznania przez państwo prawa Kościoła do prowadzenia odnośnych instytucji oraz, następnie, do określenia ich statusu w państwowym systemie szkolnictwa. W niektórych przypadkach omawiana jest także sytuacja prawna nauczycieli i uczniów takich instytucji oraz ewentualne dotacje państwowe na ich rzecz w postaci subwencji rzeczowych, osobowych i inwestycyjnych.

W opracowaniu tym zamieszczono również obfitą bibliografię przedmiotu podzieloną na źródła i literaturę. Czołowe miejsce, co jest zrozumiałe ze względu na charakter pracy, zajmują w niej teksty analizowanych umów konkordatowych oraz odnośnego ustawodawstwa państwowego – od konstytucji do aktów niższej rangi, głównie traktujących o materii oświatowej. Poczesne miejsce zajmują też dokumenty proweniencji kościelnej – Soboru Watykańskiego II i papieży czasów posoborowych. Znajdujemy tam też obszerny wykaz literatury, w znacznym zakresie obcojęzycznej, co samo w sobie jest wartością dla zainteresowanych podobną tematyką.

Swoje zamiary badawcze i metodę ich realizacji Autor przedstawia we wstępie, natomiast podsumowuje wyniki swoich prac w zakończeniu. Niewątpliwie komfort lektury byłby wyższy, zwłaszcza dla czytelnika nie będącego specjalistą w dziedzinie prawa konkordatowego, gdyby spotykał on podsumowania rozdziałów i części analizowanej pracy. Zamieszczone wstępy do niektórych części i rozdziałów, przy pominięciu zakończeń, czy też wniosków z nich płynących, pozostawiają pewien niedosyt. Odczuwalny jest również brak wyraźnie podkreślonych tendencji rozwojowych w badanym zakresie prawa konkordatowego, wskazania kierunków tych przemian i ich ewentualnego znaczenia dla powstawania i interpretacji przepisów polskiego konkordatu. W tym kontekście cenną rzeczą byłoby również wysunięcie pewnych postulatów określających możliwe do zastosowania rozwiązania o charakterze modelowym. Próba taka miałaby znaczenie *de lege ferenda* w zakresie szerszym (negocjowania i zawierania ewentualnych kolejnych umów konkordatowych) i węższym (interpretacji obowiązujących przepisów konkordatu polskiego biorąc pod uwagę *ratio legis* i konstrukcji kolejnych aktów okołokonkordatowych).

Uwagi te nie umniejszają jednak nowatorskiego charakteru opracowania i aktualności podjętej przez Autora tematyki. Lektura tej pozycji niewątpliwie przyczyni się do poszerzenia wiedzy czytelnika na prezentowany temat. Dostarczy również rzeczowych, merytorycznych argumentów o charakterze prawnym i prawno-porównawczym polemistom, zabierającym głos w odradzających się czasami dyskusjach na temat miejsca i roli rozwiązań konkordatowych w polskim systemie prawa.

Tadeusz Stanisławski

G. Sanciñena Asurmendi, *El reconocimiento civil de las resoluciones matrimoniales extranjeras y canónicas,* Madrid 1999, pp. 207.

W XX wieku nastąpiło wyraźne ograniczenie jurysdykcji kościelnej nad małżeństwami, także w materii uznawania skutków cywilnych wyroków sądów kościelnych.

W nowszej praktyce zawierania umów między państwami a Stolicą Apostolską kwestia ta bywa podnoszona, ale nie zawsze rozstrzygana. Na przykład w konkordacie z Polską, podpisanym w 1993 r., w art. 10, orzekanie w sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, w tym o jego nieważności, pozostawia się w wyłącznej kompetencji władzy kościelnej (ust. 3), zaś o skutkach określonych w prawie polskim – sądom państwowym (ust. 4). Jednak kwestia powiadamiania o tych orzeczeniach może być przedmiotem nowych umów między stronami lub uzgodnień między Rządem i Konferencją Episkopatu, jeśli ta otrzyma stosowne upoważnienie, co przewiduje się w art. 27 (art. 10 ust. 5).

Zdecydowanie dalej poszły rozwiązania przyjęte w układzie podstawowym ze Słowacją *(Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou)*, podpisanym 24 listopada 2000 r. W przypadku stwierdzenia nieważności małżeństwa kanonicznego lub jego rozwiązania przez władze Kościoła katolickiego, na żądanie jednej ze stron orzeczenie takie ma być przedstawione władzom państwowym, a ta zastosuje przepisy własnego porządku prawnego (art. 10 ust. 2).

W rozwiązaniu tym, pod względem zakresu jak też sposobu uznania orzeczeń kościelnych, jest wyraźne nawiązanie do praktyki obowiązującej w Hiszpanii na mocy *Pierwszego układu między Stolicą Apostolską i Hiszpanią dotyczącego kwestii prawnych,* podpisanego 2 stycznia 1979 r. (art. VI ust. 2). Mając na uwadze najnowsze

rozwiązanie obowiązujące u naszych Sąsiadów, jak też możliwość nowego uregulowania przewidzianą w konkordacie z Polską, interesująca także dla nas może być pozycja *El reconocimiento civil de las resoluciones matrimoniales extranjeras y canónicas (Uznanie cywilne rozstrzygnięć w sprawach małżeńskich sądów zagranicznych i kościelnych)*, która ukazała się na rynku księgarskim w Hiszpanii. Jej autorką jest G. Sanciñena Asurmendi, zaś wydawcą Marcial Pons.

Problematyka ujęta została w siedmiu rozdziałach. W pierwszym, Autorka przedstawia ewolucję w prawie państwowym Hiszpanii, gdy chodzi o państwowe uznawanie wyroków sądów zagranicznych i sądów kościelnych. Wskazuje na odmienność uregulowań w kodeksie cywilnym, co podkreśla ich rozłączne traktowanie (odpowiednio art. 107 i art. 80). O ile wyroki sądów zagranicznych są uznawane "automatycznie", to wyznaniowe przechodzą badanie co do treści, z ograniczeniami wspomnianego już wyżej układu w sprawach jurysdykcyjnych między Stolicą Apostolską i państwem hiszpańskim: "Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego kontrahenci będą mogli odnosić się do sądów kościelnych celem stwierdzenia nieważności ich związku lub prosić o dyspensę papieską od małżeństwa ważnie zawartego, lecz nie dopełnionego. Postanowienia władz kościelnych, na życzenie jednej ze stron, mogą być uznane za skuteczne na forum państwowym, o ile kompetentny trybunał cywilny uzna je za zgodne z obowiązującym prawem państwowym" (art. VI ust. 2).

W rozdziale drugim zawarte jest studium na temat uznawania wyroków zagranicznych. Podstawą jego jest konwencja między Hiszpanią i Niemcami z 14 listopada 1983 r. oraz z Brukselą z 28 maja 1998 r. Tę ostatnią stosuje się do wszystkich krajów Unii Europejskiej. Natomiast wobec innych, jeśli brak jest umowy dwustronnej, mają zastosowanie przepisy kodeksu postępowania cywilnego *(Ley de Enjuiciamento Civil española)* – art. 951-954. Trzeba dodać, że od 1 stycznia 2001 r. obowiązuje nowy kodeks, w którym materia ta jest regulowana w art. 778 *(Ley 1/2000, de 7 de enero, de Enjuiciamiento Civil),* a wcześniejsze przepisy utracą ważność po wejściu w życie nowej ustawy o współpracy prawnej międzynaro-

dowej w materii cywilnej *(Disposición deregatoria 1, 3a; Disposición final 20)*.

Zdecydowanie szerzej potraktowana została kwestia uznawania wyroków sądów kościelnych w trybie art. 80 kodeksu cywilnego, w brzmieniu noweli z 7 lipca 1981 r. – *Ley 30/1981, de 7 de julio, por la que se modifica la regulación del matrimonio en el Codigo Civil y se determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio* (rozdział III). Odnosząc się do korzystniejszego trybu, przewidzianego w drugim z wymienionych układów (z Brukselą), szczególnie dużo miejsca poświęca się kwestii – nieobecnej na przykład w układzie Stolicy Apostolskiej z Włochami, a istniejącej w rzeczywistości hiszpańskiej – uznawania decyzji papieskich w sprawach małżeństw kanonicznych zawartych, lecz nie dopełnionych. Autorka studiuje konieczność zwracania się do trybunałów państwowych dla uznania tych decyzji, gdy traktuje się je wyłącznie jako decyzje łaski biskupa Rzymu. Dużo uwagi poświęca stanowiskom doktrynalnym, które bardzo się różnią w zapatrywaniach, co do cywilnego uprawomocnienia papieskich decyzji: od tych, które domagają się przeprowadzenia przez sąd cywilny postępowania od podstaw, poprzez postulujące rozważanie, czy nie sprzeciwiają się one w konkretnym przypadku porządkowi publicznemu, po prostą weryfikację formalną. Ostatecznie opowiada się za rozwiązaniem pośrednim, tj. rozpatrywaniem dyspensy w kontekście granic wolności religijnej z tytułu porządku publicznego.

Treść zawarta w rozdziałach IV-VI dotyczy czynności sędziego trybunału cywilnego. G. Sanciñena Asurmendi skoncentrowała się w nich głównie na różnicach w załatwianiu spraw. W rozdziale szóstym rozwija sprawę automatycznego uznania, które związane jest z dokonaniem wpisu w Rejestrze Cywilnym, a czynności sędziego ograniczają się do sprawdzenia ważności aktu od strony formalnej.

Dotychczas kompetentny był sędzia I instancji miejsca zamieszkania małżonków; jeśli zamieszkiwali w odrębnych obszarach sądowych, sędzia ostatniego miejsca zamieszkania lub miejsca przebywania drugiego z małżonków według wyboru powoda. Po złożeniu przez niego podania sędzia w ciągu 9 dni przekazywał je drugiej stronie i prokuratorowi, po czym podejmował decyzje w zależności od reakcji tychże: a) o odmowie, w przypadku umotywowanego

sprzeciwu drugiej strony lub prokuratora; b) o przyjęciu, jeśli nie było sprzeciwu, sędzia rozważał autentyczność wyroku sądu kościelnego lub dyspensy papieskiej oraz jej zgodność z prawem państwa. Przedmiot badań określony był w art. 90 ustawy 30/1981 r. (litery A-E). Cenne jest odniesienie się do ustawy nr 1/2000, obowiązującej od 1 stycznia 2001 r., do jej art. 523, w którym ustawodawca nie domaga się uznania *(exequatur),* lecz w dobrej wierze zastosowania dyspozycji zawartych w traktatach międzynarodowych, w tym o pomocy prawnej. W tym miejscu warto podać istotną treść obowiązującego już art. 778 kodeksu cywilnego. W przypadku wniesienia spraw o uznanie skuteczności cywilnej wyroków wydanych przez trybunały kościelne o nieważności małżeństwa kanonicznego lub decyzji papieskich od małżeństwa ważnie zawartego, lecz nie dopełnionego *(matrimonium non consummatum)*, o ile nie zawierają żądania, ustalenia lub zmiany przyjętych rozwiązań, np. w zakresie opieki nad dziećmi małoletnimi, trybunał w ciągu 10 dni wysłucha drugą stronę i urząd prokuratorski, po czym podejmie decyzję na podstawie przedstawionych dokumentów o skuteczności w porządku cywilnym wyroków trybunałów lub decyzji władz kościelnych (1). Gdy do wniosku są dołączone dodatkowe żądania powództwo o uznanie skuteczności cywilnej wyroków kościelnych będzie rozpatrywane łącznie z nimi, przy zachowaniu ogólnych przepisów tej materii zawartych w art. 775 (2).

W ostatnim rozdziale – siódmym – Autorka zajęła się skutkami wpisu do Rejestru Cywilnego orzeczeń sądów zagranicznych i kościelnych, takimi jak: władza rodzicielska nad wspólnymi dziećmi, obowiązki alimentacyjne, wspólnota majątkowa, zmianami w aktach stanu cywilnego. W tej materii należy się stosować w pełni do obowiązującego w Królestwie Hiszpanii prawa państwowego (w nowym kodeksie postępowania cywilnego zob. art. 748-778).

Prezentowane studium, z uwagi na zawartość, jak też kontekst wskazany na początku, może być cenną lekturą, zwłaszcza dla zajmujących się prawem wyznaniowym i rodzinnym, czy też zainteresowanych postulowaniem nowych uregulowań w związku z zapisem w art. 10 ust. 5 Konkordatu z 1993 r. Nie odbiera mu też całkowicie znaczenia przeprowadzona w Hiszpanii w ostatnim czasie nowelizacja niektórych podstawowych przepisów. Jej istota sprowadza się do

uproszczenia procedur oraz zmierza do zrównania w traktowaniu wyroków sądów zagranicznych i kościelnych.

G. Sanciñena Asurmendi poprzez swoje opracowanie dołączyła do zajmujących się m.in. tą problematyką: R. Navarra-Vallsa, D. Llamazaresa Fernándeza i V. Reiny (w Hiszpanii), F. Margiotta Broglii (we Włoszech), A. Leitego (w Portugalii), by wymienić autorów tylko z krajów Europy Zachodniej, omawiających – w różnym zakresie – orzeczenia sądów kościelnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa czy decyzje o rozwiązaniu go w inny sposób przez władzę kościelną.

Wiesław Bar

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

R. Navarro-Valls, R. Palomino, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica,* Barcelona (2000), pp. 380.

Prawo człowieka do wolności religijnej, władza w porządku politycznym i duchowym, relacje między państwami i wspólnotami religijnymi, niekiedy w ich konkurencyjnym natężeniu, znajdujące wyraz w legislacjach, są przedmiotem refleksji w ramach nauki prawa wyznaniowego.

Cenną pomocą, zwłaszcza w procesie dydaktycznym, może być praca *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica (Państwo i religia. Teksty do naukowej refleksji)* przygotowana przez Rafaela Navarra-Vallsa i Rafaela Palomina, na zlecenie wydawnictwa Ariel S.A. z Barcelony.

Autorzy są profesorami Universidad Complutense w Madrycie. Pierwszy z nich jest również wicesekretarzem Królewskiej Akademii Legislacji i Sądownictwa, natomiast drugi profesorem wizytującym uniwersytetów w Chicago i Kalifornii (Berkeley).

Wśród publikacji R. Navarra-Vallsa dominują pozycje z zakresu prawa wyznaniowego (m.in. *Las objeciones de conciencia en el Derecho español y comparado,* 1997) i małżeńskiego (m.in. *Matrimonio y Derecho,* 1995). Natomiast R. Palomino koncentruje się głównie na prawie wyznaniowym porównawczym (m.in. *Las objeciones de conciencia en el Derecho norteamericano,* 1994).

Jak wskazuje podtytuł książki, zawiera ona wybór tekstów źródłowych i fragmentów bardziej znaczących do nich komentarzy, dotyczących relacji między państwem i społecznym fenomenem religii. Pierwszym kryterium zastosowanym do ich uporządkowania jest kryterium chronologiczne. Całość została podzielona na cztery części. W ramach tychże posiłkowano się również kryterium przedmiotowym.

Materiał źródłowy poprzedza *Wprowadzenie (Introducción)*, w którym autorzy dają krótką historię relacji między wspólnotą polityczną i wspólnotą religijną. Wskazują też na niebezpieczeństwo skrajnych ujęć praw człowieka, które przy zawężającym spojrzeniu mogą być materią dla manipulacji przez nowe totalitaryzmy, zaś przy nieustannych rewindykacyjnych roszczeniach mogą stać się instrumentem dla fałszywych humanizmów. Jądrem problemu są relacje między państwami i kościołami, które niekiedy mogą się stać "pierwotniakami bez okien", gdy są ignorowane, albo też "braćmi syjamskimi", gdy się mieszają. Przełom tysiącleci stoi, zdaniem Autorów, pod znakiem "zmartwychwstania" wielkich religii. Temu może towarzyszyć niebezpieczeństwo postaw integrystycznych lub cynicznego wykorzystywania przekonań religijnych, zwłaszcza fanatyzmów, dla celów politycznych. Zatem w relacjach wspólnota religijna – wspólna państwowa nie można zapominać o ich destynatorze – człowieku. W tej części odwołują się do dyskusji podczas rzymskiego sympozjum *Polityka i etyka w społeczeństwie 2000* (27-28.02.1997 r.), a zwłaszcza do wystąpienia R.J. Neuhausa – *Church and State in the New Society (Kościół i Państwo w nowej społeczności)*, wskazującego na konieczność zachowania następujących reguł: a) suwerenność państwa w materii politycznej musi być określana dokładnie, by ideologowie nie wykorzystywali jej dla własnych celów; to domaga się odnowienia instytucji mediacyjnych; b) proces polityczny musi być otwarty na obywateli o różnych przekonaniach "bez nagradzania, czy pomijania z powodu określonych przekonań religijnych bądź ich braku"; c) kościoły muszą uznać granice własnych kompetencji w życiu politycznym i ekonomicznym oraz wychowywać swoich wiernych do zaangażowanego uczestnictwa w życiu publicznym (ss. 9-17).

W części pierwszej – *Del monismo político-religioso al dualismo cristiano (Od monizmu polityczno-religijnego do dualizmu chrześcijańskiego)* – zamieszczone zostały teksty traktujące o religii i polityce: w świecie przedchrześcijańskim, w cesarstwie rzymskim przy narodzeniu się chrześcijaństwa, o obliczach cezaropapizmu w Imperium i na Wschodzie, w dobie ustanowienia chrześcijaństwa jako religii oficjalnej, wykształcenia się dualizmu wschodniego aż po cezaropapizm karoliński (ss. 21- 51).

W części drugiej – *La edad media: cristiandad, poder político y poder espiritual: Conflicto de jurisdicciones? (Średniowiecze: chrześcijaństwo, władza polityczna i władza duchowa: konflikt jurysdykcji?)* – czytelnik znajdzie m.in. podstawowe teksty o fundamentach teokracji oraz dotyczące walki o inwestyturę – Humberta de Silvy Cándidy, list Pedra Damiana do Henryka IV, *Dictatus Papae* papieża Grzegorza VII, list do tegoż od cesarza Henryka IV, listy z ekskomuniką nałożoną na Imperatora, konkordat wormacki z 1122, pokój wenecki – traktat zawarty miedzy Fryderykiem I i Aleksandrem III (1177) – i inne. Apogeum papieskiej władzy ilustruje opracowanie o Innocentym III jako najwyższym arbitrze chrześcijaństwa, dekret tegoż *Novit ille* (z 1204) oraz list poddańczy Jana bez Ziemi (1213). Oprócz opracowania cztery teksty źródłowe poświęcone zostały Bonifacemu VIII i schyłkowemu okresowi teokracji. Zaś w nowego – laickiego - ducha czasu wprowadza fragment z *Defensor Pacis* Marsyliusza z Padwy (ss. 55-119).

De la tolerancia (O tolerancji) traktują teksty zgromadzone w części trzeciej (ss. 123 – 184). Są one związane z reformacją Lutra i Kalwina, ustawą supremacyjną Henryka VIII (1534), wojnami religijnymi, proklamowaniem Aktu Tolerancyjnego z Maryland (1649), regalizmami – deklaracją gallikańską (1682) i konkordatem Benedykta XIV z Hiszpanią (1753), z amerykańską deklaracją z Wirginii (1776) i "Bill of Rights" (1791) oraz francuską Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela (1789). Teksty źródłowe przeplatają nieliczne komentarze.

Część czwarta – *El siglo de las libertades (Wiek wolności)* – ukazuje ochronę wolności religijnej na forum międzynarodowym (fragmenty z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948; Międzynarodowego Paktu Praw Politycznych i Obywatelskich z 1966 oraz Deklaracji ONZ w sprawie wyeliminowania wszystkich form nietolerancji z 1981) i rozwiązania w Unii Europejskiej oraz w konstytucjach współczesnych państw (Niemiec, Austrii, Belgii, Danii, Hiszpanii, Finlandii, Francji, Grecji, Irlandii, Włoch, Luksemburgu, Holandii, Portugalii i Szwecji). Ocenę tych regulacji ułatwić może fragment ze studium W. Cole Durhama na temat podstaw do studiów porównawczych w zakresie prawa wyznaniowego, zawierający przystępne schematy.

Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej przedstawione zostało poprzez fragmenty z soborowej *Deklaracji o Wolności Religijnej*, teksty konkordatów posoborowych, opracowanie kard. J. Ratzingera na temat znaczenia wartości religijnych i moralnych w społeczeństwie pluralistycznym.

W ostatnim, czwartym, paragrafie tej części prezentowane są aktualne kwestie relacji między państwami a religią oraz wolności religijnej. Kwestię uczuć religijnych jako granicy dla wolności wyrażania się, ekspresji ilustruje orzeczenie Trybunału w Strasburgu z dnia 20 września w sprawie Otto-Preminger-Institut przeciw Austrii w związku z ograniczeniami w rozpowszechnianiu filmu *Das Liebeskonzil*. Na polu edukacji sprawę używania znaków religijnych przez uczniów oraz obowiązek świeckości po stronie nauczycieli prezentuje się na przykładzie Francji podając tekst Okólnika Ministra Edukacji z 12 grudnia 1989 r. Kwestię prozelityzmu przybliża sentencja Trybunału w Strasburgu z dnia 25 maja 1993 r. w sprawie Minosa Kokkinakisa, świadka Jehowy, przeciwko Grecji, w związku z 60.krotnym aresztowaniem go za prozelityzm. Znajdziemy tu też teksty związane z nowymi ruchami religijnymi, w tym Rekomendację nr 1178(1992) Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 5 lutego 1992 r. Zaś granice wolności religijnej z tytułu konieczności ochrony zdrowia i bezpieczeństwa publicznego ilustruje orzeczenie Trybunału Apelacyjnego Arizony z 9 stycznia 1973 r., natomiast z powodu zachowania porządku publicznego – sentencja Najwyższego Trybunału Hiszpanii z 18 czerwca 1992 r. (ss. 187-314).

Obszerne (ss. 315-362) *Zakończenie (Conclusión) – Los estados frente a la iglesia (Państwa wobec kościoła)* – to tekst wystąpienia R. Navarra-Vallsa w Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, podczas VIII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego we wrześniu 1993 r. Można go również znaleźć w *Anuario de Derecho Eclesiastico del Estado,* vol. IX(1993), ss. 17-51.

Opracowanie uzupełnia podstawowa literatura (*Bibliografía básica*, ss. 363-372), wyłącznie w języku kastylijskim. Do tematyki historii relacji Kościół – Państwo zalecono 13 pozycji, dodatkowo dwie będące specjalnymi wyborami tekstów. Najobszerniejsza jest grupa dotycząca problemów i kwestii aktualnych w tychże relacjach.

Wykaz obejmuje 96 tytułów, najwięcej wydanych pierwszy raz w latach 1995-2000.

Bardzo pobieżny jest *Indeks analityczny i imienny (Índice analítico y onomástico),* w części przedmiotowej ledwie zauważalny (ss. 373-378). Także *Spis treści (Índice)* nie oddaje wszystkich znaczących podziałów w poszczególnych paragrafach rozdziałów, co utrudnia szybkie znalezienie publikowanych tekstów źródłowych (ss.379-380). Pomimo tych braków, obniżających praktyczną użyteczność publikacji, jest ona interesująca z punktu widzenia uprawiania nauki prawa wyznaniowego oraz procesu dydaktycznego. Nie tylko hiszpańskojęzyczni studenci, ale i naukowcy otrzymali wartościowy zbiór "tekstów do krytycznej refleksji" nad relacjami między państwem i religią.

Wiesław Bar

Studia z Prawa Wyznaniowego
Tom IV – 2002

Piotr Kasprzyk, Zenon Baranowski, *Parafialna rada do spraw ekonomicznych*, Sandomierz 2001, ss. 136.

Na 9890 parafii (w tym 638 zakonnych) istniejących w 42 diecezjach, na które podzielona jest Polska, tylko w co czwartej jest świecka rada ekonomiczna[1]. Stan taki może budzić zaniepokojenie. Przede wszystkim dlatego, że wskazuje na letarg katolików świeckich, których rola została tak bardzo uwypuklona przez Sobór Watykański II. Nie tak dawno mogliśmy przeczytać w prasie, że Kościół Katolicki w Niemczech jest drugim pracodawcą. Na Zachodzie Europy nikogo nie dziwi zaangażowanie Kościoła w takie sfery życia, jak chociażby oświata, zdrowie czy też kultura. Z natury rzeczy "ciężar" takiej aktywności musi spoczywać na osobach świeckich, duchowni, poświęcając się duszpasterstwu, z konieczności muszą takie formy działalności pozostawić laikatowi.

Pobudzeniu udziału świeckich w życiu Kościoła ma na pewno służyć obowiązek zawarty w kan. 537 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., powołania w każdej parafii rady do spraw ekonomicznych[2]. Prawnym aspektom funkcjonowania takich rad została poświęcona recenzowana pozycja. Składa się ona z dwóch części.
W pierwszej z nich zawarto uregulowanie takiej rady w prawie powszechnym, czyli Kodeksie Prawa Kanonicznego i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Stan *de lege lata* poprzedzony został obszernymi wywodami historycznymi przedstawiającymi dawne organy współuczestniczące w zarządzie dobrami kościelnymi.
W części drugiej przedstawiono natomiast uregulowanie takiej rady

[1] Dane zaczerpnięto z tygodnika "Przegląd" z 26 listopada 2001, s. 17.

[2] Zgodnie z kan. 537 "W każdej parafii powinna być rada do spraw ekonomicznych, która rządzi się nie tylko przepisami prawa powszechnego, lecz także normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego. Wierni zgodnie z tymi normami świadczą proboszczowi pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi, z zachowaniem przepisu kan. 532".

w polskim prawie partykularnym. Układ tej części jest taki sam jak i pierwszej, czyli na początku przedstawiono rys historyczny instytucji, a następnie stan *de lege lata*. Do pracy dołączono także aneks obejmujący wydane przez biskupów diecezjalnych statuty parafialnych rad do spraw ekonomicznych (takie statuty wydano w diecezjach: tarnowskiej, płockiej, koszalińsko - kołobrzeskiej, opolskiej, gliwickiej, kieleckiej, toruńskiej, pelpińskiej, gnieźnieńskiej, ełckiej, łowickiej). Umieszczono także ramowy statut parafialnej rady do spraw ekonomicznych oraz wzory umów cywilnoprawnych, które mogą okazać się pomocne w pracach rady, są to: dzierżawa gruntu, najem nieruchomości lub jej części na cele użytkowe, umowa o dzieło, umowa pożyczki, umowa zlecenia, umowa o pracę. Umieszczono także dwie prośby: o zezwolenie na zbycie (nabycie) majątku kościelnego oraz prośba o zezwolenie na budowę kościoła lub innego budynku.

Duża wartość recenzowanej pracy wynika przede wszystkim z faktu, iż dotyczy ona problematyki wyraźnie zaniedbanej przez kanonistykę. Z całą pewnością monografia została wydana we właściwym czasie. Po 1989 r., kiedy to katolicy w Polsce mogą bez przeszkód brać udział w życiu Kościoła, nastąpił gwałtowny wzrost zaangażowania świeckich w działalność różnego rodzaju ruchów i stowarzyszeń katolickich. Zgodnie z badaniami socjologicznymi, takich osób jest ponad 1,5 mln[3]. Z pewnością w wielu przypadkach są to dane jedynie "na papierze", nie ulega jednak wątpliwości, iż z biegiem lat rola świeckich w polskim Kościele będzie wzrastać. Stąd też krąg potencjalnych czytelników recenzowanej pozycji wydaje się być bardzo duży. Dobrze się zatem stało, iż autorzy podjęli duży trud i opublikowali niniejszą książkę.

W pracy brakuje jednak odpowiedzi na kilka pytań. Po pierwsze dlaczego, mimo że powołanie takiej rady jest obligatoryjne, jedynie 11 diecezji posiada odpowiednie normy partykularne. Wytłumaczenie, iż winna jest temu bierność katolików świeckich, jest prawdziwe, ale jedynie w części. Praca adresowana jest również do katolików świeckich, należałoby zatem bardziej przystępnie wyjaśnić niektóre kwestie. I tak np. w kilku miejscach wykazano, iż normy

[3] Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 9.

prawa partykularnego dotyczące rad są niezgodne z Kodeksem Prawa Kanonicznego, a zatem nieważne[4]. Występowanie takiego zjawiska winno być poddane bardziej szczegółowej analizie. W pracy brakuje również danych co do praktycznej działalności tych rad. Ponadto celowe byłoby umieszczenie postulatów *de lege ferenda* dotyczących prawnego uregulowania parafialnych rad do spraw ekonomicznych, zarówno w prawie powszechnym, jak i partykularnym.

Poczynione uwagi w niczym nie umniejszają wartości pracy, która jest jedną z niewielu pozycji w języku polskim omawiających skomplikowane zagadnienie dotyczące parafialnych rad do spraw ekonomicznych. Z pewnością pozycja spotka się z dużym zainteresowaniem duchowieństwa, a przede wszystkim tych osób świeckich, które chcą brać aktywny udział w życiu Kościoła. Wypada mieć także nadzieję, iż zapoczątkuje ona dalsze badania nad radami parafialnymi do spraw ekonomicznych.

Grzegorz Jędrejek

[4] Np. autorzy zwracają uwagę (s. 51 i n.), iż "statut 715 synodu koszalińskiego postanawia, że radę należy ustanowić «w razie potrzeby». Przepis ten jest sprzeczny z dyspozycją kan. 537 i tym samym nieważny".

Noty o autorach

Andrzejczuk Robert – dr, adiunkt w Katedrze Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Bar Wiesław OFMConv. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Janiga Waldemar ks. – dr, doradca metodyczny i wizytator w Podkarpackim Ośrodku Doskonalenia Zawodowego Nauczycieli w Rzeszowie Oddział Krosno

Kasprzyk Piotr – mgr, asystent w Katedrze Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Jędrejek Grzegorz – mgr, asystent w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Łapiński Jacek, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Kształtowania Krajobrazu na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym KUL

Mezglewski Artur, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Misztal Henryk, ks. – prof. zw. dr hab., Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL

Ordon Marta – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Ratajczak Beata – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Sitarz Mirosław, ks. – dr, adiunkt w katedrze Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Stanisławski Tadeusz, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Administracji Publicznej na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL

Turek Anna – mgr, asystent Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu

Turek Jan – dr, adiunkt w Katedrze Postępowania Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, sędzia Sądu Okręgowego w Krośnie

Warchałowski Krzysztof, ks. – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa UKSW

Wasiak Michał – mgr, doktorant KUL

Wiśniewski Piotr – mgr, doktorant KUL

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Henryk Misztal
Wolność uniwersytetu i na uniwersytecie katolickim 3

Artur Mezglewski
Proces likwidacji niższych seminariów duchownych w latach 31
1959-1963

Krzysztof Warchałowski
Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach
1932-1997..... 59

Wiesław Bar
Wolność religijna w latynoamerykańskim systemie ochrony
praw człowieka 73

Marta Ordon
Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki
władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej zarys problemu 91

Beata Ratajczak
Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach
leczniczych w okresie Polski Ludowej 109

Mirosław Sitarz, Piotr Wiśniewski
Wybór Biskupa Rzymu 141

Jacek Łapiński
Etyczne podstawy prawnej ochrony zwierząt

Waldemar Janiga
Ocena pracy nauczyciela religii w świetle obowiązującego prawa 163

Anna Turek, Jan Turek
Potrzebne zmiany Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego 179

Piotr Kasprzyk, Michał Wasiak
Terminy prekluzyjne na gruncie kodeksu rodzinnego i opiekuńczego 191

Grzegorz Jędrejek
Ustawowy ustrój majątkowy małżonków (rys historyczny – *stan de lege lata* – postulaty *de lege ferenda*) 205

Robert Andrzejczuk
Ewolucja treści praw człowieka 219

RECENZJE

Paweł A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, Wydawnictwo Naukowe "Semper", ss. 99 – ***Krzysztof Warchałowski*** 243

Krzysztof Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998 – ***Tadeusz Stanisławski*** 251

G. Sanciñena Asurmendi, *El reconocimiento civil de las resoluciones matrimoniales extranjeras y canónicas*, Madrid 1999, pp. 207 – ***Wiesław Bar*** 254

R. Navarro-Valls, R. Palomino, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica,* Barcelona (2000), pp. 380 – ***Wiesław Bar*** 259

Piotr Kasprzyk, Zenon Baranowski, *Parafialna rada do spraw ekonomicznych*, Sandomierz 2001, ss. 136 – ***Grzegorz Jędrejek*** 264

Noty o autorach 267

WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO

Tom 1

Henryk **Misztal**, Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci; Artur **Mezglewski**, Nauczanie religii w Polsce Ludowej; Artur **Mezglewski**, Skierowanie do nauczania religii; Waldemar **Janiga**, Zasady awansu zawodowego nauczycieli religii; Obowiązujące akty prawne dotyczące nauczania religii w szkole; Piotr **Stanisz**, Status ubezpieczeniowy osób duchownych zatrudnionych na podstawie stosunku pracy; Marta **Ordon**. Represje władz komunistycznych wobec lubelskiej placówki Zgromadzenia Sług Jezusa; Paweł **Smoleń**, Ulgi mieszkaniowe w podatku dochodowym od osób fizycznych; Michalina **Duda**, Obligatoryjne zwolnienia podmiotowe od podatku VAT; Monika **Münnich**, Kontrola podatkowa: prawa i obowiązki stron postępowania.

Tom 2

Artur **Mezglewski**, Pojęcie "duchownego" w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa; Piotr **Kasprzyk**, Trudności kodyfikacyjne związane z wprowadzeniem instytucji Separacji małżeńskiej do prawa polskiego; Grzegorz **Jędrejek**, Separacja w projekcie Prawa małżeńskiego z 1929 roku; Tadeusz **Stanisławski**, Ewolucja ryczałtowego sposobu opodatkowania przychodów osób duchownych; Tadeusz **Stanisławski,** Darowizny na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą; Radosław **Grabowski,** Konstytucyjna ochrona życia w Polsce; Piotr **Stanisz,** Próby rozbicia jedności duchowieństwa katolickiego w okresie Polski Ludowej; Marta **Ordon.** Bezprawne przejęcie przez władze komunistyczne majątku Stowarzyszenia "Opieka nad Dziewczętami pod wezwaniem św. Józefa" w Krakowie; Sabina **Grabowska**, Inicjatywa ustawodawcza obywateli.

Tom 3

Marek **Jurzyk,** 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.