

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II

Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji
Katedra Prawa Wyznaniowego

RADA NAUKOWA

Ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński
Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski
Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal
Ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Artur Mezglewski
Marta Ordon
Piotr Stanisław

RECENZENCI TOMU

prof. UKSW dr hab. Wiesław Kiwior OCD
prof. KUL dr hab. Artur Kuś



11
/2008

STUDIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2008

REDAKCJA
Lucyna Górna

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Hanna Prokopowicz

OKŁADKA NA PODSTAWIE PROJEKTU
Agnieszki Smreczyńskiej-Gąbki

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2008

ISBN 978-83-7363-775-7

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. (081) 740-93-40, fax (081) 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

ZDZISŁAW ZARZYCKI

DUSZPASTERSTWO SŁUŻBY CELNEJ W POLSCE

1. WSTĘP

Patronem Straży Granicznej i Służby Celnej jest pochodzący z Galilei św. Mateusz, Apostoł i Ewangelista, z zawodu celnik, którego święto przypada na dzień 21 września. Pracownicy służby celnej w tym dniu obchodzą swoje doroczne święto – Krajowy Dzień Służby Celnej¹. Z tej racji zwykle w Katedrze Polowej Wojska Polskiego i w innych kościołach oraz kaplicach odprawiana jest msza św. w intencji funkcjonariuszy i pracowników Służby Celnej.

W czasach biblijnych Żydzi pogardzali celnikami, a wykonywanie tego zawodu było hańbiące. Celników posądzano o łapówkarstwo i służbę, a właściwie kolaborację z rzymskim okupantem, w którego interesie pobierali opłaty celne, często nadużywając swojego stanowiska dla własnej korzyści. Jednym z nich był „Lewi, syn Alfeusza” (Mk 2, 14; Łk 5, 27), którego Jezus powołał na Apostoła w komorze celnej i później nadał mu imię Mattaj (Mateusz), co po polsku oznacza „Dar Boga”. Jako celnik pracował w Kafarnaum, gdzie pobierał opłaty za przejazdy i przewóz towarów przez jezioro Geneza-

¹ Zob. M. Stańczyk, K. Skrzydlowska-Kalukin, *Celnicy do spowiedzi*, pod adresem Izby Celnej w Łodzi: <http://www.lodz.ic.gov.pl/index.php?id=17&look=95>, styczeń 2008 r. Tychże, internetowe wydanie „dziennik.pl”, z 8 sierpnia 2007 r. pt. „Ministerstwo Finansów chce spowiadać celników”. Niniejszy artykuł uwzględniła stan prawny i faktyczny na początek stycznia 2008 r.

ret². Porzucenie dotychczasowego zajęcia i pójście za Chrystusem oznaczało ogromną nobilitację dla przedstawiciela tego zawodu³.

2. PODSTAWY W PRAWIE KOŚCIELNYM DLA DZIAŁANIA DUSZPASTERSTWA W SŁUŻBIE CELNEJ

Przez długie wieki opieka duszpasterska nad pracownikami skarbowo-celnymi była treścią ogólnej działalności duszpasterskiej Kościoła. Ważnym impulsem dla rozwoju duszpasterstwa specjalnego były dokumenty Vaticanum Secundum⁴. Na uwagę zasługuje także symboliczny wyraz uznania wobec tej posługi (i profesji), jaki wyraził papież Jan Paweł II w początkach swojego pontyfikatu (24 stycznia 1980 r.), przyjmując na audiencji włoskich kapelanów wojskowych pracujących m.in. w straży celno-podatkowej. W tekście przemówienia zwrócił uwagę na szczególnie trudny charakter pracy kapelanów w tych służbach⁵. Stolica Apostolska od pewnego już czasu wydaje wiele dokumentów o charakterze normatywno-duszpasterskim mających na celu zapewnienie duszpasterskiej opieki nad tymi wiernymi, którzy z przyczyn zawodowych nie są w stanie korzystać z normalnej (parafialnej) opieki pasterskiej⁶.

² Z kazania ks. bp. gen. dyw. Tadeusza Płoskiego, Biskupa Polowego WP ogłoszonego w Katedrze Polowej WP w Święto św. Mateusza patrona Służby Celnej w dniu 21 września 2007 r. Zob. http://www.strazgraniczna.pl/duszpasterstwo/index_html/drk19, grudzień 2007 r.

³ Jedna z biblijnych przypowieści opowiada o tym, że Jezus jadł z celnikami posiłek, a jego uczniowie się dziwili, jak można jeść z kimś tak plugawym. Jezus na to rzekł im: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają [...] Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,12-13).

⁴ E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo Policji. Studium pastoralno-socjologiczne*, Szczepińno 2002, s. 27.

⁵ Przemówienie opublikowano w „L'Osservatore Romano” 1980, nr 20, s. 1-2: *Il Santo Padre ai Capellani militari d'Italia. Con voi Cristo è vicino ai giovani militari*, podaje za E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo*, s. 52.

⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcenie*, Olsztyn 2002, s. 261-262.

Podstaw w prawie kanonicznym dla działalności duszpasterstwa specjalnego (w tym służb celnych) należy dopatrywać się m.in. w kan. 516 § 2 i kan. 564, chociaż duszpasterstwo służb celnych nie jest regulowane odrębnymi przepisami prawa kościelnego powszechnego czy partykularnego. W myśl pierwszego z cytowanych przepisów „Tam, gdzie jakieś wspólnoty wiernych nie mogą być erygowane, jako parafie lub parafie tymczasowe, biskup diecezjalny powinien w inny sposób zapewnić im pasterską opiekę”. A w świetle drugiego z cytowanych kanonów „Kapelaniem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego”⁷.

3. HISTORIA DUSZPASTERSTWA W SŁUŻBIE CELNEJ W POLSCE

Od samego początku aktywności Kościoła na ziemiach polskich w średniowieczu, każdy wierny miał zapewnioną opiekę duszpasterką. Z dobrodziejstw tej opieki mogły korzystać osoby pełniące różne role społeczne i zawodowe, w tym osoby wykonujące obowiązki komornika i cały jego aparat pomocniczy, służba podatkowo-celna miejsc i osad targowych, poborcy cel, myta i innych podatków i opłat lub daniny oraz egzekutorzy kar i opłat sądowych.

Historia wyspecjalizowanego duszpasterstwa w służbach celnych, finansowych i skarbowych w Polsce sięga początków II Rzeczypospolitej i utworzenia już w 1918 r. państwowej administracji skarbowej⁸. W tym okresie, wśród czternastu różnych formacji granicznych organizacyjnie można wyróżnić także duszpasterstwo nad służbą celną⁹. W strukturach organizacyjnych Baonów Celnych Ministerstwa

⁷ Tak też problem ten ujmuje E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo*, s. 57.

⁸ Zob. art. VII Konkordatu z dnia 10 lutego 1925 r. (DzUR.P. z 1925 r., nr 72, poz. 501). Kapelani posiadali prawa proboszczowskie w stosunku do urzędników i ich rodzin.

⁹ Z. Kępa, J. Prochowicz, *Duszpasterstwo w formacjach granicznych II i III Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, red. J. Ziółek, A. Barańska, W. Matwiejczyk, D. Nawrot, E.M. Ziółek, Lublin

Skarbu utworzonych w dniu 21 stycznia 1921 r., jak i 10 września 1921 r., ich odpowiedników w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych formalnie przewidziano tam etatowych kapelanów¹⁰. W tych ostatnich służbę miał pełnić ks. Józef Niepsuj (etatowy pracownik Komen- dy Wojewódzkiej Baonów Celnych w Wilnie w okresie od 12 wrześ- nia do 22 listopada 1922 r.).

W czasach Polski Ludowej sformalizowana posługa kapłańska w administracji państwowej (publicznej) była niemożliwa, a więc czy to ogólna (parafialna), a tym bardziej specjalna opieka duszpaster- ska nad pracownikami służb celnych i podatkowych formalnie nie mogła się rozwinąć i funkcjonować¹¹.

4. POCZĄTKI DUSZPASTERSTWA SŁUŻB CELNYCH W III RZECZYPOSPOLITEJ

Wraz z normalizacją stosunków Państwo–Kościół w III RP, od początku lat 90. pojawiła się potrzeba roztoczenia specjalnej opieki duszpasterskiej nad wierzącymi zatrudnionymi na różnych stanowis- kach i zawodach publicznych. Kościoły wzmożyły zainteresowania nad roztoczeniem opieki duszpasterskiej nie tylko nad przedstawi- cielami grup zawodowych świeckich, ale przede wszystkim nad za- wodami mundurowymi (np.: w wojsku, zakładach karnych, policji, straży granicznej¹², straży pożarnej, straży leśnej). Z czasem dostrze- żono potrzebę roztoczenia wyspecjalizowanej opieki duszpasterskiej

2004, s. 445. Zob. Z. Kępa, *Kapelani formacji granicznych II Rzeczypospolitej Polskiej*, „Problemy Ochrony Granic” 1998, nr 1, s. 130.

¹⁰ Z. Kępa, J. Prochowicz, *Duszpasterstwo*, s. 451-452. Niestety, temat ten czeka na swojego odkrywcę.

¹¹ Tak też było po reaktywowaniu w 1983 r. izb i urzędów skarbowych.

¹² Zob. Porozumienie nr 3 Komendanta Głównego Straży Granicznej i Biskupa Połowego Wojska Polskiego w sprawie organizacji katolickiego duszpasterstwa w Stra- ży Granicznej z dnia 10 marca 1995 r. zmienione porozumieniem w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa w Straży Granicznej zawartym w War- szawie w dniu 2 maja 2007 r. Tak na stronie Ordynariatu WP – http://www.ordynariat.wp.mil.pl/dokument_wiecej.php?iddokument=27, grudzień 2007 r. Temat ten jest opracowywany przez autora niniejszego tekstu.

nad funkcjonariuszami Służby Celnej. Właśnie za wzorcem reaktywowanego w 1995 r. specjalnego duszpasterstwa policyjnego powstało duszpasterstwo pracowników służb celnych. W rozwoju specjalistycznego duszpasterstwa w Polsce można dostrzec pewne wyraźne etapy rozwojowe, poczynając od poziomu służby kapelańskiej pełnionej na zasadzie duszpasterstwa parafialnego i wolontariatu, aż do poziomu sformalizowania (i wyspecjalizowania) i odpłatności z budżetu państwa.

Konkordat polski z 28 lipca 1993 r. (DzU z 1998 r., nr 51, poz. 318) nie przewiduje wprost organizacji osobnych jednostek duszpasterstwa w Służbie Celnej¹³. Niemniej przepis art. 27 Konkordatu gwarantuje, że „Sprawy wymagające nowych lub dodatkowych rozwiązań będą regulowane na drodze nowych umów między Układającymi się Stronami albo uzgodnień między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską”¹⁴.

Typowym przykładem takich wewnętrznych uzgodnień jest m.in. porozumienie między Ministrem Finansów i Delegatem Konferencji Episkopatu Polski ds. Służby Celnej w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa Służby Celnej zawarte w Warszawie w dniu 31 października 2007 r., o którym szerzej traktuje poniższy tekst artykułu.

Kolejnym etapem w rozwoju wyspecjalizowanego duszpasterstwa w Służbie Celnej była wola sformalizowania tej usługi na wzór duszpasterstwa wojskowego lub więziennego, ale na razie bez zatrudniania prezbiterów na etatach państwowych. Formalnym wyrazem

¹³ Art. 16 ust. 1-4 Konkordatu, traktuje tylko „O duszpasterstwie wojskowym”. Ust. 1: „Opiekę duszpasterską nad żołnierzami wyznania katolickiego w czynnej służbie wojskowej, w tym również zawodowej, sprawuje w ramach ordynariatu polowego Biskup Polowy zgodnie z prawem kanonicznym i statutem zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską w porozumieniu z kompetentnymi władzami Rzeczypospolitej Polskiej”.

¹⁴ Niestety, przepisy ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 29, poz. 154 ze zm.) gwarantujące opiekę duszpasterską wśród różnych profesji i sytuacji życiowych wiernych (w tym duszpasterstwa specjalnego, art. 30-32) nie wymienia osobnej opieki duszpasterskiej w służbach celno-podatkowych czy policyjnych.

reakcji na zabiegi i inicjatywy Sekcji Krajowej Pracowników Skarbowych NSZZ „SOLIDARNOŚĆ” był dekret Konferencja Episkopatu Polski z dnia 21 marca 2003 r. (znak: SEP-2.6.5.38-1) o powołaniu samodzielnego Duszpasterstwa Krajowego Służb Celnych, Finansowych i Skarbowych¹⁵. Pełnienie obowiązków Duszpasterza Krajowego ww. Służb powierzono ks. kanonikowi Henrykowi Drozdowi. Dla usprawnienia prac ks. kanonik ustanowił Radę Duszpasterską działającą przy Duszpasterzu Krajowym, której przewodniczącym został dr Jerzy Tchórzewski (były wicedyrektor Izby Skarbowej w Warszawie kierujący Ośrodkiem Zamiejscowym w Siedlcach).

Sformalizowane duszpasterstwo Służby Celnej zapewnia posługę wszystkim wierzącym pracującym w Ministerstwie Finansów, izbach skarbowych, urzędach kontroli skarbowej, urzędach skarbowych oraz wszystkim pracownikom izb i urzędów celnych, a także wszystkim pracownikom zajmującym się finansami i podatkami, w administracji rządowej, samorządowej i gospodarczej.

Dostrzegalną formą aktywności tego duszpasterstwa jest organizowanie m.in. od 1997 r. Ogólnopolskiej Pielgrzymki Pracowników Celnych i Skarbowych na Jasną Górę lub innych miejsc kultu (Rzymu, Budziszyna). Osoby wyróżniające się swoją aktywnością dla tego dzieła honoruje się specjalnym medalem św. Mateusza za zasługi dla Duszpasterstwa Służb Celnych, Finansowych i Skarbowych Rzeczypospolitej Polskiej¹⁶. Należy zauważyć, że Duszpasterstwo Krajowe Służb Celnych, Finansowych, Podatkowych i Skarbowych wydaje Biuletyn „Oblicza Monety” (z częstotliwością dwumiesięcznika; z siedzibą redakcji w Siedlcach)¹⁷.

¹⁵ Zob. <http://www.obliczamonety.pl/duszpasterstwo.html>, grudzień 2007 r.

¹⁶ Medal jest wręczany pracownikom celnym, finansowym oraz skarbowym za działania na rzecz Duszpasterstwa oraz szczególne osiągnięcia dla szeroko rozumianej integracji środowiska pracowników realizujących zadania pozyskiwania dochodów podatkowych, celnych itp. dla budżetu państwa. Pierwszym medalem został uhonorowany Ojciec Święty Jan Paweł II podczas Pielgrzymki Pracowników Celnych i Skarbowych do Rzymu w dniach 29.04 – 08.05.2005 r. Zob. strona internetowa duszpasterstwa Służby Celnej, http://www.obliczamonety.pl/om_1_2005.html, grudzień 2007 r.

¹⁷ Zob. <http://www.obliczamonety.pl/duszpasterstwo.html>, grudzień 2007 r. Numer pierwszy wydano na Wielkanoc 2004 r. Łącznie dotychczas ukazało się 20 nume-

Od dłuższego już czasu pojawiały się głosy, że urzędnicy państwowi, a w szczególności pracownicy Służby Celnej, finansowej i skarbowej są wyjątkowo narażeni na zjawiska korupcyjne ze strony świata biznesu lub zorganizowanej przestępczości. Opieka kapelana nad pracownikami takich służb może pozwolić im na utrzymanie właściwej postawy moralnej, uniknięcie różnych grzesznych pokus (co do zasady penalizowanych na gruncie polskiego prawa karnego), a to może być elementem budowania państwa wolnego od wielu negatywnych zjawisk społecznych (np. korupcji) i wyrobienia pozytywnych postaw społecznych, w tym szacunku dla prawa (także celnego) oraz zawodu celnika.

Wreszcie dojrzała idea, że państwo, mimo konstytucyjnej zasady bezstronności i niezależności każdego w swoim zakresie, powinno jednak wziąć na siebie częściowo trud ponoszenia kosztów utrzymania stałych katolickich (na początek) duszpasterzy w Służbie Celnej. Uzasadnia się to tym, że dotychczasowa działalność duszpasterska w służbie celnej (państwowej) zdała egzamin, a rosnąca skala potrzeb i obowiązków duszpasterskich w tym środowisku zawodowym oraz owoce ich wymiernej posługi dla dobra społeczeństwa jest bardzo wysoko oceniana. Inaczej mówiąc, trudy ciężkiej pracy kapelanów w Służbie Celnej powinny mieć pewien poziom gwarancji odpowiadający stanowi wzajemnych partnerskich relacji Państwo-Kościół i być sformalizowane na gruncie przepisów prawa polskiego włącznie z przysługującym im stosownym wynagrodzeniem, a nawet pomocą państwa w realizacji zadań (funkcji) duszpasterskich m.in. poprzez dofinansowanie do utrzymania miejsc kultu i innych pomieszczeń, środków transportu itp.¹⁸.

rów (po 5 w każdym roku). W nr 1 z 2004 r., czytamy, że „Oblicza Monety” jest „adresowane do ludzi, którzy pracą i swym powołaniem chronią i pomnażają społeczne dobro zawarte w majątku narodowym. [...] i że biuletyn będzie dobrze służył rzetelnej informacji o pracach duszpasterstwa” (ks. Henryk Drozd).

¹⁸ Zob. <http://www.gazetawyborcza.pl/1,75248,4403951.html>, grudzień 2007 r.

5. WŁĄCZENIE DUSZPASTERSTWA CELNEGO DO ORDYNARIATU WOJSKA POLSKIEGO

Służba Celna w Polsce na podstawie ustawy z dnia 24 lipca 1999 r. o Służbie Celnej (DzU, nr 72, poz. 802) została uznana za formację mundurową¹⁹. Mimo to w zasadzie do jesieni 2006 r. był jedyną formacją mundurową niepodlegającą duszpasterstwu wojskowemu. Sytuacja ta na gruncie kościelno-prawnym zmieniła się po 19 października 2006 r., kiedy to na podstawie podjętej w tym dniu uchwały na 337 zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski funkcjonariusze Służby Celnej RP (także policja polska) zostali włączeni do duszpasterstwa wojskowego Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego a Biskup Polowy Wojska Polskiego stał się odpowiedzialnym za opiekę i posługę duszpasterską w Służbie Celnej na terenie Polski²⁰. Zresztą, z inicjatywą włączenia funkcjonariuszy Służby Celnej do duszpasterstwa wojskowego, prowadzonego przez Ordynariat Polowy Wojska Polskiego wystąpił w piśmie skierowanym do KEP z dnia 6 lipca 2006 r. (SC-WP-066-2/06/1951) ówczesny Szef Służby Celnej Marian Banaś.

Uchwała KEP z 2006 r. oznaczała, że na gruncie partykularnych przepisów kościelnych zalegalizowano powstanie i działalność tego rodzaju stałego już wtedy duszpasterstwa Służby Celnej i podciągnięto je na ten poziom gwarancji prawnej działalności, który przysługuje innej, liczebniejszej formacji mundurowej, czyli Ordynariatowi WP. A jak wiadomo, Ordynariat Polowy ma swoje umocowanie w kon-

¹⁹ Obecnie obowiązuje tekst jednolity tej ustawy (DzU z 2004 r., nr 156, poz. 1641 ze zm.). W Ministerstwie Finansów dobiegają końca prace nad projektami ustaw wprowadzającymi jednolity system administrowania i funkcjonowania administracji celnej i skarbowej, którą łącznie nazywamy Krajową Administracją Skarbową.

²⁰ W wykonaniu tej uchwały, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Józef Michalik w piśmie z dnia 25 października 2006 r. (SEP-2.6.5.38-2) poinformował Szefa Służby Celnej Mariana Banasia oraz Biskupa Polowego WP gen. dyw. Tadeusza Płoskiego o włączeniu funkcjonariuszy Służby Celnej do duszpasterstwa wojskowego, prowadzonego przez Ordynariat Polowy Wojska Polskiego. Zob. strony internetowe Ordynariatu WP, http://www.ordynariat.wp.mil.pl/wiadomosc_wiecej.php?idwiadomosc=1749 i http://www.ordynariat.wp.mil.pl/dokument_wiecej.php?iddokument=20, obydwie grudzień 2007 r.

kordacie z 28 lipca 1993 r. (DzU z 1998 r., nr 51, poz. 318) i innych przepisach prawa polskiego i kościelnego a w realizacji zadań podlega przepisom jednego i drugiego porządku prawnego. Jednym z tych źródeł prawa jest statut Ordynariatu zatwierdzony w dniu 21 stycznia 1991 r. przez Stolicę Apostolską i opublikowany jako załącznik do obwieszczenia Ministra Obrony Narodowej z dnia 28 sierpnia 2006 r. w sprawie ogłoszenia statutu Ordynariatu Połowego w Polsce²¹.

Zatem analogicznie do wojskowej posługę duszpasterską w administracji celnej pełnić będą ksiądz dziekan i kapelani, ale dotychczas możliwe to było tylko na zasadzie wolontariatu²².

Również władze innych Kościołów chrześcijańskich w Polsce podjęły starania o roztoczenie nieodpłatnej opieki duszpasterskiej nad własnymi wiernymi pracującymi w tych służbach. Dla przykładu w połowie 2006 r. prawosławny arcybiskup lubelski i chełmski opiekę duszpasterską nad pracownikami tamtej Izby Celnej powierzył księdzu Jarosławowi Łosiowi – proboszczowi parafii prawosławnej w Terespolu, a biskup siedlecki funkcję kapelana tej Izby zlecił księdzu kanonikowi Marianowi Danilukowi – proboszczowi parafii pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Białej Podlaskiej²³.

²¹ Dz. Urz. MON nr 16, poz. 202.

²² Naczelnym Kapelanem Służb Celnych RP jest ks. prałat kmr dr Leon Szot (Kancelarz Kurii Połowej Wojska Polskiego).

²³ Zob. strona internetowa Izby Celnej w Białej Podlaskiej, <http://www.bialapodlaska.uc.gov.pl/?obiekt=621>, grudzień 2007 r. Podkreślono, że księża katolicy od dłuższego już czasu angażują się w życie Izby Celnej w Białej Podlaskiej. Uczestniczą w obchodach Dnia Celnika, dzielą się opłatkiem przed Świątami Bożego Narodzenia. Ks. Daniluk uważa, że „swą misję kapłańską wśród celników winien pełnić także w przejściach granicznych i wszędzie, gdzie ze względu na godziny pełnionej służby, utrudnione jest ich życie religijne. Natomiast znaczny stopień rozproszenia celników wyznania prawosławnego powoduje, że powinni angażować się bardziej w uroczystości o charakterze ekumenicznym”.

6. POROZUMIENIA MIĘDZY MINISTREM FINANSÓW
I KONFERENCJĄ EPISKOPATU POLSKI
Z DNIA 31 PAŹDZIERNIKA 2007 R.
W SPRAWIE ORGANIZACJI I FUNKCJONOWANIA
KATOLICKIEGO DUSZPASTERSTWA SŁUŻBY CELNEJ

Kolejnym etapem normalizacji w stosunkach Państwa i Kościoła w imię konstytucyjnej zasady współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego²⁴ było podpisanie w Warszawie ostatecznie w dniu 31 października 2007 r. porozumienia między Ministrem Finansów czy też, mówiąc ściślej, między szefem Służby Celnej (w randze podsekretarza stanu w Ministerstwie Finansów, Mariana Banasia) i delegatem Konferencji Episkopatu Polski do spraw Służby Celnej (ks. bp. gen. dyw. dr Tadeuszem Płoskim) w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa Służby Celnej²⁵. Podobne porozumienie kilkanaście dni wcześniej (19 października 2007 r.) Komendant Główny Policji (insp. Tadeusz Budzik) zawarł z delegatem Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Policji (ks. bp. gen. dyw. dr Tadeuszem Płoskim)²⁶.

6.1. O planach zawarcia takiego porozumienia prasa donosiła już w okresie przedwakacyjnym i wakacyjnym 2007 r.²⁷ Jak donosił

²⁴ Art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (DzU, nr 78, poz. 483 ze zm.) „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

²⁵ Porozumienie weszło w życie z dniem podpisania. Zob. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata6.nsf/main/4B8E6491>, grudzień 2007 r.

²⁶ Zob. <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata6.nsf/main/4B8E6491>, grudzień 2007 r.

²⁷ Jak donosiła prasa prawnicza i inna, Ministerstwo Finansów RP opracowało wspólnie z delegatem Konferencji Episkopatu Polski do spraw Służby Celnej projekt wzajemnego porozumienia w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa w administracji celnej. Zob. E. Matyszewska, *Administracja celna, projekt porozumienia. Celnicy nie chcą kapelana w służbie*, „Gazeta Prawna” nr 158 (2028), czwartek, 16 sierpnia 2007 r., teźże, *Celnicy nie chcą kapelana w służbie*, „Gazeta Prawna” nr 214 (2084) poniedziałek, 5 listopada 2007 r. Także internetowe wydanie

„Dziennik” (s. 9) z 8 sierpnia 2007 r. „Wyrazem tej współpracy [Państwa i Kościoła] ma być utworzenie stanowisk duszpasterskich opłacanych z budżetu państwa”²⁸. Z analizy treści porozumienia i innych dokumentów ministerialnych wynika, że był to krok już wcześniej przemyślany, bo Ministerstwo Finansów przygotowało i opublikowało w dniu 30 maja 2007 r. projekty zmiany dwóch rozporządzeń dotyczących wysokości uposażenia zasadniczego w Służbie Celnej²⁹. W jednym z nich pojawiła się pozycja 1 etatu kapelana umiejscowionego na szczęblu każdej z 16 izb celnych (czyli 16 etatów w kraju)³⁰ oraz etat księdza dziekana na szczęblu ministerstwa, który ma koordynować prace duszpasterskie w izbach celnych³¹. Ministerstwo projekty te uzasadniło „potrzebą ustanowienia dekanatu ze stanowiskiem księdza dziekana i stanowiskami kapelanów w celu objęcia funkcjonariuszy celnych opieką duszpasterską”. Zaś obawy o zgodność projektów z prawem Unii Europejskiej rozwiano w ten sposób, że przedmiot regulacji zawartej w projekcie nie jest objęty zakresem prawa Unii Europejskiej.

„dziennik.pl” z dnia 08.08.2007 zatytułowane było „*Będą spowiadać się z brania łapówek? Kapelani uchronią celników przed grzechem korupcji?*”, zob. <http://nt.interia.pl/newsroom/news/ministerstwo-chce-spowiadac-celnikow,957191>, sierpień 2007 r.

²⁸ Zob. M. Stańczyk, K. Skrzydłowska-Kalukin, *Celnicy do spowiedzi*, pod adresem: <http://www.lodz.ic.gov.pl/index.php?id=17&look=95>, wrzesień 2007 r.

²⁹ Chodzi o projekty dwóch rozporządzeń Ministra Finansów z dnia 30 maja 2007 r. umieszczone w Biuletynie Informacji Publicznej na stronie internetowej Ministerstwa Finansów w dniu 17 lipca 2007 r. pod adresem: <http://www.mf.gov.pl/index.php?const=6&dzial=640&wysw=4&sub=sub13>: 1) zmieniające rozporządzenie w sprawie stanowisk służbowych funkcjonariuszy celnych oraz szczegółowego trybu nadawania im stopni, i 2) zmieniające rozporządzenia w sprawie stawek uposażenia zasadniczego w Służbie Celnej, wysokości oraz szczegółowych zasad przyznawania i wypłacania dodatków do uposażenia zasadniczego.

³⁰ Choć raz rozważano też pomysł 1 kapelana na kilka izb celnych w Polsce.

³¹ Według doniesień internetowych z 21 sierpnia 2007 r. (<http://www.mf.gov.pl/index.php?const=6&dzial=640&wysw=4&sub=sub13>) Zofia Ogińska, zastępca dyrektora biura Ministra Finansów podkreśliła, że etaty dla kapelanów w izbach celnych będą wprowadzane etapami. Wkrótce do dyspozycji Ordynariatu przekazanych zostanie pięć etatów dla kapelanów w stopniu podkomisarza celnych i jeden etat dla dziekana w stopniu komisarza celnego. Pieniądze dla swych kapelanów muszą wygospodarować izby celne.

Pisano („Dziennik” s. 9 z 8 sierpnia 2007 r.), że „70-tysięczne środowisko celników i pracowników służb skarbowych polskich sprzeciwia się na różne sposoby temu pomysłowi (swoje stanowisko przesłali na ręce Ministra Finansów³²), a najważniejszym zarzutem jest zawężenie tego duszpasterstwa tylko do konfesji katolickiej i pominięcie wyznawców innych religii”³³. Prawdziwe powody sprzeciwu

³² Zob. <http://www.wssc.szu.pl/kom/zzkap.pdf>, grudzień 2007 r. Przedstawiciele 3 związków zawodowych działających w Służbie Celnej (Federacja Związków Zawodowych Służby Celnej, Zrzeszenie Związków Zawodowych Służby Celnej RP i Ogólnokrajowy Związek Zawodowy Służby Celnej RP) w piśmie z dnia 14-08-2007 r. (znak: FZZSC/106,107/MF/2007/ZZSC) skierowanym do ówczesnej Minister Finansów – prof. Zyty Gilowskiej wyrazili zdecydowanie negatywne stanowisko związków zawodowych dotyczące planów wprowadzania nowych stanowisk dziekana i kapelana w Służbie Celnej oraz przyporządkowania im stopni w hierarchii służbowej – komisarza i podkomisarza – z uposażeniami na poziomie uposażeń odpowiednio Naczelnika Urzędu Celnego i Naczelnika Wydziału w Ministerstwie Finansów. Domagano się natychmiastowego wycofania spornych projektów z uzgodnień międzyresortowych i odstąpienia od wprowadzenia przedmiotowych stanowisk w służbie celnej. Powodem ich dezaprobaty jest fakt braku, mimo takiego wymogu, konsultacji społecznych w tej sprawie oraz potraktowanie tematu w sposób powierzchowny. W uzasadnieniu napisano m.in. „Nie bierzemy tu pod uwagę aspektów finansowych (obciążenie każdej izby etatem), ale sam aspekt społeczny. Dlaczego nie przeprowadzono konsultacji społecznej, dlaczego ograniczono się tylko do jednej grupy wyznaniowej łamiąc konstytucyjne prawo każdego obywatela do dowolnego światopoglądu i religii. Czyżby twórcy projektu zapomnieli, iż Polska to kraj wielowyznaniowy i w Służbie Celnej praktycznie funkcjonuje i rozwija się współpraca z przedstawicielami różnych wyznań. Niewątpliwie objęcie posługą duszpasterską i wsparcie wyrażane przez kapłanów jest ważne, gdyż funkcjonariusze Służby Celnej są boleśnie doświadczani przez kolejne polskie rządy od wielu lat, ale nie zapominajmy o innych. A poza tym, czy taka posługa nie powinna odbywać się w sposób społeczny, a nie za wynagrodzeniem, czyż nie jest to sprzeczne z jej duchowym charakterem. Większość funkcjonariuszy zwraca się o takie wsparcie duchowe w swoich parafiach, i tam je otrzymują wtedy, gdy jest im bardzo potrzebne, w szczególnych przypadkach naruszania godności osobistej funkcjonariuszy i poniżania ich w służbie dla Polski i Wspólnoty Europejskiej. [...] Żądamy wycofania ww. projektów z prac legislacyjnych oraz przystąpienia do negocjacji w sprawie zwiększenia uposażeń w S.C. [o 1.500,00 zł] analogicznie jak w innych służbach mundurowych”.

³³ Zob. http://www.ordynariat.wp.mil.pl/wiadomosc_wiecej.php?idwiadomosc=2462, grudzień 2007 r. 29 marca 2007 r. – Duszpasterstwo Służb Celnych: „Niestety, twórcy projektu zapomnieli, iż Polska to kraj wielowyznaniowy i w Służbie Celnej pracują przedstawiciele różnych religii. W projekcie nie przewidziano etatów dla po-

środowiska zawodowego niespełna 16-tysięcznej grupy zawodowej celników są jednak inne, tj. zbyt niskie uposażenie pracowników służby celnej³⁴ i niewspółmiernie do tych wysokie uposażenie kapelanów w służbie celnej³⁵.

Ministerstwo Finansów pismem z dnia 02 października 2007 r. (znak: SC-KS-0681-321/07/2126PMBS) odpowiedziało w ten sposób, że „skoro do tworzenia i organizacji służby duszpasterskiej w administracji celnej mają zastosowanie przepisy dotyczące Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego i tam posługę duszpasterską sprawuje dziekan i kapelani, którzy zostali włączeni w strukturę resortu obrony narodowej, to w pełni uzasadniona jest analogia, że skoro projektowane jest włączenie organizacyjne dziekana i kapelanów w strukturę Służby Celnej, to także utworzenie w tej Służbie Celnej stanowisk i przyznanie uposażenia dziekanowi i kapelanom. Stopnie służbowe dla tych stanowisk zostały dostosowane rangą do stopni służbowych dziekana i kapelana innych służb należących do Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, czyli dla dziekana stopnia komisarza, a kapelanom – stopnia podkomisarza (niemniej są to stopnie maksymalne, które mogą być nadane na tych stanowiskach). Zaprowadzone zmiany w rozporządzeniach co do utworzenia nowych stanowisk służbowych nie będą generować dodatkowych obciążeń dla budżetu

pów, pastorów, mułłów, czy rabinów. Kapelanami na płatnym etacie mają zostać jedynie księża katolicy”.

³⁴ Federacja Związków Zawodowych Służby Celnej podniosła, że niskie płace w Służbie Celnej powodują masowe odejścia z pracy, a perspektywa tworzenia nowych etatów dla kapelanów nie przyczyni się do poprawy uposażenia pracowników.

³⁵ Zob. <http://www.gazetawyborcza.pl/1,75248,4403951.html>, października 2007 r. Kapelan dostanie tyle, ile naczelnik izby, czyli w przedziale od 939 do ponad 5 tys. zł [według projektu w/w rozporządzenia kapelan w izbie celnej ma być zaliczony do 03 grupy uposażenia zasadniczego, a mnożnik kwoty bazowej 0,523-2,806]. Dziekan kapelanów będzie zarabiał tyle, ile naczelnik wydziału w Ministerstwie Finansów, czyli od 1,2 tys. do ponad 5 tys. zł [według projektu w/w rozporządzenia dziekan miał być zaliczony do 03 grupy uposażenia zasadniczego, a mnożnik kwoty bazowej 0,676-2,993]. Dodatkowo otrzymają dodatki stażowe i za stopień służbowy – odpowiednio 671 i 729 zł. A celnicy zarabiają, w zależności od stażu pracy, od 1,2 do 1,8 tys. zł. miesięcznie. Źródło: I. Grodzicka, *Kapelan zamiast podwyższki*, „Gazeta Wyborcza”, Opole, 21.08.2007.

państwa i jednostek samorządu terytorialnego, ponieważ etaty i środki finansowe do wypłaty uposażeń i świadczeń już zostały zabezpieczone w budżecie Służby Celnej na rok 2007”. Niezadowolenia z treści zawartego porozumienia nie kryją niektórzy politycy i posłowie³⁶.

Niejako w odpowiedzi na falę krytyki należałoby w tym miejscu przywołać słowa rzecznika Ordynariatu WP (ppłk Zbigniewa Kępy), który wielokrotnie przypominał, że rola kapelanów nie ogranicza się tylko do udzielania sakramentów, ale ma znacznie szerszy wymiar. Pełnią oni wieloraką rolę duszpasterską wśród formacji mundurowych, m.in. starają się pomagać w rozwiązywaniu ich problemów zawodowych, osobistych i rodzinnych. Wspomniano, że „kapelani, przebywając wśród poszczególnych formacji mundurowych, mają też niewątpliwie wpływ na kształtowanie ich osobowości, jak również na postawy moralne”³⁷.

6.2. W części wstępnej porozumienia zwrócono uwagę, że obecnie obowiązujące przepisy polskiego prawa wyznaniowego, tj. ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (DzU z 2005 r., nr 231, poz. 1965, z późn. zm.) i ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 29, poz. 154, z późn. zm.) zezwalają na tworzenie stanowisk katolickich kapelanów Służby Celnej³⁸. Znajdujemy tu wyraźne odwołanie się do zasady współdziałania dla dobra duchowego i religijnego oraz należytego profesjonalizmu funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej, a także chęć nawiązania

³⁶ Np. Poseł VI kadencji Sławomir Kopyciński z Kielc (LiD), który w dniu 6 grudnia 2007 r. złożył do Ministra Finansów Interpelację nr 191 w sprawie porozumienia z 31 października 2007 r. zawartego pomiędzy szefem Służby Celnej a Ordynariatem Polowym Wojska Polskiego, licząc na rychłe wypowiedzenie tego porozumienia przez stronę rządową.

³⁷ Zob. strona portalu e-kadry.com.pl: „Każda praca musi być sprawiedliwie wynagradzana – także kapelanów” pod adresem: http://www.e-kadry.com.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=915&Itemid=183, styczeń 2008 r.

³⁸ Chociaż należy zauważyć, że ustawa ta w katalogu duszpasterstwa specjalnego wprost nie przewiduje sformalizowanej posługi kapłańskiej w Służbie Celnej. Problem analogicznie jest uregulowany w pozostałych 14 indywidualnych ustawach wyznaniowych.

do bogatych tradycji posługi duszpasterskiej w Służbie Celnej II Rzeczypospolitej Polskiej oraz woła kierowania się przyjętymi standardami we współczesnych państwach demokratycznych³⁹. Treść porozumienia nawiązuje do innych konstytucyjnie gwarantowanych praw człowieka, jak chociażby to, że „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii” (art. 53 ust. 1) oraz szereg innych⁴⁰, w tym także o charakterze negatywnym⁴¹.

W tej części wstępnej porozumienia wymieniono przykładowy katalog obowiązków, które spoczywają na tworzonym duszpasterstwie i powoływanych do tej służby kapelanach⁴²:

- 1) organizowania opieki duszpasterskiej dla funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej oraz ich rodzin, a także weteranów i kombatantów oraz emerytów i rencistów Służby Celnej;

- 2) organizowania, przeprowadzenia i nadzorowania zajęć z etyki normatywnej;

- 3) organizowania nabożeństw, w tym z okazji świąt Służby Celnej i uroczystości państwowych;

- 4) współdziałania z Szefem Służby Celnej, kierownictwem Służby Celnej w zakresie prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej wśród funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej;

- 5) współorganizowania uroczystości patriotyczno-religijnych z udziałem funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej, ich rodzin oraz emerytów i rencistów Służby Celnej;

³⁹ Zob. http://www.ordynariat.wp.mil.pl/dokument_wiecej.php?iddokument=28, styczeń 2008 r.

⁴⁰ Np. art. 53 ust. 2: „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez 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”.

⁴¹ Np. art. 53 ust. 6: „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych” i ust. 7: „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”.

⁴² Zob. http://www.ordynariat.wp.mil.pl/dokument_wiecej.php?iddokument=29, styczeń 2008 r.

6) wyjazdów służbowych, celem realizacji wyżej wymienionych obowiązków oraz innych zadań z zakresu działalności duszpasterskiej;

7) przewodzenia funkcjonariuszom celnym i pracownikom Służby Celnej oraz emerytom i rencistom Służby Celnej w pielgrzymowaniu na cmentarze wojenne i miejsca pamięci narodowej, celem oddania hołdu bohaterom Służby Celnej i bohaterom narodowym;

8) zabezpieczenia logistycznego prowadzonej działalności duszpasterskiej.

6.3. W wykonaniu wspomnianego porozumienia z 31 października 2007 r. szef Służby Celnej zapowiedział utworzenie przez władze kościelne osobnego dekanatu i zatrudnienie przez władze państwowe od 1 stycznia 2008 r. czterech katolickich kapelanów w stopniu podkomisarzy celnych i jednego dziekana w stopniu komisarza celnego⁴³.

Docelowo w zasadzie w każdej jednostce organizacyjnej Służby Celnej (także w jednostkach organizacyjnych Ministerstwa Finansów) zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i polskiego mają być tworzone ośrodki duszpasterskie z odpowiednio predestynowanymi do tej misji kapelanami (§ 2 ust. 1). Na czele duszpasterstwa Służby Celnej ma stać Delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Służby Celnej, a pomocą w koordynacji przedsięwzięć duszpasterskich służyć ma Naczelny Kapelan Służby Celnej. Na każdym z wymienionych wyżej szczeblach organizacyjnych Służby Celnej deklaruje się wolę współpracy i wzajemnego wspieranie się funkcjonariuszy (i pracowników) poszczególnych szczebli organizacyjnych Służby Celnej z kapelanami (§ 3).

Kapelanów mają się rekrutować spośród osób duchownych (diecezjalnych lub zakonnych). Predestynowani do tego duchowni (także siostry zakonne) kierowani mają być na podstawie stosownego dekretu kościelnego Delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Służby Celnej, wydawanego za uprzednim porozumieniem z właściwym miejscowo biskupem diecezjalnym lub wyższym przełożonym.

⁴³ Przewidywane wynagrodzenie dziekana w Służbie Celnej wynosić ma od stycznia 2008 r. od 1.214 zł do 5.300 zł, zaś kapelanów od 939 zł do 5.000 zł. Źródło: <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata6.nsf/main/4B8E6491>, grudzień 2007 r.

żonym zakonnym (§ 4 ust. 1). Dekret kościelny jest przesłanką konieczną do złożenia przez tego Delegata odpowiedniego wniosku do Szefa Służby Celnej o mianowanie na stanowisko służbowe każdego kapelana w tej formacji (zarówno Naczelnego Kapelana Służby Celnej, jak i kapelanów Służby Celnej). Kapelani ci mogą być odwołani ze swoich stanowisk służbowych tylko na pisemny wniosek Delegata. Oznacza to, że sprawy związane z zatrudnieniem kapelanów mają się odbywać według przepisów świeckich (mianowanie do służby, powoływanie na stanowiska służbowe i ich odwoływanie, nadawanie stopni służbowych oraz wyróżnienia kapelanów mają odbywać się na zasadach określonych przepisami ustawy o służbie celnej). Przy wyróżnianiu i mianowaniu kapelanów na inne stanowiska powinny być brane pod uwagę wnioski i opinie Delegata, który będzie działał w tym zakresie w oparciu o przepisy prawa kościelnego i polskiego (§ 6).

Przełożonym dyscyplinarnym kapelanów Służby Celnej w zakresie określonym w ustawie z dnia 24 lipca 1999 r. o Służbie Celnej jest szef Służby Celnej, a w zakresie przestrzegania przepisów służby duszpasterskiej w Służbie Celnej jest Delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Służby Celnej (§ 5). Kapelani (duszpasterze katolicy) Służby Celnej mają podlegać zarówno przepisom prawa polskiego, jak i prawa kościelnego.

6.4. Porozumienie nakłada na polskie władze celne (tj. Szefa Służby Celnej oraz kierowników jednostek organizacyjnych Służby Celnej) określone obowiązki w celu zapewnienia właściwej realizacji zadań duszpasterskich wobec funkcjonariuszy Służby Celnej i ewentualnie członków ich rodzin⁴⁴.

⁴⁴ § 7 porozumienia: „Szef Służby Celnej oraz kierownicy jednostek organizacyjnych Służby Celnej: 1) podejmują niezbędne czynności w celu zapewnienia odpowiednich warunków do wykonywania przez Naczelnego Kapelana Służby Celnej i kapelanów Służby Celnej praktyk i posług religijnych oraz korzystania z tych posług przez funkcjonariuszy celnych i pracowników poszczególnych jednostek organizacyjnych Służby Celnej; 2) umożliwiają wszystkim funkcjonariuszom celnym i pracownikom Służby Celnej, ich rodzinom oraz emerytom i rencistom Służby Celnej swobodę spełniania, zależnie od ich woli, praktyk religijnych, a w szczególności: a) swobodę kontaktowania się z kapelanami Służby Celnej, b) uczestniczenie we mszy świętej w nie-

Sposób realizacji zadań duszpasterskich. Z założenia posługa kapłańska ma być realizowana we wszystkich istniejących jednostkach administracji celnej, a kapelani mają realizować w Służbie Celnej zadania duszpasterskie przewidziane dla nich prawem kościelnym. Porozumienie gwarantuje samodzielność pracy na stanowisku kapelana i Naczelnego Kapelana, ale tylko w zakresie doboru metod pracy i programów duszpasterskich (§ 4 ust. 3).

W porozumieniu tym nie ma mowy o obligatoryjnym tworzeniu miejsc kultu w jednostkach organizacyjnych Służby Celnej, ale jedynie o „w miarę możliwości” tworzeniu przez władze polskie kaplic lub izb modlitwy z odpowiednim zabezpieczeniem logistycznym i zgodnie z wymogami liturgicznymi (§ 8). Wśród warunków, jakie muszą być przy tym spełnione, wymienia się prawo polskie powszechnie obowiązujące (w tym w szczególności prawo budowlane oraz ustawę z dnia 30 czerwca 2005 r. o finansach publicznych⁴⁵).

Przewiduje się także możliwość organizacji i świadczenia posługi kapłańskiej w sytuacjach szczególnych (i ad hoc), tzn. w miejscach wyznaczonych, przez właściwego kierownika jednostki organizacyjnej Służby Celnej w rejonie działań funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej (§ 10).

Kapelani Służby Celnej muszą mieć przydzielone służbowe pomieszczenia kancelaryjne wraz z wyposażeniem oraz zapewnione służbowe środki transportu zgodnie z zasadami obowiązującymi w Służbie Celnej (§ 9).

dziele i święta oraz w innych zwyczajowych praktykach religijnych organizowanych w kościołach, kaplicach lub izbach modlitwy, c) udział w nabożeństwach i uroczystościach patriotyczno-religijnych; 3) stwarzają kapelanom Służby Celnej optymalne warunki do wykonywania zadań duszpasterskich oraz zasięgają ich opinii w sprawach organizacji posług religijnych; 4) zapewniają kapelanom Służby Celnej uczestnictwo w naradach i odprawach poświęconych stanowi dyscypliny i stosunków międzyludzkich oraz informują ich o niekorzystnych zjawiskach występujących w tym zakresie; 5) umożliwiają kapelanom Służby Celnej kształtowanie w środowisku funkcjonariuszy celnych i pracowników Służby Celnej pożądanych postaw moralnych, obywatelskich, patriotycznych i religijnych; 6) troszczą się, wraz z kapelanami Służby Celnej, o optymalną realizację zadań i przedsięwzięć wynikających z rocznego planu duszpasterskiego; 7) uwzględniają w planach szkolenia zajęcia z etyki normatywnej”.

⁴⁵ DzU, nr 249, poz. 2104, z późn. zm.

W celu doskonalenia wzajemnych relacji Państwa i Kościoła na płaszczyźnie duszpasterstwa Służby Celnej mają służyć wspólne spotkania Szefa Służby Celnej i ww. Delegata oraz dokonywane na początku każdego roku kalendarzowego, wspólne oceny działalności duszpasterskiej w Służbie Celnej oraz wspólne ustalanie zamierzeń duszpasterskich na rok bieżący (§ 11).

7. ZAKOŃCZENIE

Można oczekiwać, że istniejące już rozwiązania i praktyka organizacyjna i funkcjonowanie katolickiego duszpasterstwa specjalnego w polskiej Służbie Celnej da początek innym podobnym porozumieniom władz państwowych z przedstawicielami nierzymkokatolickich Kościołów i innych związków wyznaniowych działających w Polsce, które zechcą roztoczyć opiekę duszpasterską nad swoimi wiernymi zatrudnionymi w Służbie Celnej lub w innych służbach mundurowych⁴⁶.

Powołanie duszpasterstwa w administracji celnej, podobnie jak w administracji wojskowej, więziennej, policyjnej, straży granicznej i innych nie narusza swobody wolności religijnej w Polsce, a daje funkcjonariuszom i pracownikom tej grupy zawodowej możliwość skorzystania ze stałej opieki duszpasterskiej, nie naruszając w tym zakresie niczyich praw (człowieka).

Powyższe rozwiązania należy ocenić generalnie jako pozytywny wyraz dążenia państwa polskiego do budowania modelu separacji skoordynowanej w relacjach Państwo–Kościół, a po stronie kościelnej, jako pożądany przykład głębszego angażowania się w realizację kolejnych funkcji publiczno-prawnych.

⁴⁶ Zob. <http://www.wssc.szu.pl/kom/mfkap.pdf>, styczeń 2008 r. podobnie w piśmie Ministerstwa Finansów z dnia 02 października 2007 r.

CUSTOMS SERVICE CHAPLAINCY IN POLAND

Summary

The history of the specialized chaplaincy of Customs, financial and Treasury service dates back to the beginnings of the Second Polish Republic. At the time of the People's Republic of Poland pastoral care in the civil service was not possible. Along with the normalization of Church-State relations in the Third Polish Republic, there appeared a need to provide special pastoral care for Customs Service officers at the beginning of the 1990s. In the middle of the 1990s, following the example of the police chaplaincy, the Customs Service chaplaincy was established. On 19 October, 2006, the Conference of the Polish Episcopate included the functionaries of Customs Service of the Republic of Poland in the military chaplaincy of the Military Ordinariate of Poland. On 31 October 2007 the Minister of Finance and a representative of the Conference of the Polish Episcopate for Customs Service concluded an agreement on the organization and functioning of the Catholic Customs Service chaplaincy.

At the level of each of 16 Customs Chambers in Poland full-time employment for one chaplain is to be created (in the rank of customs undercommissioner) and at the ministerial level, for one cleric dean (in the rank of customs commissioner), who is supposed to coordinate pastoral work in Customs Chambers.

Chaplains in Customs Service are supposed to carry out pastoral duties provided for by Church law. For example, they should organize pastoral care for the functionaries and employees of Customs Service and their families, as well as for veterans and retirees and pensioners of Customs Service. In addition, they should organize, conduct and supervise classes in normative ethics and organize church service (also on the occasion of the holidays of Customs Service and national holidays). Such pastoral care of functionaries and employees can foster the right moral code of conduct and help avoid temptation (usually penalized in Polish law), which can in turn contribute to building up a state free from a number of negative social phenomena (for example corruption) and to developing a positive social attitude which will manifest itself in compliance with the law (also customs law) and respect for the profession of a Customs officer.

The above-mentioned solutions should be viewed holistically, as a positive indication of the state's aspiration to build up a model of coordinated separation in Church-State relations in Poland and on the Church's part, as a desirable example of a deeper commitment to fulfill an increasing number of public and legal functions.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

PRAWNE RAMY EKSPRESJI RELIGIJNEJ W AMERYKAŃSKICH UNIWERSYTETACH PUBLICZNYCH

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie dopuszczalnych zachowań religijnych w publicznym szkolnictwie wyższym stanowi jeden z wielu problemów stosunków państwo – religia w Stanach Zjednoczonych Ameryki, a zarazem kwestię natury konstytucyjnej. Problematyka ta, obok oczywistej dyskusji społecznej, podejmowana jest i rozstrzygana przez prawodawcę amerykańskiego, przy czym szczególną rolę w tym zakresie pełnią organy judykacyjne (prawo sędziowskie). Co istotne, pośród bogatego orzecznictwa Sądu Najwyższego USA, odnoszącego się do prawa akademickiego, znajdują się judykaty dotyczące konstytucyjnie zasadnych form ekspresji religijnej w amerykańskich uniwersytetach publicznych.

Niniejszy artykuł ma na celu przybliżyć reżim prawny przejawów religii w wyższym szkolnictwie państwowym USA – państwowym a nie prywatnym (w tym i religijnym), wyższym (akademickim) a nie podstawowym i średnim. Choć reżim ów określony jest zarówno przez ustawodawstwo federalne, jak i stanowe (konstytucyjne i zwykłe) oraz przepisy stanowione przez organy administracyjne (w tym i władze uczelniane), to jednak szczególną dlań doniosłość ma orzecznictwo sądowe, zwieńczone judykaturą Sądu Najwyższego (SN) Stanów Zjednoczonych. Prezentowane wywody koncentrować się przeto będą na prezentacji stanowiska najwyższej instancji sądowej USA, co powinno umożliwić poznanie obowiązującego stanu prawnego w tytułowej kwestii.

Wyroków SN USA zajmujących się przedmiotową problematyką jest kilka, szczególną zaś rangę posiadają zwłaszcza dwa z nich: orzeczenie w sprawie *Widmar v. Vincent* z 1981 r.¹ oraz orzeczenie w sprawie *Rosenberger v. University of Virginia* z 1995 r.² Nie jest to jednak wyraz ani marginalnego znaczenia wskazanego zagadnienia, ani braku zainteresowania Sądu tematyką z omawianego obszaru. Najwyższy trybunał ze względu na swą szczególną pozycję ustrojową i szczególne kompetencje zajmuje się daną materią tylko wówczas, gdy dotyczyło jej postępowanie przed sądem niższej instancji i gdy nie jest ona w zadowalający sposób uregulowana w obowiązującym prawie (w tym i w prawie sędziowskim). Jednocześnie Sąd wyraża swoje stanowisko w ostateczności i w momencie, gdy sprawa dojrzała do rozpatrzenia („ripeness”)³. Tak też się stało w obu przytoczonych kauzach. Obok wymienionych orzeczeń do omawianej problematyki odnosi się szereg wypowiedzi SN USA wydanych wcześniej i później niż one. Ich prezentacja jako judykatów pośrednio dotyczących obecności religii na uniwersytetach dokonana zostanie w pierwszej części dalszych wywodów. W drugiej zaś części nastąpi wykład szczegółowych regulacji z wyroków *Widmar* i *Rosenberger*, oczywiście na tle odnośnych precedensów.

2. ORZECZNICTWO O EKSPRESJI RELIGIJNEJ W NIEAKADEMICKICH INSTYTUCJACH PUBLICZNYCH ADEKWATNE DO UNIWERSYTETÓW

Jak zauważa David Fellman, relacja między studentem a uniwersytetem w USA przez długi czas postrzegana była w orzecznictwie sądowym jako relacja natury kontraktowej. Studiowanie w wyższej uczelni państwowej uznawano raczej za przywilej niż za prawo, a tym

¹ *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263 (1981).

² *Rosenberger v. University of Virginia*, 515 U.S. 819 (1995).

³ Zob. J. B. Stoneking, *Ripeness and Immediacy*, w: *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, red. K. L. Hall i 3 in., New York – Oxford 1992, s. 737.

bardziej prawo konstytucyjne⁴. Percepcja ta poczęła ulegać zmianie w drugiej połowie XX wieku. Jednym z przejawów omawianego procesu było orzeczenie federalnego Sądu Najwyższego w sprawie *Tinker v. Des Moines* z 1969 r.⁵, dotyczącej prawa starszych uczniów i studentów do manifestowania stanowiska w sprawach publicznych⁶. Akcentując podmiotowość starszych uczniów i studentów, ich konstytucyjne prawo do nauki i studiowania oraz objęcie szkolnictwa wyższego (w tym i koledżów) gwarancjami konstytucyjnymi, najwyższy trybunał słowami sędziego Abe Fortasa stwierdził: „W naszym systemie szkoły prowadzone przez państwo nie mogą być enklawami totalitaryzmu. Funkcjonariusze szkolni nie posiadają absolutnej władzy nad uczniami. Uczniowie w szkole, jak i poza szkołą są »osobami« chronionymi przez naszą Konstytucję. Posiadają oni fundamentalne prawa, które Stan musi respektować, podobnie jak oni powinni respektować swoje zobowiązania względem Stanu”⁷. Wraz z rozwojem konstytucyjnej ochrony jednostki, także wyższe uczelnie Stanów Zjednoczonych stały się w ostatnich dekadach przedmiotem szczegółowej regulacji prawnej, w tym także wynikającej z Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA w jej aspekcie dotyczącym religii (*Religion Clauses*)⁸. Element tej regulacji w postaci wielu orzeczeń niezwiązanych wprost ze szkolnictwem akademickim przedstawiony zostanie poniżej według kryterium rzeczowego w porządku określonym datą precedensowych rozstrzygnięć.

⁴ D. Fellman, *Religion, the State and the Public University*, w: *Religion, the State and Education*, red. J. E. Wood, Waco Tx 1984, s. 67.

⁵ *Tinker v. Des Moines Independent Community School District*, 393 U.S. 503 (1969).

⁶ Uczniowie wyrażali milcząco sprzeciw wobec wojny w Wietnamie przy użyciu czarnych opasek noszonych na ramionach.

⁷ Tamże, 393 U.S. 503, 510. Por. D. Fellman, *Religion*, s. 69-70.

⁸ Pierwsza Poprawka do Konstytucji w tym zakresie brzmi: „Kongres nie uchwali jakiegokolwiek prawa odnośnie do ustanowienia religii, ani zakazującego jej praktykowania;” Ilekroć w dalszych rozważaniach będzie mowa o tejże Poprawce bez bliższego określenia, znaczy to, że mamy na uwadze jej zacytowaną właśnie część.

2.1. ZAKAZ PRAKTYK RELIGIJNYCH W TRAKCIE PROCESU DYDAKTYCZNEGO

Do najwcześniejszych wypowiedzi Sądu Najwyższego USA w sprawie kolizji przepisów prawnych i praktyk z normą Pierwszej Poprawki w obszarze szkolnym należały orzeczenia dotyczące praktyk religijnych w publicznych szkołach podstawowych i średnich⁹. Przede wszystkim chodziło o odmawianie przez uczniów modlitwy i czytanie fragmentów Biblii na polecenie władz oświatowych. Począwszy od orzeczeń *Engel v. Vitale* z 1962 r.¹⁰ i *Abington v. Schempp* z 1963 r.¹¹ aż po *Lee v. Weisman* z 1992 r.¹² i *Santa Fe v. Doe* 2000 r.¹³ trybunał uznawał tego rodzaju praktyki za niezgodne z ustawą zasadniczą. Wskazywał zwykle, iż uczniowie trafiają w miejsce, gdzie dochodzi do owych aktów kultowych na skutek działania przymusu szkolnego, że podlegają presji rówieśniczej („coercion”), że stają się przez to „usidlonym gronem słuchaczy” („captive audience”) i że państwo nie ma kompetencji wyznaczać komukolwiek jakichkolwiek działań z zakresu religii. Stwierdzał również, iż religia powiązana ze strukturą państwową ma charakter rozłamowy (powoduje niepożądany podział w społeczeństwie), a uczniowie wymienionych szkół są w wieku charakteryzującym się szczególną wrażliwością i podatnością na presję, która może zniekształcać ich tożsamość. Jednocześnie w wypowiedziach Sądu i sędziów zgłaszających zdanie zbieżne (*concurrency*) zauważano, iż uczniowie szkół podstawowych i średnich różnią się od studentów uczelni akademickich, owe szkoły zaś stanowią forum wymagające większej ochrony niż forum innych instytucji publicznych.

Na tle wyżej zrelacjonowanego orzecznictwa rodzi się pytanie o dopuszczalność stosowania zawartych w nim norm na gruncie uniwersyteckim. Powstaje wrażenie, że jest ono adekwatne jedynie częś-

⁹ Opracowanie całokształtu problematyki ekspresji religijnej w tym typie szkolnictwa przynosi książka: T. J. Zieliński, *Państwo wobec religii w szkole publicznej według orzecznictwa Sądu Najwyższego USA*, Warszawa 2007, *passim*.

¹⁰ *Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).

¹¹ *Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963).

¹² *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992).

¹³ *Santa Fe v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000).

ciowo. Wynika to przede wszystkim z faktu relatywnej dojrzałości studentów szkół akademickich. Studenci z omawianej grupy wiekowej charakteryzują się zwykle stosunkowo wysoką niezależnością myślenia i są mniej – niż to ma miejsce w przypadku uczniów szkolnictwa niższego stopnia – podatni na ideowe (w tym religijne) urabianie i manipulację. Niewątpliwie praktyka religijna na terenie uniwersytetu publicznego – przy założeniu, iż byłaby konstytucyjnie dopuszczalna – nie będzie postrzegana przez studenta w taki sposób, jak uczyni to dziecko. Normy z przywołanych judykatów teoretycznie będą mieć znaczenie dla dyskutowanej materii, choć trzeba przyznać, iż odmawianie modlitw (a tym bardziej praktyk bardziej złożonych, jak np. czynności liturgiczne) podczas rutynowych zajęć (wykłady, ćwiczenia w labolatoriach itp.) na uniwersytetach publicznych w USA jest zjawiskiem w zasadzie niespotykanym¹⁴. Gdyby jednak wystąpiły, istniałyby poważne powody do zakwestionowania go na gruncie wymienionych precedensów.

Inną rzeczą jest jednak sprawa praktyk religijnych na uniwersytetach poza rutynowymi czynnościami związanymi z procesem dydaktycznym. Znany jest przypadek odprawiania mszy przez studentów (księży katolickich) we wspólnym dla ogółu studentów pomie-

¹⁴ Przynajmniej w jednej z amerykańskich uczelni państwowych toczy się obecnie spór wszczęty przez osobę sprzeciwiającą się odmawianiu głośnej modlitwy na początek obrad senatu studenckiego tejże uczelni. Zwolennicy zakwestionowanej praktyki mogą próbować polegać na stwierdzonej w wyroku SN USA konstytucyjnej dopuszczalności głośnej modlitwy odmawianej przez kapelana na forum zgromadzeń parlamentarnych (*Marsh v. Chambers*, 463 U.S. 783 [1983]). Jej przeciwnicy z kolei mają możliwość odwoływania się do okoliczności, iż forum parlamentarne ma inny charakter niż forum w innych instytucjach publicznych, pośród których szczególnie chronione są przez naczelny trybunał Stanów Zjednoczonych zakłady edukacyjne. Zob. A. Muftaba, *Argumentum Ad Baculum. One Nation Under God Conformism*, „The Battalion” z 19 II 2008 r. W innym przypadku trwa postępowanie sądowe w związku ze złożoną w sierpniu 2006 r. skargą na organizowaną przez trenera praktykę modlitwy na zakończenie treningu zespołu piłkarskiego New Mexico State University. Amerykańska Unia Wolności Obywatelskich (American Civil Liberties Union) zakwestionowała w ten sposób praktykę odmawiania przy tej okazji chrześcijańskiej „Modlitwy Pańskiej”. W podobnej sprawie dotyczącej średniej szkoły publicznej SN w 2000 r. w wyroku *Santa Fe v. Doe* uznał tego rodzaju zachowanie za niekonstytucyjne.

szczeniu akademika przy Uniwersytecie Delaware¹⁵. Sąd Najwyższy Stanu Delaware w orzeczeniu z roku 1975 uznał tę praktykę za dopuszczalną na gruncie Konstytucji przypadek akomodacji państwa do potrzeb religijnych obywateli¹⁶. Federalny Sąd Najwyższy odmówił rozpatrzenia tej sprawy w trybie *certiorari*, co można odbierać jako zgodę na sposób rozstrzygnięcia przyjęty przez sąd stanowy¹⁷. Opisane stanowisko z Delaware zdaje się zgodne z ugruntowaną linią orzecniczą SN USA, przyjmującą mniej rygorystyczny reżim ochrony przed cudzą ekspresją religijną w instytucjach zamkniętych (np. szpitale, więzienia, jednostki wojskowe), rozumianych jako zakłady, w których przebywają osoby pozbawione swobody udawania się do typowych miejsc kultu religijnego¹⁸.

Jak pokażą dalsze wywody, federalny Sąd Najwyższy dopuścił w pewnym momencie do szerzej zakrojonej obecności religii w przestrzeni uniwersytetu – co prawda poza typowym procesem dydaktycznym, ale jednak na forum szerszym niż wykorzystywana przez studentów przestrzeń socjalno-bytowa. Sprawy tej dotyczy zwłaszcza – zaprezentowany poniżej – wyrok w sprawie *Widmar*.

2.2. ZAKAZ INDOKTRYNACJI RELIGIJNEJ, DOPUSZCZALNOŚĆ NAUKOWEGO WYKŁADU I BADAŃ NAD RELIGIĄ W ZAKŁADACH PUBLICZNYCH

Wyinterpretowany z Konstytucji przez Sąd Najwyższy zakaz organizowanych przez szkołę publiczną praktyk religijnych, przedstawiany był przez sędziów tej instancji w kontekście rozważań na temat dopuszczalności naukowego (obiektywistycznego) wykładu zagad-

¹⁵ D. Fellman, *Religion*, s. 76.

¹⁶ *Keegan v. University of Delaware*, 349 A.2d 14 (Del. 1975).

¹⁷ Cert. denied, 424 U.S. 934 (1976).

¹⁸ Stąd za typowe można uznać orzeczenie Sądu Apelacyjnego dla Dystryktu Columbia uznające dopuszczalność istnienia kaplicy na terenie akademii wojskowej, zakazujące zaś wprowadzania obowiązku uczestniczenia przez słuchaczy akademii w organizowanych tam nabożeństwach. Sprawa: *Anderson v. Laird*, 151 App. D.C. 112, 466 F.2d 283 (1972). SN USA nie przyjął tej sprawy do rozpatrzenia – 409 U.S. 1076 (1972). Zob. D. Fellman, *Religion*, s. 77.

nień religijnych i takiego samego rodzaju badań nad religią¹⁹. Zwłaszcza w wyroku w sprawie *Abington v. Schempp* padły znamienne słowa: „[M]ożna z powodzeniem powiedzieć, że edukacja człowieka nie jest pełna bez porównawczego studium religii lub historii religii i jej związku z rozwojem cywilizacyjnym. Z pewnością można stwierdzić, że Biblia zasługuje na studium dla jej walorów literackich i historycznych”²⁰. Tego rodzaju wypowiedzi orzecznicze nie pozostawiły wątpliwości co do zasadności wykładu religioznawstwa w publicznych zakładach edukacyjnych, i to na wszystkich szczeblach oświaty, a więc i na uniwersytetach²¹.

Amerykańskie orzecznictwo sądowe rozróżnia obiektywistyczne, naukowe przedstawianie zagadnień religijnych (religioznawstwo), od prezentacji subiektywistycznej, zaangażowanej, którą trafnie można określić mianem indoktrynacji religijnej. Okazją do wskazania niedopuszczalnych, indoktrynacyjnych form ukazywania wątku religijnego w działalności dydaktycznej szkoły publicznej było rozpatrzenie przez SN dwóch spraw dotyczących nauczania tzw. kreacjonizmu²². W sprawie z 1968 r. *Epperson v. Arkansas*²³, najwyższy trybunał

¹⁹ Jeszcze przed przesądzeniem konstytucyjnej niedopuszczalności konfesyjnego (zaangażowanego, subiektywistycznego) nauczania religii przez Sąd Najwyższy członkowie tego organu doceniali potrzebę bezstronnego nauczania na temat religii. Tak było w zdaniach odrębnych do orzeczenia w sprawie *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1, 52 (1947). Tekst wyroku (z niewielkimi skrótami) jest dostępny w języku polskim w publikacji: *Wyrok Sądu Najwyższego USA w sprawie „Everson v. Board of Education” (1947 r.) – wyciąg, tłum. i oprac. T. J. Zieliński, „Prawo i Religia” 1 (2007), s. 241-278*. Zob. szerzej na temat obiektywistycznego nauczania o religii w amerykańskiej szkole publicznej: T. J. Zieliński, *Państwo wobec*, s. 207-250.

²⁰ *Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203, 225 (1963).

²¹ Sąd Najwyższy Stanu Waszyngton uznał w 1967 r. wykład na temat Biblii jako dzieła literackiego prowadzony na uniwersytecie stanowym za zgodny z Konstytucją – sprawa: *Calvary Bible Presbyterian Church v. Board of Regents*, 72 Wash. 2d 912, 436 P.2d 189 (1967). D. Fellman, *Religion*, s. 78-79.

²² Kreacjonizm postrzegany jest przez jego twórców jako alternatywne w stosunku do ewolucjonistycznej teorii Karola Darwina naukowe wyjaśnienie pochodzenia wszechświata i człowieka. Zagadnienie to naświetla w języku polskim praca: *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii inteligentnego projektu*, red. J. Brockman, Warszawa 2007, *passim*.

²³ *Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97 (1968).

federalny uznał za sprzeczną z Konstytucją ustawę stanu Arkansas, traktującą nauczanie teorii ewolucji w szkołach publicznych jako przestępstwo kryminalne. Sąd stanął na stanowisku, iż władza publiczna nie może, w imię ochrony danego poglądu religijnego (kreacjonistyczna wiara, iż świat powstał w 7 dni, o których mówi biblijna Księga Genesis), zakazać kontestowanego przez część ludzi religijnych innego poglądu (teorii ewolucjonistycznej). Władza publiczna powinna być bowiem neutralna w sprawach religii, nie powinna ani popierać religii (w tym i konkretnych poglądów religijnych), ani jej szkodzić. W tym samym wyroku zacytowano frazę z rozstrzygnięcia precedensowego z 1871 r. ujętą w słowach „prawo nie wie, co to herezja, i nie jest zaangażowane w popieranie jakiegokolwiek dogmatu, w ustanowienie jakiegokolwiek odłamu religijnego”²⁴. Stanowisko to w wyraźny sposób pokazało, iż amerykańska ustawa zasadnicza wymaga, by treści programowe szkoły publicznej – co z powodzeniem można odnieść do uniwersytetów – nie mogły być wtłoczone w ramy jednej perspektywy religijnej, a nawet zestawu takich perspektyw²⁵.

Zagadnienie zbliżone do wyżej zarysowanego stanowiło przedmiot rozstrzygnięcia Sądu Najwyższego w sprawie *Edwards v. Aguillard* z 1987 r.²⁶ Trybunał badał zgodność z Konstytucją ustawy stanu Luizjana, zakazującej wykładanie w szkole publicznej teorii ewolucji wówczas, gdy równocześnie nie jest tam przedstawiana teoria kreacjonistyczna. Analizując zakwestionowane przepisy, SN odwołał się do ukształtowanego w wyroku *Lemon v. Kurtzman* z 1971 r.²⁷ tzw. trzyczęściowego testu konstytucyjności (Test z *Lemona*). Test nakazuje stwierdzić, czy weryfikowana norma ma 1) świecki cel, 2) czy jej głównym skutkiem nie jest popieranie religii bądź szkodenie jej, 3) czy wprowadzenie jej nie spowoduje nadmiernego uwikłania władzy publicznej w religię. Próba, jakiej poddano badaną ustawę z Luizjany, wypadła dlań niekorzystnie. Sąd stwierdził, iż celem regulacji

²⁴ *Watson v. Jones*, 80 U.S. 679, 728 (1871).

²⁵ Por. *Keyishian v. Board of Regents of University of State of New York*, 385 U.S. 589 (1967).

²⁶ *Edwards v. Aguillard*, 482 U.S. 578 (1982).

²⁷ *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971).

stanowej było chronienie zapatrywań religijnych reprezentowanych przez deputowanych stanu Luizjana, przez wprowadzenie obowiązku zestawiania w szkole poglądu ewolucjonistycznego z poglądem religijnym (kreacjonistycznym). Zdaniem sędziów, w stanie prawnym poprzedzającym uchwalenie unieważnionej ustawy istniała wolność kwestionowania teorii Darwina, także w imię przekonań religijnych. Jeżeli jednak zamiast samego gwarantowania wolności badań naukowych oraz swobody zapatrywań i wypowiedzi państwo staje się rzecznikiem stanowiska religijnego, to tym samym dochodzi do zakazanego przez federalną ustawę zasadniczą „ustanowienia religii”.

Powyżej przedstawione rozstrzygnięcia mają oczywiste zastosowanie na gruncie uniwersyteckim. Tak jak w przypadku szkół publicznych niższego stopnia treści programowe nie mogą być „uszyte na miarę” („tailored to”)²⁸ doktryn jednej lub wielu religii, tak też wykłady i badania prowadzone w szkolnictwie akademickim muszą być kształtowane swobodnie, niezależnie od żadnej ortodoksji religijnej. Jeżeli badania nad religią i prezentacja zagadnień religijnych odbywa się przy poszanowaniu wolności akademickiej, to nie ma przeszkód, by proces ten realizowany był na uniwersytetach publicznych. Stąd też wiele placówek tego rodzaju w USA posiada wydziały religioznawstwa i inne instytuty zajmujące się fenomenem religii, przy czym obowiązuje ogólna zasada, iż przy pełnej wolności akademickiej żaden z ich pracowników nie może podlegać ze strony organów państwowych weryfikacji pod względem wierności wobec przyjętego przez wspólnoty religijne systemu prawd wiary lub lojalności wobec kierownictwa tych wspólnot.

2.3. ZAKAZ ZAMIESZCZANIA SYMBOLI O CHARAKTERZE EWIDENTNIE RELIGIJNYM W MIEJSCACH PUBLICZNYCH

Ekspozycja symboli religijnych (krzyży, obrazów, figur postaci obdarzanych kultem religijnym, inskrypcji itp.) w miejscach publicznych tradycyjnie nie stanowiła problemu w praktyce państwowej Sta-

²⁸ *Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97, 106.

nów Zjednoczonych, a to ze względu na fakt, iż dominujący tam protestantyzm zwykle nie zabiegał o umieszczanie tego rodzaju znaków, szczególnie jeśli idzie o instytucje publiczne. Dowodem potwierdzającym tę tezę jest okoliczność, iż omawiany problem przesądzony został przez SN USA stosunkowo niedawno i w kontekście sprawy dość błahej, jeśli patrzeć z perspektywy wielu krajów, gdzie nagminnie w urzędach, szkołach i podobnych miejscach zamieszcza się emblematy religii dominującej w społeczeństwie. Wyrok naczelnego trybunału amerykańskiego *Stone v. Graham* z 1980 r.²⁹ odnosił się do przypadku wydania przez legislaturę stanu Kentucky ustawy nakazującej zawieszenie w każdej klasie szkół publicznych plansz z tekstem Dekalogu. Plansze były finansowane ze środków prywatnych, zaś każdy ich egzemplarz nosił nadruk wskazujący, iż Dziesięciorgo Przykazań jest jednym z głównych tekstów stanowiących podwalinę systemu prawnego cywilizacji zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Rzeczona ustawa poddana została przez SN „testowi świeckiego celu” („secular purpose test”). Trybunał uznał, iż nie przeszła ona owej weryfikacji pomyślnie, a to ze względu na oczywisty religijny zamysł (krzewienie religii utożsamiających się z treścią Dziesięciorga Przykazań), leżący u podstaw zakwestionowanego aktu parlamentarnego. Dekalog, zdaniem Sądu, obok przykazań natury świeckiej (np. „nie zabijaj”, „nie kradnij”, „nie mów fałszywego świadectwa”), zawiera przykazania natury religijnej / sakralnej: np. „Nie będziesz miał innych bogów przede mną”, „Pamiętaj o dniu szabatu, abyś go święcił”. Ani notatka zamieszczona na dole każdej planszy o świeckiej doniosłości Dekalogu, ani fakt finansowania tego projektu przez osoby prywatne nie ocalił rozwiązania przyjętego przez ustawodawcę z Kentucky³⁰.

W dwóch innych kauzach związanych z zagadnieniem ekspozycji symboli religijnych w miejscach publicznych federalny Sąd Najwyższy dokonał istotnych rozróżnień mających znaczenie dla sprawy dopuszczalności graficznych znaków tego rodzaju w obiektach publicznych. W sprawie *Lynch v. Donnelly* z 1984 r.³¹ podjęte zostało

²⁹ *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39 (1980).

³⁰ L. Pfeffer, *Religion, State, and the Burger Court*, Buffalo NY 1984, s. 77nn.

³¹ *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668 (1984).

zagadnienie dopuszczalności instalacji szopki bożonarodzeniowej (na terenie prywatnym) na koszt miasta Pawtucket w stanie Rhode Island. Sąd uznał, iż było to postępowanie konstytucyjnie dopuszczalne, gdyż czysto religijny charakter tego urządzenia zrównoważony został jednoczesną obecnością szeregu symboli świątecznych o charakterze świeckim. Organ publiczny, finansując wskazaną ekspozycję, uczcił na sposób świecki okres świąteczny, dopasowując się zarazem (akomodując) do symboliki religijnej. Z kolei w sprawie *County of Allegheny v. ACLU of Pittsburgh* z 1989 r.³², gdzie spór dotyczył konstytucyjności zainstalowania szopki bożonarodzeniowej w hallu urzędu powiatowego w Allegheny a także postawienia wysokiej menory (świecznika żydowskiego) wraz z choinką świąteczną w innym budynku publicznym (menorę i choinkę spowijała szarfa z napisem stwierdzającym, iż miasto Allegheny obchodzi święta jako okres celebrowania „wolności”). Naczelny trybunał USA uznał za kwestionowaną szopkę jako urządzenie niedopuszczalne (wyrazista forma promowania religii), a menorę zestawioną z choinką jako instalację konstytucyjnie aprobowaną, bo – przy wymieszaniu symboli różnych religii i świeckich haseł – nie sposób jej uznać za formę krzewienia jednej lub wielu religii.

Z powyższego wnioskować można, iż dla SN USA naruszenie normy konstytucyjnej z Pierwszej Poprawki w omawianym zakresie następuje wówczas, gdy władza publiczna eryguje lub finansuje wyizolowane od elementów świeckich emblematy religijne (ekspozycje czysto religijne, także łączące elementy właściwe różnym religiom). Większą szansę na zgodność z ustawą zasadniczą mają przy tym ekspozycje znajdujące się na terenie otwartym, a nie w pomieszczeniach³³. Pomieszczeniami szczególnie pod tym względem chronionymi są obiekty szkół podstawowych i średnich, a więc przeznaczone dla dzieci i młodzieży, czyli osób szczególnie wrażliwych na presję religijną. W 2005 r. naczelny trybunał Stanów Zjednoczonych uznał, że Konstytucja nie pozwala na umieszczanie w salach sądowych eks-

³² *County of Allegheny v. ACLU of Pittsburgh*, 492 U.S. 573 (1989).

³³ Por. postanowienia zrelacjonowanego dalej wyroku *Van Orden v. Perry* z 2005 r.

pozycji z tablicą Dekalogu, nawet jeśli występuje ona pośród ekspozycji innych pomnikowych tekstów z dziejów prawa³⁴.

Przy ewentualnych sporach, dotyczących kwestii dopuszczalności symboliki religijnej w obiektach uniwersyteckich, wymienione właśnie precedensy znajdują zastosowanie. Choć na terenie instytucji akademickich przebywają osoby dostatecznie dorosłe i dojrzałe, by w sposób refleksyjny i niezależny ideowo obcować z ewentualnymi symbolami religijnymi, to jednak norma konstytucyjna ustalona przez Sąd Najwyższy USA stawia zaporę przed tego rodzaju ekspozycjami w pomieszczeniach zamkniętych (*Stone, McCreary*), przeznaczonych dla ogółu (a nie na użytek wyłącznie prywatny, jak np. dormitoria), wykazując większą tolerancję – jak się wydaje – wobec ewentualnych instalacji łączących element religijny ze świeckim (*Allegheny*), zwłaszcza zaś umieszczonych poza budynkami – na terenach otwartych (*Lynch, Van Orden*).

3. ORZECZNICTWO O EKSPRESJI RELIGIJNEJ WPROST DOTYCZĄCE UNIWERSYTETÓW

Dotychczasowe wywody mogły posłużyć jako materiał unaoczniający, iż federalny Sąd Najwyższy z wielu względów nie musiał regulować kwestii ekspresji religijnej w uniwersytetach publicznych, gdyż przesądzona ona została w precedensach dotyczących tej materii w kontekście innych instytucji publicznych. Trybunał jednak wykorzystał dwie nadarzające się okazje, by określić normę konstytucyjną dla specyficznych sytuacji zachodzących na uniwersytetach. Sytuacje te wywoływały dość żywe dyskusje społeczne w ostatnich dekadach, związane zwłaszcza z nowymi tendencjami na styku religii

³⁴ *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 U.S. 844 (2005). W sprawie *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677 (2005) za zgodną z Konstytucją uznano instalację monumentu z Dekalogiem umieszczoną pośród wielu pomników erygowanych na terenie publicznym przylegającym do siedziby parlamentu stanu Teksas w Austin. Stanowisko to uzasadniano okolicznością, iż tego rodzaju urządzenia nie narzucają się przechodniom tak, jak symbole religijne w urzędowych pomieszczeniach zamkniętych, gdzie z większą siłą przemawiają jakby w imieniu państwa.

i polityki, reprezentowanymi w dużym stopniu przez tzw. Prawicę Religijną (*Religious Right*)³⁵. Nowe regulacje dotyczyły kwestii dostępu grup religijnych do urzędzeń uniwersytetów publicznych oraz dostępu do środków zbieranych przez te uniwersytety.

3.1. DOSTĘP DO URZĄDZEŃ UNIWERSYTECKICH DLA STUDENCKICH GRUP RELIGIJNYCH

Szereg uniwersytetów publicznych w USA, przyjmując regulaminy określające zasady korzystania przez studentów z urzędzeń uczelnianych (auli, sal klubowych, sal sportowych, boisk, sprzętu audio-wizualnego itp.), wykluczało z kręgu potencjalnych beneficjentów grupy religijne. Uczelnie powoływały się przy tym na konstytucyjną zasadę rozdziału Kościoła i państwa. W Uniwersytecie Missouri w Kansas City grupa chrześcijańskich studentów pn. „Cornerstone” uzyskała jednak prawo korzystania z pomieszczeń uczelnianych, w których przez kilka lat organizowała spotkania poświęcone modlitwie, studium Biblii i dyskusji nad nią oraz podobnym czynnościom. W pewnym momencie władze uniwersyteckie wymówiły temu stowarzyszeniu dalsze korzystanie ze wskazanych urzędzeń. Powołały się na przyjęte kilka lat wcześniej przepisy głoszące, iż pomieszczeń uczelni nie udostępnia się na „cele kultu religijnego lub nauczania religijnego”³⁶. Swoje stanowisko uzasadniały, iż Klauzula Ustanowienia (*Establishment Clause*) z Pierwszej Poprawki zabrania wprowadzania (ustanawiania) religii w instytucjach publicznych, a to się ich zdaniem działo, gdy „Cornerstone” oddawała się propagacji religii na swoich zajęciach. Zezwolenie tego rodzaju grupom na korzystanie z zaplecza uniwersyteckiego mogło, zdaniem uniwersytetu, słusznie stwarzać wrażenie, iż uczelnia popiera religię i ją urzędowo sankcjonuje. Członkowie grupy oponowali wobec argumentacji

³⁵ Na temat Prawicy Religijnej i jej wpływów politycznych zob. np.: W. Martin, *With God on Our Side. The Rise of the Religious Right in America*, New York 1996; K. Phillips, *American Theocracy*, New York – London 2007.

³⁶ *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263, 265.

władz uczelnianych, tłumacząc, iż Pierwsza Poprawka w zakresie Klauzuli Swobodnej Praktyki (*Free Exercise Clause*) oraz Klauzuli Swobodnej Mowy (*Free Speech Clause*) daje im możliwość przejawiania swojej wiary także na uczelni publicznej.

Po przemierzeniu odpowiednich instancji sprawa dotarła do Sądu Najwyższego, który podjął się dokonania precedensowego rozstrzygnięcia w wyroku *Widmar v. Vincent* z 1981 r.³⁷ Analizując stan rzeczy panujący na Uniwersytecie Missouri, trybunał stwierdził, iż uczelnia ta, dopuszczając do korzystania przez grupy studenckie poza procesem dydaktycznym z zaplecza uniwersyteckiego, ustanowiła „ograniczone forum publiczne” („Limited open forum”) – płaszczyznę wyrażania poglądów dla studentów reprezentujących różne zainteresowania np. naukowe, społeczne a także orientacje ideowe. Z tego kręgu wykluczyła jednak grupy odwołujące się do czynnika religijnego. Jak wywodził Sąd, skoro uniwersytet otworzył drzwi do swoich pomieszczeń dla grup studenckich, to nie może ich zamykać przed niektórymi grupami studenckimi, tłumacząc to sprzeciwem wobec treści przez nich wyrażanych. Odchodzi bowiem wtedy od zasady kwalifikowania grup do korzystania z urządzeń uczelnianych bez odwołania się do treści reprezentowanych przez nich poglądów (postawa „neutralności względem treści” – „content neutral”)³⁸. Takie zachowanie uczelni jest – zdaniem naczelnego trybunału – niedopuszczalne, gdyż studenci podlegają ochronie ze strony klauzul z Pierwszej Poprawki, dotyczących swobodnej praktyki religijnej i swobodnej mowy³⁹. W opinii SN uniwersytet w Kansas City wprowadził bardziej rygorystyczny rozdział państwa i religii niż ten, który wynika z Konstytucji⁴⁰: pozwolił studentom na mniej niż dopuszcza to ustawa zasadnicza, a za przesłankę dyskryminacji wybrał treść ich

³⁷ *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263.

³⁸ Uczelnia, ustanawiając zasady porządkowe korzystania z pomieszczeń, deklarowała bowiem, iż nie będzie nikogo dyskryminować ze względu na poglądy. W opinii SN nie ma przeszkód, by uniwersytet regulował procedurę korzystania z zaplecza uczelnianego, nie może jednak dokonywać dyskryminacji na tle ideowym.

³⁹ R. M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 250.

⁴⁰ *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263, 276.

zapatrywań. Zapatrywania religijne nie mogą być jednak uznawane za upośledzone w stosunku do zapatrywań innej natury. Skoro dopuszczono do korzystania z urządzeń uniwersyteckich grupy o zapatrywaniach niereligijnych najróżniejszego typu, to także – jak twierdzi federalny Sąd Najwyższy – na zasadzie równej konstytucyjnej ochrony poglądów należy dopuścić studenckie grupy religijne. Konstytucja wymaga bowiem od uczelni zapewnienia „równego dostępu” („equal access”) dla wszystkich podmiotów studenckich bez względu na ich specyfikę ideową⁴¹.

Komentatorzy omawianego wyroku, a jeszcze wcześniej autor zdania odrębnego⁴², zauważyli w nim istotną nowość, polegającą na użyciu w sprawie natury prawnoreligijnej nietypowej normy kontroli konstytucyjności, którą stała się w omawianej sprawie Klauzula Swobodnej Mowy (*Free Speech Clause*)⁴³. Zdaniem zwolenników rygorystycznego rozdziału państwa i religii, podejście to polegające na braku rozróżniania religii (kultu religijnego) od innej ekspresji („speech”) będzie miało daleko idące skutki dla ochrony sfery publicznej przed niepożądaną inwazją ekspresji religijnej, a także dla ochrony indywidualnej wolności sumienia i wyznania⁴⁴. Z kolei zdaniem reprezentantów poglądu przeciwnego („akomodacjonistów”, przeciwników stanowczego rozdziału państwa i religii oraz świeckości państwa), ów nowy punkt odniesienia w zakresie kontroli konstytucyjności zachowań religijnych w sferze publicznej pozwoli uwolnić

⁴¹ G. R. Stone, L. M. Seidman, C. R. Sunstein, M. V. Tushnet, *Constitutional Law*, wyd. 3, New York – Gaithersburg 1996, s. 1360-1361. Na kanwie rozważań na temat zasady „równego dostępu” mający zastrzeżenia wobec tej koncepcji sędziowie i badacze ostrzegają, iż przyjęte w sprawie *Widmar* (a potem m.in. *Rosenberger*) rozwiązanie może doprowadzić do sankcjonowania przez szkolnictwo publiczne działalności grup o charakterze ekstremalnym. Thomas Berg pyta, czy uczelnia przy przyjętej przez SN USA wykładni może postawić zaporę przed studencką grupą Ku Klux Klanu lub studenckim klubem satanistycznym. T. C. Berg, *The State and Religion*, St. Paul MN 2004, s. 176. Zob. też: T. J. Zieliński, *Państwo wobec*, s. 262nn.

⁴² *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263, 284.

⁴³ S. V. Monsma, *Positive Neutrality. Letting Religious Freedom Ring*, Grand Rapids MI 1993, s. 23.

⁴⁴ D. Fellman, *Religion*, s. 73.

ekspresję religijną z pęt ograniczeń narzuconych na forum publicznym przez kręgi niechętne środowiskom religijnym⁴⁵.

3.2. FINANSOWANIE PUBLIKACJI RELIGIJNYCH ZE ŚRODKÓW UNIWERSYTECKICH ZEBRANYCH OD STUDENTÓW

Kolejne zagadnienie z obszaru ekspresji religijnej na uniwersytecie publicznym rozstrzygnięte przez Sąd Najwyższy również – podobnie jak w sprawie *Widmar* – dotyczyło prawa dostępu grup studenckich do dóbr pozostających w gestii uczelni. Dotarło ono do naczelnego trybunału w sprawie *Rosenberger v. University of Virginia*⁴⁶. Wyrok został wydany w roku 1995. Tym razem przedmiot sporu wiązał się ze staraniami grupy chrześcijańskich studentów wydających czasopismo „Wide Awake” o grant finansowy z funduszu prowadzonego przez uczelnię, utworzonego z obowiązkowych wpłat dokonywanych przez wszystkich studentów (Student Activities Fund). Kiedy redakcja „Wide Awake”, zawierającego liczne treści natury religijnej, w tym i symbole takiej właśnie natury, zwróciła się o dotację na produkcję periodyku, uniwersytet odmówił⁴⁷. Uczelnia przyjęła bowiem przepisy wykluczające możliwość przeznaczania środków z funduszu na cele polityczne, na cele związane z zajmowaniem stanowiska w kwestiach religijnych oraz na zwykłą rozrywkę dla studentów. Jeśli idzie o kwestie związane z religią, zakaz wyklu-

⁴⁵ Na marginesie należy odnotować, iż rozstrzygnięcie ze sprawy *Widmar* legło u podstaw ustawy federalnej pn. *Equal Access Act* z 1984 r. umożliwiającej korzystanie z pomieszczeń publicznych szkół średnich przez grupy religijne założone przez uczniów tych szkół. W sprawach *Board of Education v. Mergens* [496 U.S. 226 z 1990 r.], *Lamb's Chapel v. Center Moriches School District* [508 U.S. 384 z 1993 r.], *Good News Club v. Milford Central School* [533 U.S. 98 z 2001 r.] SN USA stwierdził prawo do korzystania z pomieszczeń publicznych szkół średnich i podstawowych przez grupy uczniowskie i nieuczeniowskie poza rutynowym czasem zajęć. Zob. szerzej: T. J. Zieliński, *Państwo wobec*, s. 251-279.

⁴⁶ *Rosenberger v. University of Virginia*, 515 U.S. 819 (1995).

⁴⁷ Uniwersytet nie odmówił jednak dotacji na rzecz Muslim Student Association, Jewish Law Students Association i zespół muzyki Gospel, tłumacząc, iż są to stowarzyszenia kulturalne oraz zespół muzyczny.

czał finansowanie działania, które „krzewi lub manifestuje konkretny pogląd w przedmiocie bóstwa lub o bóstwie bądź ostatecznej rzeczywistości” („promotes or manifests a particular belief in or about a deity or an ultimate reality”). W opinii przedstawicieli uniwersytetu dotyczyło to zarówno zachowań o charakterze religijnym, jak i ateistycznym.

Wprowadzone przez uniwersytet ograniczenia dla grup religijnych w zakresie otrzymywania środków z funduszu uczelnianego Sąd Najwyższy USA uznał za normy naruszające Pierwszą Poprawkę. A więc podobnie jak w sprawie *Widmar* naczelny trybunał uznał racje grupy religijnej. Jak obrazowo stwierdził przedstawiciel doktryny, „po otwarciu [wzmiankowanym grupom – dop. TJZ] drzwi, uczelnie muszą otworzyć portfele”⁴⁸. W uzasadnieniu swojego stanowiska SN wskazał, iż w analizowanej sprawie wystąpił konflikt między dobrami chronionymi przez Klauzulę Ustanowienia a dobrami objętymi gwarancjami Klauzuli Swobodnej Mowy. W takiej sytuacji – zdaniem Sądu – większą ochronę należy zapewnić swobodzie wypowiedzi⁴⁹.

Trybunał uznał przy tym, iż niewłaściwe jest gorsze traktowanie mowy o charakterze religijnym, która manifestowana była na łamach „Wide Awake” od innej mowy, gdyż w sytuacji takiej dochodzi do dyskryminacji osób ze względu na ich światopogląd („viewpoint discrimination” – dyskryminacja ze względu na perspektywę postrzegania spraw)⁵⁰. Zarazem zastosował do ochrony zachowań religijnych inne kryterium badania konstytucyjności niż tradycyjne w takich sprawach wzorce kontroli, czyli tzw. klauzule religijne (*Religion Clauses*), a więc Klauzulę Ustanowienia i Klauzulę Swobodnej Praktyki.

⁴⁸ K. T. McGuire, *Funding Religion and Free Speech*, w: *Creating Constitutional Change. Clashes over Power and Liberty in the Supreme Court*, red. G. Ivers, K. T. McGuire, Charlottesville – London 2004, s. 177.

⁴⁹ K. L. Hall, *Rosenberger v. University of Virginia*, w: *The Oxford Guide to United States Supreme Court Decisions*, red. K. L. Hall, New York – Oxford 1999, s. 266.

⁵⁰ Odróżnić to należy od „content discrimination” („dyskryminacji ze względu na treść wypowiedzi”), wskazywanej w sprawie *Widmar*.

Wyrok w sprawie *Rosenberger* wydany został przy zdaniu odrębnym podpisanym przez 4 sędziów – podjęto go zatem przy minimalnej przewadze głosów 5:4. Autor tegoż zdania, sędzia David Souter stanowczo kontestował orzeczenie, wskazując, iż Sąd Najwyższy USA po raz pierwszy usankcjonował „bezpośrednie finansowanie typowych zachowań religijnych przy użyciu ramienia państwa”⁵¹, co w tradycyjnej judykaturze stosunków państwo–religia traktowano jako praktykę niedopuszczalną, jednoznacznie zabronioną przez Klauzulę Ustanowienia (np. sprawa *Everson v. Board of Education*⁵²).

W głosach doktryny wyrok *Rosenberger* uznany został za istotny krok w odchodzeniu od ugruntowanej od lat 40. XX wieku linii orzeczniczej w kwestii prawnoreligijnej⁵³. Separacjoniści postrzegają go jako początek finansowania religii ze środków publicznych – choć ściśle rzecz biorąc, Fundusz Aktywności Studenckiej tworzony był ze składek innych niż podatki. Akomodacjoniści widzą go jako postęp we wprowadzaniu szerokiej ekspresji religijnej na uniwersytety, choć wyrok dotyczył tylko propagacji tekstów religijnych poza procesem dydaktycznym i z inicjatywy oraz na odpowiedzialność samych studentów. Jednocześnie należy zaznaczyć, że SN pozostawił uniwersytetom swobodę w regulowaniu tej aktywności poprzez stawianie wymogów porządkowych dotyczących Limited Public Forum⁵⁴.

Jako znamienne uznać trzeba, że sprawa sądowa zainicjowana przez Ronalda W. Rosenberga skierowana była przeciwko Uniwersytetowi Wirginia, założonemu i szczególnie chołubionemu przez Tomasza Jeffersona (1743-1826), Prezydenta USA (1801-1809), twórcę wprowadzonej do orzecznictwa konstytucyjnego metafory „muru separacji” („wall of separation”) między państwem a Kościołem⁵⁵. Jefferson pragnął, by stworzona przez niego uczelnia stanowiła przykład rygorystycznego rozdziału obu wielkości.

⁵¹ *Rosenberger v. University of Virginia*, 515 U.S. 819, 898.

⁵² Tamże, 868.

⁵³ K. T. McGuire, *Funding*, s. 178; *The Constitution and Religion. Leading Supreme Court Cases on Church and State*, red. R. S. Alley, Amherst NY 1999, s. 392.

⁵⁴ T. C. Berg, *The State and Religion*, wyd. 2, St. Paul MN 2004, s. 76.

⁵⁵ K. T. McGuire, *Funding*, ss. 165-166.

4. PODSUMOWANIE

Judykatura konstytucyjna zabrania prowadzenia w amerykańskich uniwersytetach publicznych działalności religijnej, naruszającej proces dydaktyczny i naukowy, w szczególności zaś ekspresji religijnej aranżowanej przez organy publiczne („prohibited government speech endorsing religion”). Niedopuszczalna jest modlitwa (a tym bardziej jej formy złożone) organizowana przez władze uczelni. Zabroniona jest indoktrynacja religijna czyniona w ramach zakresu obowiązków przez osoby zatrudnione w uczelni i związane z tym dostosowywanie treści wykładów i składu grona wykładowców do wymagań ortodoksji którejkolwiek religii. Przedmiotem zakazu jest także instalowanie wyizolowanych od elementu świeckiego emblematów o charakterze jednoznacznie religijnym – mniej surowy reżim w tym zakresie dotyczy terenów publicznych poza pomieszczeniami zamkniętymi. Jednocześnie słuchacze uczelni i jej pracownicy dysponują szerokim zakresem wolności sumienia i wyznania, pozwalającej na działania o charakterze religijnym, które nie naruszają procesu dydaktycznego i badawczego w uczelniach (np. inicjowana przez te osoby modlitwa indywidualna i w grupach, prowadzenie dyskusji na tematy religii, udzielanie porad duszpasterskich, w tym i sprawowanie aktu spowiedzi, dystrybucja literatury religijnej).

Począwszy od lat 80. minionego stulecia Sąd Najwyższy USA orzekał w materii tutaj omawianej w sposób, który pozwalał na szerszą niż wcześniej ekspresję religijną na uniwersytecie publicznym. Jednakże ogół obowiązujących w tym zakresie norm posiada nadal charakter daleko bardziej rygorystyczny w zestawieniu z sytuacją panującą w niemal wszystkich państwach europejskich.

THE LEGAL FRAMEWORK OF RELIGIOUS EXPRESSION
IN AMERICAN PUBLIC UNIVERSITIES

Summary

The constitutional judicature prohibits American public universities from undertaking religious activity interfering with the didactic and re-

search work, especially religious expression arranged by public bodies. Prayer, especially in its complex form, organized by university authorities is inadmissible, just as the religious indoctrination on the part of university employees during the execution of their duties and the related adjustment of one's lectures and the composition of the teaching staff to the requirements of the orthodoxy of any religion. The subject matter of the ban also concerns installing emblems which are isolated from the secular element and whose character is unequivocally religious. In that respect, a less rigorous regime applies only to public areas outside the closed spaces. At the same time, students and university employees are entitled to a broad scope of freedom of conscience and religion, which allows for such religious activity which will not infringe on the didactic and research processes at universities (for example, initiating individual and group prayer, holding religious discussions, giving pastoral advice, including acts of confession, distributing religious literature, etc.). From the 1980s, the Supreme Court of the United States made such decisions on the matters presented, which allowed far greater religious expression than before at universities. However, the relevant norms are still much more rigorous than those in almost all European countries.

JAROSŁAW SZYMANEK

FORMY PRAWNEJ INSTYTUCJONALIZACJI ROZDZIAŁU PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

WPROWADZENIE

Rozdział państwa i kościoła, pojmowany jako rozdział instytucji państwowych (aparatu państwowego), z jednej strony, i instytucji konfesyjnych, z drugiej, jest dziś jednym z najbardziej typowych rozwiązań w obszarze państw demokratycznych¹, przy czym – o czym należy pamiętać – nie jest on bynajmniej tożsamy z demokratyczną formą rządów *per se*. Również państwo wyznaniowe, przewidujące jakieś mniej bądź dalej idące formy powiązania państwa i kościoła, może być wpisane w model demokratycznej państwowości, o ile oczywiście w ogólnej formule wyznaniowości przewidziana będzie, a przede wszystkim odpowiednio zagwarantowana, jednostkowa wolność sumienia i wyznania. Z tego też m.in. powodu to właśnie idea *separationis ecclesiae et status* uznawana jest za demokratyczną, gdyż w optymalny sposób zabezpieczającą wolność religijną, która w wydaniu państwa wyznaniowego była, przynajmniej z reguły, albo w ogóle pomijana, albo – w najlepszym razie – relatywizowana². Dlatego właśnie często uznaje się, że istotnym składnikiem państwa demokratycznego jest państwo oddzielone od instytucji eklezyjnych,

¹ Por. Z. Maciąg, *Zasady i instytucje konstytucyjne we współczesnych państwach rozwiniętego konstytucjonalizmu*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 59 i n.

² Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 73 i n.

pod warunkiem oczywiście, że uznamy, iż *clou* państwa demokratycznego to właściwa protekcja praw i wolności jednostki³. Jeśli bowiem skuteczna realizacja praw jednostki ma być zasadniczym indykatorem demokratyczności reżimu politycznego i najważniejszą jego komponentą, to z pewnością rozdział państwa i kościoła, jako jedna z szeregu gwarancji wolności sumienia i wyznania⁴, jest elementarnym substratem państwa demokratycznego, *ergo* zapewniającego nieskrępowaną wolność jednostki, w tym także w obszarze światopoglądowym. Dlatego też system rozdziału (oddzielenia) jest obecnie najczęściej aplikowanym systemem ułożenia relacji państwowo-kościelnych, przy czym rozdział ten musi być *explicite* albo przynajmniej *implicite* zinstytucjonalizowany i to w dodatku na najwyższym poziomie regulacji normatywnej, czyli na poziomie konstytucyjnym. Kwestia samoidentyfikacji konfesyjnej państwa, a w tym określenie zasad relacji instytucjonalnych do związków wyznaniowych mieści się bowiem w katalogu materii konstytucyjnej, czyli obszaru spraw obligatoryjnie reglamentowanego w ustawie zasadniczej.

Rozdział państwa i kościoła ustanowiony w odpowiednim przepisie konstytucji może przybrać dwie podstawowe formuły. Pierwszą będzie formuła negatywna, niedopuszczająca istnienia kościoła państwowego, oficjalnego lub w inny sposób uprzywilejowanego (lub religii panującej albo oficjalnej), druga zaś będzie *expressis verbis* proklamowała zasadę rozdziału, stwierdzeniem pozytywnym, w myśl tego państwo i kościół będą traktowane jako dwie struktury oddzielone lub też będzie posługiwała się innym określeniem pozytywnym, w którym zawierać się będzie *implicite* zasada rozdziału, bądź które będzie traktowane w ogóle jako ekwiwalent rozdziału⁵. W rezultacie zasada rozdziału może być zinstytucjonalizowana albo w myśl sformułowania proklamującego niedopuszczalność kościoła (religii) pań-

³ Szerzej na ten temat zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 11 i n.

⁴ Por. W. Brzozowski, *O pojęciu granic wolności sumienia i wyznania*, „Studia Prawnicze” 2007, nr 1, s. 67 i n.

⁵ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo–kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 4, s. 35.

stwowego czy panującego, albo podług sformułowania zawierającego wprost konstatację, iż państwo i kościół są rozdzielone (oddzielone).

Dla pierwszego sposobu ustanowienia systemu *separationis ecclesiae et status* pierwowzorem były oczywiście Stany Zjednoczone Ameryki i formuła z Pierwszej Poprawki, która zawiera klauzulę *no establishment of religion*, będącą najpełniejszym konstytucyjnym określeniem systemu rozdziału *made in America*⁶. Formuła negatywna jest przy tym chronologicznie pierwsza, co należy tłumaczyć przede wszystkim jej opozycyjnością względem dotychczasowego, uniwersalnego modelu państwa wyznaniowego, czyli państwa zakładającego powiązanie instytucji państwowych i kościelnych⁷. Z kolei modelem ustanowienia systemu rozdziału w wersji pozytywnej była francuska *laïcité* wprowadzona do art. 1 konstytucji V Republiki⁸. Pojawienie się – stosunkowo późne przecież – pozytywnej postaci wprowadzenia systemu rozdziału było związane, najogólniej rzecz biorąc, z utrwaleniem się już systemu separacji instytucji państwowych i kościelnych oraz tym, że system ten nie musiał już akcentować braku kościoła państwowego jako swoistego antonimu wcześniejszego ścisłego powiązania państwa i kościoła. System rozdziału był już bowiem zaaplikowany w praktyce i nie zachodziła raczej obawa ewentualnej recydywy państwa wyznaniowego, stąd nie było też potrzeby jednoznacznej proklamacji zakazującej istnienia kościoła państwowego lub – w złagodzonej, bo socjologicznej wersji – religii państwowej. Wreszcie niebagatelne znaczenie dla pozytywnego sposobu instytucjonalizacji państwa przewidującego rozdział w stosunku do związków konfesyjnych miało również i to, że system rozdziału nie był już otwarcie kwestionowany i kontestowany przez rozmaitego rodzaju środowiska konfesyjne, co miało ten skutek, że można już było zapisać wprost zasadę rozdziału (oddzielania) a nie ubierania jej w negatywne formuły zakładające, co prawda, brak kościoła pań-

⁶ Por. R.M. Małajny, „Mur separacji”: państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Katowice 1992, s. 206 i n.

⁷ Szerzej na ten temat zob. H. Misztal, *Systemy relacji państwo – kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2003, s. 36 i n.

⁸ Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół we Francji*, w: *Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, Wrocław 2007, s. 126.

stwowego, ale niewskazujące wcale pozytywnego wzorca stosunków wyznaniowych ustanowionych *de lege lata*.

1. KONSTYTUCJONALIZACJA ŚWIECKIEGO CHARAKTERU PAŃSTWA

Dyspozycja przepisu art. 1 konstytucji francuskiej głosi wyraźnie, iż Francja jest „republiką świecką”. Jej pozytywny charakter bierze się stąd, iż ustawodawca konstytucyjny nie wprowadza jakiegś klauzuli zakazującej (np. istnienia kościoła państwowego albo religii oficjalnej), lecz określa model relacji państwowo-konfesyjnych poprzez ich pozytywne scharakteryzowanie, czyli określenie (nazwanie, zdefiniowanie) stanu istniejącego. Co więcej, francuska regulacja jest tym bardziej pozytywna, że przecież dystansuje się od jednoznacznego określenia modelu stosunków państwo–kościół mianem rozdziału czy oddzielenia, a wprowadza pojęcie laickości (świeckości) państwa⁹. Choć więc rozdział instytucji państwowych i kościelnych jest *clou* państwa świeckiego, to jednak, *expressis verbis*, nie jest on cechą deskrypcyjną francuskiej wersji rozdziału. W miejsce sformułowania o rozdziale czy oddzieleniu ustrojodawca francuski postanowił wstawić jak najbardziej pozytywne, a co więcej neutralne określenie laickości, chcąc w ten sposób wskazać, że oddzielenie państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów znacznie obszerniejszej koncepcji laickości¹⁰. Laickość (świeckość) państwa nie jest wszak równoznaczna z rozdziałem. Owszem, warunkiem *sine qua non* laickości jest oddzielenie struktur państwowych od konfesyjnych, ale jednocześnie w idei laickości zawiera się dużo więcej, dużo obszerniejszych treści znaczeniowych. Uznaje się np., że koniecznymi substratami laickości są m.in. neutralność światopoglądowa państwa, równouprawnienie związków wyznaniowych, autentyczne gwarancje indywidualnej wolności sumienia i wyznania, niekompetencja państwa do regulowania

⁹ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, w: *Teoretyczne problemy państwa*, red. S. Zawadzki, Warszawa 1990, s. 102 i n.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004, s. 11 i n.

spraw natury religijnej, swoboda działalności kultowo-religijnej, nie-subsydiowanie przez państwo kościołów i innych organizacji konfesyjnych, autonomia związków wyznaniowych. W efekcie, jeśli uwzględni się sens pojęcia laickości, nie sprowadzony jedynie do ekwiwalentności samego tylko rozdziału, to okaże się, że konstrukcja państwa świeckiego jest o wiele bardziej złożona, finezyjna, a przede wszystkim zawierająca w sobie znacznie więcej treści znaczeniowych. Co więcej, elementy te nie muszą być nawet wysłowione *explicite*, tkwią bowiem w pojęciu laickości *implicite*.

Dlatego m.in. lakoniczność sformułowania art. 1 konstytucji, ograniczającego się do prostego stwierdzenia, w myśl którego Francja jest republiką świecką, jest tak bardzo pozytywna i to nawet w co najmniej trzech znaczeniach. W pierwszym, sprowadza się do tego, że nie posługuje się pojęciem o rozdziale czy oddzieleniu albo np. – jak w konstytucji USA – zakazie ustanawiania państwa wyznaniowego, zarówno w formule bardziej restrykcyjnej (kościół oficjalnego), jak i mniej restrykcyjnej (religii oficjalnej)¹¹. W drugim, oznacza, że autorytet ustawodawczy miał na myśli znacznie obszerniejszą charakterystykę stosunków konfesyjnych, którą spuentował pojęciem laickości, mając na myśli, całe *spectrum* problemów wyznaczających wzajemne relacje państwa i kościoła. W końcu w trzecim znaczeniu francuska *laïcité* nakłada na państwo szereg pozytywnych zobowiązań, to państwo bowiem musi zapewnić warunki, aby każdy mógł w sposób nieskrępowany korzystać z wolności religijnej, w tym także wolności kultu, a zarazem – jeśli tylko jest osobą awyznaniową – aby nie podlegał presji środowisk i instytucji konfesyjnych¹². Konstytucyjne pojęcie laickości, poza określeniem stanu relacji konfesyjnych *de lege lata*, rodzi więc wobec państwa także i różnego rodzaju zobowiązania, przewidując pewien minimalny przynajmniej aktywizm ze strony państwa, który to aktywizm wypełni treścią konstytucyjny postulat świeckości, a jednocześnie zagwarantuje jego pełną, stu procentową realizację.

¹¹ W pierwszej wersji wyznaniowość ma bowiem bardziej charakter instytucjonalny, w drugim zaś socjologiczny. W obu jednak przypadkach mamy do czynienia z klasycznym modelem państwa wyznaniowego, zakładającego połączenia państwa (religii) i kościoła.

¹² Por. B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i kościół*, s. 126.

Dokonana przez francuskiego ustrojodawcę konstytucjonalizacja świeckości, swoją rozpiętością znaczeniową obejmująca także rozdział państwa i kościoła, nie jest jednak rozwiązaniem powszechnie przyjętym, przede wszystkim z uwagi na jej negatywne konotacje oraz wyraźną niechęć środowisk konfesyjnych¹³. Dlatego tylko sporadycznie można spotkać konstytucyjne sformułowania recypujące wprost wzorce francuskie, a co za tym idzie *expressis verbis* ustanawiające państwo laickie. Przykładem może tu być art. 14 ust. 1 konstytucji Federacji Rosyjskiej, który wyraźnie postanawia o tym, iż Federacja jest państwem świeckim, a dodatkowo, co jednak z racji pojemności formuły laickości należy uznać za konstytucyjne *superfluum*, zawiera postanowienie, w myśl którego „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”.

Poza Rosją do francuskiej koncepcji świeckości i to – wydaje się – jaszczce silniej nawiązują niektóre państwa postradzieckiej Azji Centralnej, które zasadę świeckości ustanawiają w pierwszym artykule konstytucji, będącym zbiorczym określeniem najważniejszych cech charakteryzujących ustroj konstytucyjny, w czym właśnie przejawia się jeszcze mocniejsze nawiązanie do rozwiązań francuskich. Należy však pamiętać, że konstytucyjnie zdefiniowana francuska *laïcité* została ustanowiona nie w tzw. przepisie wyznaniowym, a więc w przepisie, którego *ratio essendi* stanowi określenie sytuacji prawnej jednostki i konstytuowanej przez niego wspólnoty z uwagi na sytuację wyznaniową, ale w przepisie szczególnym, będącym formą najbardziej ogólnej deskrypcji rudymentów ustrojowych danej państwowości. We Francji, podobnie zresztą jak i w państwach Azji Centralnej, pociąga to za sobą ponadto brak właściwego przepisu wyznaniowego, co można odebrać jako swoiste legislacyjne potwierdzenie *désintéressement* państwa w zakresie konfesyjnym czy nawet szerzej światopoglądowym. Podobnie jest np. w Kazachstanie, gdzie świeckość, obok demokratyzmu i państwa prawnego zastała uznana za pryncypium porządku konstytucyjnego (art. 1). Analogiczne zasady, tj. demokratyzmu, państwa prawnego i – *last but not least* – świec-

¹³ Por. J. Krukowski, *Państwo a kościół i związki wyznaniowe w projekcie konstytucji RP*, w: *Ocena projektu konstytucji RP*, red. J. Krukowski, Lublin 1996, s. 157.

kości, konstytuują również zręby porządku ustrojowego Turkmenistanu (art. 1). Zbliżony w treści jest również art. 1 konstytucji Tadżykistanu, który *expressis verbis* postanawia, że „Republika Tadżykistan jest państwem suwerennym, demokratycznym, prawnym, świeckim i unitarnym”¹⁴. Widać z tego, że konstytucje współczesnych państw Azji Centralnej w bardzo dużym stopniu odwołują się do zasady laickości, czyniąc z niej podstawę nie tylko ładu konfesyjnego, ale i całego ładu politycznego *tout court*. Dzięki temu laickość w tych państwach (tak samo jak we Francji) uzyskała status podstawowej zasady naczelnej, co karze zmienić optykę postrzegania samej laickości z zasady determinującej wąsko tylko pojmowane stosunki wyznaniowe, na zasadę, wespół z innymi „klasycznymi” zasadami prawa konstytucyjnego, przesądzającą o politycznej, ideowej i aksjologicznej orientacji porządku ustrojowego „w ogóle”.

W efekcie w ustroju politycznym Francji i państw poradzieckiej Azji Centralnej, może w mniejszym stopniu w Rosji, laickość jest zasadą szczególną przede wszystkim dlatego, że nieredukowaną jedynie do rozdziału państwa i kościoła, ale obejmującą o wiele szersze *spectrum* spraw, takich chociażby jak: wolność sumienia i wyznania, pluralizm konfesyjny, ideowy i światopoglądowy, neutralność państwa, zakaz dyskryminacji z powodu przekonań religijnych, równouprawnienie związków wyznaniowych *etc*¹⁵. W tym właśnie, *notabene*, przejawia się wysoce specyficzna postać idei (koncepcji) państwa świeckiego (laickiego), którego konstytucyjna proklamacja ma zawsze z założenia dużo szersze znaczenie, aniżeli tylko rozdział państwa i kościoła, i wyraża, mówiąc najogólniej, postawę naturalności światopoglądowej państwa¹⁶. To jednak także, *toutes proportions gardées*, jest powodem swoistej endemiczności zasady laickości i tego, że pomimo swojej intelektualnej i jurydycznej atrakcyjności, a także – co ważne – kompatybilności z innymi elementarnymi substratami

¹⁴ T. Bodio, T. Mołdawa, *Konstytucje państw Azji Centralnej*, Warszawa 2007, s. 319.

¹⁵ Szerzej na temat możliwych sposobów interpretacji laickości zob. G. Haarscher, *Laickość*, s. 5.

¹⁶ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo: ujęcie komparatystyczne*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 5, s. 3 i n.

demokratycznego porządku konstytucyjnego zasada państwa laickiego znajduje się, jak dotąd, na antypodach stosowanych w praktyce rozwiązań ustrojowych. Być może powodem takiego stanu rzeczy jest na swój sposób staromodne i dość archaiczne już dziś przyzwyczajenie do „typowych” czy też „klasycznych” schematów w prawie konstytucyjnym, w którym idea konfesyjności miała zawsze swoje istotne miejsce. Od początku konstytucjonalizmu państwo zawsze wszak było, przynajmniej w jakimś stopniu, konfesyjne, a redukcja elementów konfesyjnych następowała z reguły powoli, sukcesywnie, a często też i niekonsekwentnie¹⁷. Tymczasem koncepcja państwa świeckiego obala całkowicie dogmat konfesyjnego zdeklarowania państwa, nakazuje państwu niekompetencję i indyferencję religijną, wyznaniową i światopoglądową, co *summa summarum* rodzi konieczność poszukiwania innych punktów oparcia dla całej aksjologii i swoiście rozumianej filozofii państwowej. Z drugiej strony zasada laickości stwarza, od razu powiedzmy, raczej pozorne tylko niebezpieczeństwo agnostycyzmu aksjologicznego. Często wszak krytycy laickości wskazują, że państwo nie może całkowicie porzucić wątków czy elementów konfesyjnych, gdyż to oznaczałoby eliminację całego szeregu relewantnych wartości, wobec których państwo nie może pozostać obojętne i które państwo winno respektować, szanować, a niekiedy wręcz chronić i promować¹⁸. W tego typu sposobie myślenia znowu jednak pobrzmiewa stara nuta powiązania wątków etatystycznych z eklezjalnymi i przekonanie o swoistym komplementarnym charakterze religii wobec państwa (albo nawet i *vice versa*). Ten schemat myślenia uzasadniał wszak różne postaci powiązania państwa z kościołem w przekonaniu, że oba podmioty (byty) znajdują się względem siebie zawsze w jakiejś relacji, związku czy stosunku. Tymczasem koncepcja państwa laickiego stoi wobec tych wszystkich pomysłów w jawnej opozycji. Zakłada, że cała sfera religii, wierzeń i światopoglądów jest chroniona zasadą indywidualnej wolności reli-

¹⁷ Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, s. 9 i n. Szerzej na ten temat zob. H. Świątkowski, *Stosunek państwa do kościoła w różnych krajach*, Warszawa 1952.

¹⁸ Por. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 62, 63.

gijnej, wobec której państwo ma jedynie pełnić rolę „stróża nocnego”, ma nie przeszkadzać jednostce w dokonywaniu przez nią swobodnych wyborów konfesyjnych i w samorealizacji konfesyjnej.

Postulat państwa laickiego nie jest jednak, wbrew niektórym przynajmniej opiniom, równoznaczny z relatywizmem moralnym, etycznym czy wyznaniowym. Nie oznacza także wyeliminowania wszelkich wartości i wyrzucenia ich poza nawias życia państwowego. Co najwyżej jedne wartości zastępuje innymi, uniwersalnymi, niesprzecznymi i w miarę niekontrowersyjnymi¹⁹, najbardziej chyba adekwatnymi do warunków współczesnych, spluralizowanych i zlaicyzowanych społeczeństw, by wskazać np. demokrację, poszanowanie praw człowieka, pluralizm polityczny i ideowy, godność osoby ludzkiej.

W konsekwencji francuska, rosyjska i poradziecka – przewidziana w niektórych państwach Azji Centralnej – laickość wyczerpują listę przypadków, kiedy ustrojodawca zdecydował się kategorycznie ustanowić system rozdziału, zakładając jednak szerszą od niego wersję świeckości, która poza samym tylko oddzieleniem *sacrum* i *profanum* przewiduje szereg elementów wobec siebie komplementarnych, *en bloc* tworzących model demokratycznego państwa laickiego²⁰. Zawsze jednak jako podstawa i w sumie warunek *sine qua non* autentycznej świeckości państwa musi występować rozdzielenie sfery działania państwa i związków wyznaniowych. Dopiero bowiem aplikacja rozdziału może interferować na inne elementy państwa neutralnego, którego *telos* zawiera się w uwolnieniu instytucji państwowych od wszelkiego typu konotacji religijnych po to, by przede wszystkim zagwarantować jednostce pełną, nieskrępowaną swobodę myśli, sumienia, religii lub przekonań.

Świeckość czy też inaczej laickość państwa jako konstytucyjna norma zawierająca w sobie *implicite* rozdział państwa i kościoła jest – jak to zostało wskazane wyżej – na swój sposób endemiczna przede

¹⁹ Por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (uwagi na ile art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 47, 48.

²⁰ Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123 i n.

wszystkim dlatego, że nadaje jej się, od razu powiedzmy mocno na wyrost, wyraźnie pejoratywną konotację znaczeniową. Potwierdza to zresztą utożsamianie świeckości z wrogim (nieprzyjaznym) sposobem instytucjonalizacji systemu oddzielenia państwa i kościoła²¹. Tymczasem świeckość jako sposób odniesienia się państwa do znaczenie obszerniejszej problematyki wyznaniowej jest, co najwyżej, radykalnym sposobem ułożenia relacji państwa ze związkami wyznaniowymi²², a w rzeczywistości konsekwentnym i kompleksowym zarazem modelem rozdziału państwa i kościoła. Koncepcja świeckości wskazuje bowiem bardzo dobrze, że rozdział nie pełni funkcji samoistnej, ale że jest zaledwie jedną z wielu komponent, które kreślą relacje konfesyjne, i że udana realizacja postulatów laickości oznacza tak naprawdę realizację wielu innych pomniejszych zasad właściwych dla demokratycznego państwa prawnego i jego cech strukturalnych, takich chociażby jak zasada pluralizmu światopoglądowego i swoistego *désintéressement* państwa wobec przekonań, postaw i opinii umieszczonych w różnym miejscu *continuum* religii, filozofii, doktryn politycznych *etc*.²³

O tym, że traktowanie modelu państwa świeckiego (laickiego) jako swoistego *enfant terrible* w mozaice możliwości odniesienia się państwa do złożonego zagadnienia religii i związków wyznaniowych jest dalece nieuprawnione i niesprawiedliwe, świadczy też to, że w wielu konstytucjach zasada laickości tkwi tak naprawdę *tacite*, będąc – w warstwie słownej – substytuowaną przez enumeratynie wskazane inne pomniejsze zasady relacji państwowo-kościelnych, które jednak wzięte razem każą wyinferować z postanowień ustawy zasadniczej właśnie świecki sposób aksjologicznej, w tym przede wszystkim konfesyjnej samoidentyfikacji ustawodawcy konstytucyjnego²⁴. Kwestia laickości jest bowiem kwestią prawa²⁵, stąd warunkiem ko-

²¹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 48.

²² Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 99 i n.

²³ Szerzej na ten temat zob. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 10, s. 82 i n.

²⁴ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 37 i n.

²⁵ Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, s. 110.

niecznym uznania państwa za laickie jest takie określenie światopoglądowego charakteru państwa, które bądź to wprost, bądź w drodze odpowiednich zabiegów wykładniczych²⁶ pozwoli uznać, że spełnia kryteria państwa laickiego, pośród jakich znajduje się oczywiście reguła oddzielania państwa i kościoła, ale zarazem reguła ta ma jedynie charakter wyjściowy, nieprzesądzający jeszcze o autentycznie świeckiej postaci państwa.

Stąd też, choć niektóre państwa nie określają siebie *expressis verbis* mianem laickich, to jednak spełniają kryteria państwa świeckiego i są w gruncie rzeczy państwami świeckimi, nawet jeśli dystansują się od jednoznacznego uznania zasady laickości jako podstawy swojego ustroju politycznego. Najbardziej specyficznym przypadkiem wydaje się tu Holandia, która w swojej konstytucji nie poświęca w ogóle miejsca zasadom relacji instytucjonalnych, a jedyną formą konstytucyjnego odniesienia się do problematyki wyznaniowej czyni zagwarantowanie wszystkim „indywidualnie, jak też wspólnie z innymi, [...] swobodnego wyznawania swoich przekonań religijnych czy światopoglądowych”²⁷. Wobec powyższego stosunki instytucjonalne państwa i kościoła ekstrapolowane są z przepisu indywidualnego, zabezpieczającego jednostkową wolność sumienia i wyznania. W konsekwencji wolność kolektywna, a zatem adresowana do organizacji religijnych, również zapewnia swobodne prawo funkcjonowania i wykonywania swoich zadań podług doktryny preferowanej przez dany związek wyznaniowy, co oznacza pełną wolność religijną realizowaną zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi, w tym także w ramach związku wyznaniowego. Dzięki temu ustrojodawca holenderski potwierdził, po pierwsze, że sytuacja prawna kościołów jest jedynie funkcją jednostkowej wolności sumienia i wyznania, po drugie zaś, że nie czuje się kompetentny w regulowaniu statusu prawnego kościołów i innych związków konfesyjnych, wyrażając w ten sposób najlepiej regułę neutralności, która uzupełniona wolnością sumienia i wyznania, i przeniesionymi z niej równouprawnieniem

²⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Szymanek, *Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” t. IX, 2006, s. 101 i n.

²⁷ *Konstytucja Holandii*, tłum. i wstęp A. Głowacki, Warszawa 2003, s. 34.

organizacji religijnych oraz ich rozdziałem od państwa, statuują w efekcie liberalne państwo świeckie. W konsekwencji rudymetami stosunków konfesyjnych w wydaniu holenderskim jest wolność religii i wierzeń, oraz – wywiedziona z niej – zasada rozdziału państwa i kościoła, a także wynikająca z całokształtu regulacji konfesyjnych, zasada neutralności światopoglądowej państwa²⁸. W ten sposób konstytucja Holandii nawiązuje również do koncepcji państwa świeckiego, choć jej rysem mocno specyficznym jest minimalizm regulacji konfesyjnej, która obejmuje jedynie poręczenie wolności sumienia i wyznania. Jak można sądzić, jest to jednak zabieg świadomy, mający w możliwie dobitny sposób potwierdzić indyferencję konfesyjną państwa, a tym samym jego świeckość²⁹.

W efekcie można powiedzieć że świeckość, jako zasada najpełniej pokazująca niezaangażowanie konfesyjne państwa, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, może być ustanowiona albo *explicite* (Francja, Rosja, Kazachstan, Turkmenistan), albo wynikać *implicite* (Holandia) z całokształtu postanowień konstytucji, a zwłaszcza z jej aksjologii czy tzw. ducha. Zawsze jednak musi mieć odpowiednią podstawę prawną, którą jest albo wprost zapisana zasada świeckości, albo – tak jak w Holandii – jej jakiś istotny substrat, jaki pozwala uznać świeckość za główny punkt światopoglądowej identyfikacji państwa³⁰. W każdym przypadku elementami państwa świeckiego pozostają: wolność sumienia i wyznania, równouprawnienie związków wyznaniowych, niekompetencja państwa w sprawach konfesyjnych, swoboda działalności kultowo-religijnej, niezależność porządku państwowego i kościelnego i w końcu – *last but not least* – rozdział państwa i kościoła³¹.

Dla państwa świeckiego, rozumianego jako coś znaczenie więcej niż tylko prosty rozdział państwa i kościoła, najbardziej representa-

²⁸ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 108.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 182 i n.

³⁰ W tym właśnie sensie świeckość państwa musi być prawnie reglamentowana. Por. M. Pietrzak, *Państwo laickie*, s. 110.

³¹ Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo*, s. 133 i n.

tywnymi przykładami są, z jednej strony, Francja ze swoją *laïcité* wyraźnie eksponowaną w art. 1 konstytucji, z drugiej natomiast, Holandia, która w warstwie słownej nie posługuje się pojęciem świeckości, a co więcej w ogóle nie podejmuje kwestii instytucjonalnych relacji państwowo-kościelnych. W tym drugim przypadku ignorancja przez ustawodawcę konstytucyjnego tematu relacji państwa ze związkami wyznaniowymi jest jednak sposobem potwierdzenia właśnie laickiego charakteru państwa, które nie interesuje się, zgodnie z poręczoną konstytucyjnie wolnością sumienia i wyznania, konfesyjnością zarówno jednostki, jak i kolektywu zorganizowanego w związek wyznaniowy, co przecież jest warunkiem koniecznym każdej postaci laickości³². Swoją drogą przykład Holandii wskazuje, że w określeniu rzeczywistego mechanizmu stosunków wyznaniowych znaczenie ma przede wszystkim praktyka, a nie jedynie wysłowiona *à la lettre* reguła tych stosunków. Laickość, choć musi mieć swoje, przynajmniej minimalne, podstawy jurydyczne, jest wszak przede wszystkim praktycznym, a zatem realnym wzorem aplikacji wzajemnych stosunków państwa z kościołem, jak i szerszej światopoglądowej deklaracji państwa.

2. ZAKAZ ISTNIENIA KOŚCIOŁA PAŃSTWOWEGO (RELIGII OFICJALNEJ)

Na gruncie europejskim, jak to zostało już powiedziane, rozwiązanie francuskie, *explicite* definiujące państwo jako laickie, i częściowo nawiązujące do niego rozwiązanie rosyjskie pozostają jednak w mniejszości. Niemniej przykład francuski jest szczególnie ważny, gdyż proponuje obok negatywnego sposobu określenia rozdziału *made in America* wzorzec pozytywny, a zatem wzorzec określający, jak jest lub też jak być powinno, nie zaś jak nie jest, albo jak nie powinno być. W konsekwencji Francja zaproponowała drugą, obok amerykańskiej, postać prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła, choć od razu dodajmy, instytucjonalizacji o wiele szerszej i głębszej, gdyż zawierającej w sobie znacznie obszerniejsze treści

³² Por. S.C. van Bijsterveld, *Państwo i kościół w Holandii*, s. 184.

znaczeniowe aniżeli sam tylko rozdział. Niemniej od tego czasu w prawie konstytucyjnym do zdefiniowania relacji państwa do kościoła, zawierającej się w szerokim modelu oddzielenia obu instytucji³³, służą dwie zasadnicze formy, tj. forma negatywna, nawiązująca do konstrukcji pierwszej poprawki, oraz forma pozytywna, mająca swój pierwowzór we francuskiej *laïcité*. Obie przy tym formuły wzorcowe, tj. zarówno amerykańska, jak i francuska, nie są rēcypowane i powtarzane wiernie. Obie bowiem, choć stały się paradygmatem konstytucyjnego umocowania systemu rozdziału, są wysoce specyficzne. Amerykańska dlatego, że nakłada negatywny obowiązek na ustawodawcę zwykłego, zakazując mu, zgodnie z klauzulą *no establishment of religion*, ustanawiania religii państwowej, z czego dopiero wyprowadzić można klasyczny zakaz negatywny, jakim jest zakaz istnienia kościoła państwowego³⁴ lub religii państwowej albo oficjalnej, co dzisiaj jest typowym negatywnym sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału. Francuska zaś dlatego, że nie posługuje się wprost pojęciem oddzielenia państwa i kościoła, a system rozdziału zakłada *implicite* w szerszej i pojemniejszej formule laickości. Tymczasem podstawowa dziś forma pozytywnego zadeklarowania rozdziału państwa i kościoła sprowadza się właśnie do stwierdzonego *expressis verbis* rozdziału (separacji)³⁵.

W konsekwencji we współczesnym konstytucjonalizmie funkcjonują dwa sposoby zadekretowania rozdziału państwa i kościoła. Pierwszy, negatywny zakazujący istnienia kościoła państwowego, kościoła oficjalnego, panującego albo – w łagodniejszej, bo socjologicznej postaci – religii państwowej, oficjalnej bądź w inny jeszcze sposób uprzywilejowanej czy wyeksponowanej. To przy tym, czy nie ma kościoła państwowego czy może religii panującej (państwowej),

³³ Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 27 i n.

³⁴ Warto jednak wskazać, że bardzo zbliżona do amerykańskiej jest australijska formuła konstytucyjna, wedle której „związek nie będzie wydawał żadnych ustaw o ustanowieniu jakiegokolwiek oficjalnej religii lub obowiązkowym przestrzeganiu jakichkolwiek obrzędów religijnych” – por. art. 116 Konstytucji Związku Australijskiego, a także sformułowanie konstytucji Meksyku z 1992 roku.

³⁵ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 35.

choć co do zasady nie zmienia charakteru wprowadzonego rozdziału, wskazuje na inne akcenty relewantne dla ustojodawcy. Jeśli bowiem, co *notabene* jest zjawiskiem najczęstszym, konstytucja deklaruje zakaz istnienia kościoła państwowego, to potwierdza w ten sposób brak instytucjonalnych więzi państwa, rozumianego jako zespół organów wykonujących władzę państwową, z kościołem, czyli potwierdza to, co jest *clou* każdej regulacji, czyli że żaden związek konfesyjny nie jest eksponowany albo inaczej uprzywilejowany w porównaniu z innymi kościołami i związkami wyznaniowymi. Państwo i kościół są tutaj traktowane jako dwie struktury organizacyjne, czyli *tout court* instytucje, między którymi nie dochodzi do żadnych powiązań, związków i relacji zależności czy współzależności. W sytuacji zaś, kiedy atrybutu państwowości lub oficjalności pozbawiona jest religia, to ustrojodawca wskazuje, że żaden system koncepcji, pomysłów i dogmatów religijnych i światopoglądowych nie ma priorytetu, nie jest traktowany w sposób szczególny, faworyzowany, że państwo – mówiąc inaczej – całkowicie dystansuje się od konotacji konfesyjnej, co oczywiście zawiera w sobie również rozdział *strictie* instytucjonalny.

Oczywiście, na marginesie uwag dotyczących statusu państwowego religii, a ściślej rzecz ujmując, braku uznania religii za państwową, należy z całą mocą podkreślić, że nie oznacza to w żadnym razie jakiejś deprecjacji czy dewaluacji religii, czy np. jej miejsca w społeczeństwie. Państwo, stosownie zresztą do założeń państwa neutralnego³⁶, nie ocenia religii, nie uznaje dogmatów religijnych, prawd wiary *etc.*, ale także, co ważne, nie lekceważy zjawiska religijności jako takiego, nie ignoruje faktu, że jego obywatele – w większej czy mniejszej części – są wierzący. Państwo, zakładające *separationis ecclesiae et status*, w formule nieuznającej oficjalnego, panującego czy państwowego charakteru żadnej religii, nadal więc zakłada rozłączność aparatu państwowego, z jednej, i konfesyjnego z drugiej strony, nie wnikając w ogóle w socjologiczny aspekt zjawiska religijności i tego, że obywatele państwa są też najczęściej członkami określonych wspólnot wyznaniowych. Fakt, że obywate-

³⁶ Por. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo*, s. 7 i n.

le państwa są osobami wierzącymi i ewentualnie niewierzącymi, nie ma wobec tego najmniejszego znaczenia z punktu widzenia państwa i jego polityki, jest więc – mówiąc wprost – zupełnie indyferentny³⁷. A to właśnie, niezależnie od sformułowań konstytucyjnych, jest naczelną ideą każdej postaci systemu rozdziału państwa i kościoła.

Konfesyjne postanowienia negatywne akcentują zakaz istnienia kościoła państwowego, panującego, oficjalnego, uprzywilejowanego, naczelnego lub w jeszcze inny sposób podkreślonego czy też zaznaczonego³⁸ na tle innych związków wyznaniowych, pozbawionych atrybutów oficjalności, a często również – zwłaszcza w ujęciu historycznym – znajdujących się poza regulacją prawną³⁹. Początkowo, jak to zostało wskazane wyżej, przepis taki miał negatywną postać głównie dlatego, że był traktowany opozycyjnie względem wcześniejszego, pandemicznego wzorca państwa wyznaniowego, którego prawne regulacje wiązały określony kościół czy religię z państwem. Stąd też historycznie ten tryb umocowania koncepcji rozdziału wykształcił się jako pierwszy⁴⁰. Dziś jest on sposobem konstytucjonalizacji systemu rozdziału m.in. w Niemczech, Hiszpanii, Albanii, Estonii, Meksyku, Nikaragui, Urugwaju czy na Litwie, przy czym – w ujęciu czysto statystycznym – jest to już sposób znajdujący się w wyraźnej mniejszości. Wydaje się, że powodem tego jest dość moc-

³⁷ Nie oznacza to zatem jakiegos sztucznego podziału, swoistego wewnętrznego podziału wobec czy też dla jednostki, która postawiona miałaby być przed alternatywą wierności wobec kościoła czy może wierności wobec państwa. System rozdziału nie zakłada zatem jakiegś konfuzji, oznacza tylko, że na forum państwowym fakt religijności bądź niereligijności jednostki jest obojętny, gdyż państwo sferę znajdującą się w zasięgu religii całkowicie pozostawia związkom wyznaniowym, nie czując się kompetentne do jej oceniania, definiowania, a tym bardziej regulowania.

³⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92.

³⁹ Przykładem mogą być tzw. związki prawnie nieuznane, jakie były znane znakomitej większości państw wyznaniowych. Ich konstrukcja oznaczała, że państwo posiadało kompetencję uznawania bądź nieuznawania związków wyznaniowych. Co pociągało za sobą tę konsekwencję, że tylko związki prawnie uznane były prawnie regulowane, natomiast związki prawnie nieuznane znajdowały się w ogóle poza prawem.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się rozdziału kościoła i państwa*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1976, nr 1, s. 106 i nast.

ne już ugruntowanie się systemu rozdziału i nikłe szanse recydywy systemu powiązania w jakiejkolwiek jego postaci czy formie, przynajmniej *de iure*. Nie zachodzi też, jak się wydaje, konieczność poszukiwania kompromisu między zwolennikami opcji konfesyjnej i laickiej, którego elementem była właśnie negatywna postać instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła. Często bowiem elementem takiego kompromisu było właśnie dystansowanie się od wskazania *expressis verbis* rozdziału i poszukiwanie w jego miejsce formuły alternatywnej, mniej ostro i mniej jednoznacznie ustanawiającej rozdział⁴¹. W swoim założeniu miało to tonizować wrogi (przynajmniej w przekonaniu zwolenników opcji konfesyjnej) charakter wprowadzonego rozdziału, a przede wszystkim miało nie ustanawiać tak otwarcie modelu oddzielenia państwa i kościoła, ale raczej system *sui generis*, model pośredni, a w każdym razie model przyjaznej *separationis ecclesiae et status*. Dziś, jak się wydaje, historyczne powody wprowadzania systemu rozdziału za pomocą negatywnych formuł prawnych straciły już na znaczeniu, a i sama idea rozdziału jest powszechnie aprobowana, będąc w dodatku swego rodzaju toposem państwa demokratycznego, a w każdym razie jego istotną częścią składową. Dlatego też coraz częściej ustawodawca stara się *explicitie* wyartykułować system rozdziału, postanawiając wprost, że kościół i państwo tworzą struktury oddzielone od siebie.

Postanowienia mieszczące się we wzorcu negatywnym są w zasadzie wszystkie podobne. Tak np. ustawa zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec, utrzymująca w części wyznaniowej moc obowiązującą postanowień konstytucji Weimarskiej, proklamuje wyraźnie, że „nie ma żadnego kościoła państwowego”⁴² (art. 137 ust. 1 konstytucji z 11 sierpnia 1919 roku utrzymany w mocy przez art. 140 ustawy zasadniczej z 1949 roku). Niemiecka formuła *Es besteht keine Staatskirche* jest co prawda niekiedy również i nieco inaczej tłumaczona, np. jako stwierdzenie, że „kościół państwowy nie istnieje”⁴³, to jed-

⁴¹ Por. M. Pietrzak, *Rozdział kościoła i państwa: modele i spór o ujęcie normatywne w nowej konstytucji*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 104 i nast.

⁴² *Konstytucja Niemiec*, oprac. S. Bożyk, Warszawa 1993, s. 140.

nak wydaje się, że bliższa oryginałowi, a co za tym idzie także i intencji prawodawcy, jest formuła potwierdzająca brak „żadnego kościoła państwowego” (*keine Staatskirche*). Nieobecność kościoła państwowego, czy w inny sposób uznanego za oficjalny, oznacza bezpośrednie wprowadzenie do niemieckiego porządku prawnego koncepcji rozdziału. Nie oznacza jednak importu wszystkich składników tworzących *en bloc* państwo świeckie, co najlepiej zdaje się potwierdzać tezę, że idea laickości, najpełniej wyrażona w konstytucji Francji, jest czymś znacznie większym i głębszym zarazem niż tylko sam, „techniczny” czy może „organizacyjny” rozdział państwa i kościoła. Dlatego, jak się wskazuje, niemiecki układ relacji między państwem a kościołem określa nie tyle koncepcja rozdziału absolutnego, ile raczej „rozdziału ułomnego”⁴⁴, a cały model niemiecki usytuowany jest „pośrodku pomiędzy kościołem państwowym a ścisłym rozdziałem kościoła od państwa”⁴⁵. W konsekwencji niemiecki rozdział określa się mianem rozdziału łagodnego, skoordynowanego bądź przyjaznego, co sugerować ma, że wprowadzenie rozdziału nie pociągnęło za sobą radykalnej polityki laicyzacji i wyrzucania sfery konfesyjnej poza nawias życia państwowego czy publicznego⁴⁶. Niemiecki przykład separacji skoordynowanej (przyjaznej, życzliwej albo łagodnej) dowodzi, że ustanowienie prostego rozdziału nie jest wcale równoznaczne z przeniesieniem idei *laicité* ze wszystkimi jej prawnymi, politycznymi czy np. społecznymi skutkami. Choć więc obok rozdziału wyznacznikami niemieckiego modelu stosunków wyznaniowych są zasady neutralności, tolerancji i równości⁴⁷, to jednak trudno jest mówić na gruncie ustawodawstwa niemieckiego o wier-

⁴³ Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec, red. L. Janicki, Poznań 1997, s. 291.

⁴⁴ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 154.

⁴⁵ G. Robbers, *Państwo i kościół w Niemczech*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 279.

⁴⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 53 i n.

⁴⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 154, 155. Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Konstytucyjne podstawy stosunków między państwem a kościołami w Republice Federalnej Niemiec*, w: *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. Rocznice urodzin księdza profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001, s. 107 i n.

nym imporcie zasady państwa świeckiego, o ile oczywiście samej tej zasady nie sprowadzi się tylko do tego, że „szanuje się wolność sumienia i wyznania w tym sensie, że państwo nie należy już do jakiejś jednej części społeczeństwa, ale do wszystkich [...] tak, że jednostka nie może być dyskryminowana z uwagi na ukierunkowanie swojego życia”⁴⁸. Rozdział *à la Allemane* potwierdza więc, że rozdział państwa i kościoła jest zaledwie jednym z elementów prawnej regulacji problematyki konfesyjnej i bynajmniej nie wyczerpuje hipotez ułożenia relacji państwowo-kościelnych.

Obok Niemiec także i w Hiszpanii ustawodawca konstytucyjny posłużył się formułą negatywnej jurydykacji systemu rozdziału. Odpowiedni artykuł konstytucji stanowi, iż „żadne wyznanie nie ma charakteru państwowego”⁴⁹ (art. 16 ust. 3 zd. 1). Ustrojodawca hiszpański nawiązał więc do koncepcji bardziej socjologicznej, wiążącej nieobecność statusu uprzywilejowanego, tj. państwowego, publicznego czy oficjalnego nie z kościołem, czyli zewnętrzną, organizacyjną postacią wyznania (religii), lecz właśnie z religią (wyznaniem), co jednak w niczym nie zmienia faktu, że rozdział państwa i kościoła został w Hiszpanii zadekretowany bardzo wyraźnie i jednoznacznie⁵⁰. Aplikacja, na gruncie obowiązującej konstytucji Hiszpanii, zasady oddzielenia sfery państwowej i eklezyjnej, choć czasami jest traktowana jako aprobata świeckiego modelu państwa⁵¹, znowu jednak nie

⁴⁸ G. Haarscher, *Laickość*, s. 5.

⁴⁹ *Konstytucja Hiszpanii*, tłum. i wstęp T. Mołdawa, Warszawa 1993, s. 37. W oryginale jednak (*ninguna confesion tendra caracter estatal*) użyty jest czas przyszły; przepis ten brzmi zatem „żadne wyznanie nie będzie miało charakteru państwowego”, co ma ważne historyczne znaczenie. Świadczy bowiem o tym, że do tej pory, tj. do momentu ustanowienia wskazanego przepisu, istniało wyznanie, które miało charakter państwowy, i że intencją ustrojodawcy było odcięcie się od przeszłych rozwiązań. Potwierdza to, że formuła negatywna była najczęściej stosowana w sytuacji, kiedy wcześniejszy model państwa wyznaniowego próbowano zastąpić modelem państwa zakładającego odrębność instytucji państwowych i kościelnych. Wskazanie jakościowej różnicy między oboma modelami miało więc również istotne znaczenie dla przyjmowania negatywnych form ustanowienia systemu rozdziału.

⁵⁰ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół: Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, s. 29, 30.

⁵¹ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 182.

może być równoznaczna ze świeckością państwa *tout court*. Świadczą o tym te wszystkie postanowienia konstytucji, które nadają klauzuli rozdziału życzliwy charakter, jak np. zasada uwzględniania przez władze publiczne przekonań religijnych społeczeństwa czy też zasada „współpracy z Kościołem katolickim i pozostałymi wyznaniem”. Jak się przy tym zaznacza, współpraca w systemie hiszpańskim – choć proklamowana *expressis verbis* w konstytucji – nie jest samoistną zasadą ustroju, lecz konsekwencją innych, pierwotnych względem niej zasad, którymi są podstawowe prawa jednostki do wolności i równości religijnej⁵². W rezultacie stanowi ona wyraz realizacji ustrojowego postulatu obowiązku władz publicznych kształtowania niezbędnych warunków do zapewnienia wolności i równości jednostek i grup, jak również usuwania przeszkód, które uniemożliwiałyby lub utrudniały pełną realizację tych wolności. Mając zatem „na względzie dobro tych samych ludzi, stosunki między stronami powinny być oparte nie na ignorowaniu siebie, lecz na współpracy”⁵³.

Widać z tego, że choć jedną z zasad kształtujących „ustrój konfesyjny” jest zasada rozdziału państwa i kościoła, to jednak konstytucja Hiszpanii, podobnie jak niemiecka ustawa zasadnicza, nie recypuje w sposób ścisły ani tym bardziej restrykcyjny zasady laickości. Jak się wydaje, przynajmniej częściowo, można to tłumaczyć właśnie negatywną postacią przepisu wprowadzającego system rozdziału i tym, że negatywny sposób instytucjonalizacji oddzielenia państwa i kościoła był podyktowany kompromisowością całej formuły konstytucyjnej, definiującej stosunki wyznaniowe, a zwłaszcza oporem przeciw ustanowieniu systemu rozdziału *eo nomine* za pomocą klauzuli pozytywnej. W ten sposób złagodzone oddzielenie państwa i kościoła, co musiało się przełożyć na swoistą „niedokończoną” czy może „niedoskonałą” formę przejęcia koncepcji państwa laickiego, spośród której w sposób wierny przejęto m.in. rozdział instytucji państwowych i konfesyjnych.

Dlatego też, model relacji państwa do kościoła w warunkach hiszpańskich nie poddaje się prostej schematyzacji. Nie jest to bowiem

⁵² Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 35, 36.

⁵³ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 182

model typowego, właściwego czy może wiernego rozdziału⁵⁴, jeśli oczywiście założymy, że rozdział tożsamy jest ze świeckością państwa. Rozdział ten, choć jest wyartykułowany wprost i stanowi jedną z podstaw porządku ustrojowego współczesnej Hiszpanii, uzupełniają bowiem inne postanowienia ustawy zasadniczej, które osłabiają reżim rozdziału, nadając mu wyraźnie złagodzoną postać. Poza tym trzeba pamiętać, że choć na poziomie konstytucyjnym rozdział nie jest i nie może być traktowany jako ekwiwalent laickości, m.in. za sprawą zasad na swój sposób konkurencyjnych, redukujących sztywny charakter rozdziału, to w praktyce legislacyjnej, a zwłaszcza w orzecznictwie sądowym uznaje się *par excellence* świecki charakter państwa hiszpańskiego, choć uznanie to wydaje się uznaniem na wyrost⁵⁵. Chcąc bowiem specyfikę hiszpańskiego rozdziału włożyć w jakieś ramy kwalifikacji czy typizacji, można powiedzieć, że rozdział ten nabiera cech rozdziału typowo „instytucjonalnego”, na swój sposób technicznego, a zatem odnoszącego się jedynie do strony formalnoprawnej i funkcji organów państwa, bez przesądzania treści działania państwa⁵⁶. Treść ta, również za sprawą wskazanych wprost zasad konstytucyjnych, nakazujących np. uwzględnianie czynnika religijnego, często – przynajmniej potencjalnie – może wydawać się niekompatybilna z właściwym czy też klasycznym rozdziałem. Ryzyko to – jak to już zostało powiedziane – minimalizuje jednak konsekwentnie orzecznictwo, nakazujące interpretować klauzulę hiszpańskiego rozdziału w kategoriach państwa świeckiego. Warto przy tym zazna-

⁵⁴ Por. I.C. Ibán, *Państwo i kościół w Hiszpanii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 170.

⁵⁵ Jego zasadniczymi składnikami mają być: wolność religijna, neutralność światopoglądowa państwa, równość wszystkich wyznań wobec prawa i współdziałanie państwa i kościoła. Por. P. Ryguła, *Podstawowe pryncypia hiszpańskiego prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 115 i n. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Autor nie wymienił zasadniczej zasady państwa świeckiego, tj. właśnie rozdziału państwa i kościoła, która to zasada jest przecież *explicite* wysłowiona w art. 16 ust. 3 konstytucji. Zob. też W. Brzozowski, *Konstytucyjne ramy stosunków państwo-kościół w Hiszpanii na przestrzeni XX w.*, w: *Francuska ustawa z 29 grudnia 1905 roku o rozdziale Kościołów i państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 149 i n.

⁵⁶ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 70.

czyć, że taka prolaicka wykładnia postanowień konstytucji ściśle wiąże się z indywidualistyczną koncepcją praw i wolności jednostki i tym, że swoistą normą norm w obrębie materii wyznaniowej jest wolność religijna zarówno jednostki, jak i grupy, którą państwo zobligowane jest w możliwe najlepszy (najpełniejszy) sposób zabezpieczać i realizować⁵⁷. To swoją drogą pokazuje raz jeszcze ewidentne *iunctim* zasady rozdziału państwa i kościoła z prawami jednostki, w tym zwłaszcza z wolnością sumienia i wyznania, wobec której rozdział jest najlepszą gwarancją pośrednią.

Negatywną wersję instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła przewidują również m.in. konstytucje Albanii, Estonii, Litwy, Rosji, Urugwaju, Nikaragui, Meksyku czy – przynajmniej w pewnym sensie – Brazylii. W Albanii np. konstytucja w art. 10 ust. 1 postanawia wprost, że „w Republice Albanii nie ma religii państwowej”⁵⁸; z kolei w Estonii konstytucja wprost stanowi, że „kościół państwowy nie istnieje”⁵⁹ (§ 40 ust. 2 zd. 2). Na Litwie zaś, zgodnie z dyspozycją art. 43 zd. 7, „nie istnieje religia państwowa”⁶⁰. Rosja natomiast, pośród państw deklarujących w formie negatywnej rozdział państwa i kościoła, jest o tyle specyficzna, iż obok przepisu negatywnego, zawiera podstawowy, można powiedzieć nawet, że zrębowy przepis, *eo nomine* określający państwo mianem świeckiego. Obok jednak niego, jak gdyby w celu wzmocnienia świeckiego charakteru państwa, ustawodawca konstytucyjny zawarł przepis, tym razem w wersji negatywnej, potwierdzający, iż „żadna religia nie może być uznana za państwową lub obowiązującą”⁶¹ (art. 14 ust. 1 zd. 2). W państwach iberoamerykańskich z kolei, z których *notabene* zdecydowana więk-

⁵⁷ Szerzej na ten temat zob. A. Czohara, *Mechanizmy ochrony wolności sumienia i wyznania w państwach Europy Zachodniej*, [w:] A. Czohara, B. Górowska, M. Nadolski, J. Osuchowski, *Dylematy wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych*, Warszawa 1996, s. 45.

⁵⁸ *Konstytucja Albanii (z 1998 roku)*, tłum. D. Horodyska, E. Lloha, wstęp W. Milanowski, Warszawa 2001, s. 31.

⁵⁹ *Konstytucja Estonii*, tłum. A. Pułło, wstęp L. Garlicki, P. Łossowski, Warszawa 1997, s. 39.

⁶⁰ *Konstytucja Republiki Litewskiej*, tłum. H. Wisner, wstęp A. Zakrzewski, Warszawa 1994, s. 35.

⁶¹ *Konstytucja Rosji*, tłum. A. Kubik, wstęp A. Bosiacki, Warszawa 2000, s. 43.

szość opowiada się za jakąś formą powiązania z kościołem, przepisy negatywnie stanowiące o systemie oddzielania zawierają przykładowo konstytucje Nikaragui (deklarując w przepisie art. 14, iż „państwo nie ma oficjalnej religii”), Urugwaju (tu w dość odmiennej wersji, zgodnie z którą „państwo nie popiera żadnej religii”), Meksyku („Kongres nie może przyjąć ustaw, które jakąś religię ustanawiają bądź jej zakazują”)⁶² czy też Brazylii. W tym ostatnim przypadku regulacja konstytucyjna jest na swój sposób osobliwa. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, że związkowi (unii) oraz poszczególnym jego (jej) częściom składowym zakazuje się „ustanawiania wyznań religijnych”⁶³ bądź – w innym tłumaczeniu – „ustanawiać kultury religijne lub kościoły”⁶⁴. Choć szata słowna wskazanego przepisu może, przynajmniej *prima facie*, wzbudzać pewne zdziwienie, to jednak sens regulacji wydaje się jasny i jest nim zakaz wprowadzania modelu powiązania, którego zewnętrznym wyrazem byłoby uznanie, tutaj rozumiane jako nadanie statusu oficjalności, religii lub kościoła. W rezultacie w każdym przypadku, jeśli tylko konstytucja zakazuje przyznawania publicznego, państwowego lub oficjalnego charakteru religii albo związku konfesyjnego, to deklaruje oddzielenie państwa od kościoła, którego sensem – w innym nieco ujęciu przepisu negatywnego – jest zakaz funkcjonowania kościoła uprzywilejowanego bądź – w wydaniu bardziej socjologicznym – religii (wyznania) w jakiś sposób eksponowanego.

3. WYRAŻNE USTANOWIENIE ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA I PAŃSTWA

Do pewnego czasu przepisy negatywnie jurydyzujące system rozdziału były przepisami zasadniczymi, jeśli wręcz nie wyłącznymi. Również francuska *laïcité* była na tyle osobliwa i niepowtarzalna, że nadawano jej odrębną postać niż przepisu *sensu stricto* pozytywne-

⁶² Por. W. Bar, *Kwestie wyznaniowe w konstytucjach Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie*, s. 179, 177, 189.

⁶³ *Konstytucja Brazylii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp K. Wojtyczek, Warszawa 2004, s. 64.

⁶⁴ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe*, s. 165.

go⁶⁵. Dlatego właściwy przepis pozytywny, a więc przepis wprost stwierdzający rozdział państwa i kościoła, najczęściej wyrażony sformułowaniem, w myśl którego państwo i kościół są rozdzielne albo oddzielone, pojawił się właściwie wraz z tzw. konstytucjonalizmem socjalistycznym⁶⁶, jaki – co oczywiste – dystansował się od wszelkich konotacji konfesyjnych. Stosownie więc do założeń ideologicznych tego systemu, opowiadał się on zdecydowanie za rozdziałem państwa i kościoła, przy czym uznawał, że najlepszą formą jego ujęcia w ustawie zasadniczej jest po prostu wyrażenie tego faktu *expressis verbis*⁶⁷. Dlatego w konstytucjach państw socjalistycznych wpisywano jednoznacznie dyspozycję stwierdzającą rozdział państwa i kościoła⁶⁸. W efekcie w porównawczym prawie wyznaniowym, za sprawą deklaracji konfesyjnych zawartych w konstytucjach państw socjalistycznych, pojawił się drugi – podstawowy dziś – sposób zadeklarowania systemu rozdziału. Kontekst historyczny pojawienia się tego, *sensu stricto* pozywanego ujęcia oddzielenia państwa od kościoła zdecydował o tym, iż z czasem zaczęto wyodrębniać dwa modele konstytucyjnej reglamentacji systemu rozdziału, tj. model właściwy dla „demokratycznych państw laickich” oraz – *a contrario* – model charakteryzujący „totalitarne państwa komunistyczne”⁶⁹. Podział ten, jak się wydaje, jest jednak bardziej ideologiczny niż jurydyczny, a tym bardziej legislacyjny. Z jednej bowiem strony wszystkie państwa zakładające rozdział, w innej formie niż to czyniły państwa socjalistyczne, traktuje jako państwa laickie, gdy tymczasem laickość – jak to zostało powiedziane – winno się traktować osobno, jako odrębny, wysoce specyficzny model państwowości, dla której rozdział *sacrum*

⁶⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Państwo a kościół w konstytucjonalizmie socjalistycznym*, Warszawa 1983.

⁶⁷ Por. M. Pietrzak, *Historia kształtowania się*, s. 102 i n.

⁶⁸ Por. J. Matwiejuk, *Regulacje wyznaniowe w Konstytucji PRL z 22 lipca 1952 r.*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 127 i nast.

⁶⁹ Por. J. Krukowski, *Relacje między państwem i kościołem w konstytucjach współczesnych państw europejskich. Aspekt prawno-porównawczy*, „Kościół i Prawo” 1994, t. 12, s. 25 i n.

i *profanum* jest zaledwie jednym ze składników i absolutnie nie jest równoznaczny z samym rozdziałem. Z drugiej zaś strony, wszystkie państwa socjalistyczne traktuje *en bloc*, bez wskazywania różnic i odmienności między nimi, jak i różnic wynikających z okresów historycznych, które przecież nie były jednakowe i powodowały, że państwa socjalistyczne podlegały ewolucji, co z kolei nie uprawnia do nazywania ich wszystkich mianem totalitarnych. Totalitaryzm jest bowiem tylko jedną, najbardziej wyostrożoną, a zarazem imperatywną postacią państwa niedemokratycznego i jeśli przyjmiemy, że w ogóle występował on w państwach o ustroju socjalistycznym to, po pierwsze, nie we wszystkich, a po drugie nie zawsze i nie w każdym okresie. Poza tym, *à propos* państw socjalistycznych, trzeba zauważyć, że wszystkie one były właśnie socjalistycznymi, ale już niekoniecznie komunistycznymi. Ani więc komunizm, ani totalitaryzm nie są strukturami *constans* i swoista *urawniłowka* całej formacji socjalistycznej jest najzwyczajniej nieuprawniona metodologicznie. W efekcie, jeśli już by się chciało stosować takie ideologiczne czy może aksjologiczne podziały – co samo w sobie jest mocno dyskusyjne – to w ramach państw aplikujących system rozdziału powinno się wyodrębniać państwa demokratyczne i państwa niedemokratyczne, właściwe dla szerokiej formacji socjalistycznej. Inna sprawa, że podział ten dziś jest już zupełnie bez znaczenia, gdyż przepis pozytywny, a więc przepis wprost deklarujący oddzielenie państwa i kościoła, jest charakterystyczny dla szeregu państw demokratycznych, co oznacza, że nie można go wiązać jedynie z formacją socjalistyczną oraz że nie można nadawać mu jakiegokolwiek pejoratywnej konotacji znaczeniowej⁷⁰.

Technikę taką stosują m.in. Bułgaria, Chorwacja, Portugalia, Słowenia, Ukraina czy Węgry. W Bułgarii np. przepis art. 13 ust. 2 proklamuje wprost, iż „instytucje religijne są oddzielone od państwa”⁷¹. Analogicznie w Chorwacji, gdzie art. 41 zd. 1 postanawia, że „wszystkie wspólnoty religijne są [...] oddzielone od państwa”⁷²,

⁷⁰ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 92 i nast.

⁷¹ *Konstytucja Republiki Bułgarii*, tłum. Z. Jarosz, w: *Bułgaria*, red. R. Chruściak, Warszawa 1993, s. 13.

⁷² *Konstytucja Republiki Chorwacji*, tłum. T.M. Wójcik, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Warszawa 1995, s. 26.

zaś konstytucja Portugalii – w art. 41 ust. 4 – stanowi, podobnie jak w pozostałych państwach, iż „kościół i inne wspólnoty religijne są rozdzielone od państwa”⁷³. Także w Republice Węgierskiej, zgodnie z przepisem § 60 ust. 3, „kościół jest oddzielony od państwa”⁷⁴. Nieco inaczej, ale bez jakiegokolwiek zmiany znaczenia, przepis ten formułuje konstytucja Słowenii, zakładając, iż „państwo i wspólnoty religijne są rozdzielone”⁷⁵. Na Ukrainie z kolei, zgodnie z dyspozycją art. 35 zd. 3 „kościół i organizacje religijne [...] są oddzielone od państwa, a szkoła – od kościoła”⁷⁶. We wszystkich tych państwach system rozdziału został ustanowiony *expressis verbis* stanowiąc istotne uzupełnienie ogólnych koncepcji państwa demokratycznego (takich jak pluralizm czy państwo prawa), w tym zwłaszcza wolności religijnej i neutralności światopoglądowej państwa, oznaczających, że państwo w żadnym razie nie powinno mieć charakteru ideologicznego i wobec wszystkich przekonań, poglądów i światopoglądów powinno zachować równy dystans. Potwierdzają to doskonale praktyka, jak i przede wszystkim orzecznictwo sądowe, uznające konsekwentnie i jednoznacznie, że państwo demokratyczne to państwo gwarantujące wolność sumienia i wyznania ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, w tym z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych⁷⁷.

⁷³ *Konstytucja Portugalii*, tłum. A. Wojtyczek-Bonnand, wstęp J. Miranda, P. Kownacki, Warszawa 2000, s. 57.

⁷⁴ *Konstytucja Węgier*, tłum. H. Donath, wstęp W. Brodziński, Warszawa 2002, s. 71.

⁷⁵ *Konstytucja Republiki Słowenii*, tłum. i wstęp P. Winczorek, Warszawa 1994, s. 26.

⁷⁶ *Konstytucja Ukrainy*, tłum. i wstęp E. Toczek, Warszawa 1999, s. 40. Warto jednak zaznaczyć, iż obok tego przepisu, konstytucja celem wzmocnienia proklamowanego rozdziału, ustanawia również w tym samym artykule przepis, zgodnie z którym „żadna religia nie może być uznana przez państwo za panującą”. Tego typu zdublowanie przepisu instytucjonalizującego rozdział, podobnie jak w Rosji, jest jednak zupełnie niepotrzebne i stanowi konstytucyjne *superfluum*. Zasada rozdziału wynika bowiem *explicite* ze stwierdzenia o oddzieleniu państwa i kościoła.

⁷⁷ Na przykładzie Portugalii zob. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 189 i n.

4. GWARANTOWANIE PODSTAWOWYCH ATRYBUTÓW SYSTEMU ROZDZIAŁU

W ustawach zasadniczych rozdział państwa i kościoła nie musi być przy tym ustanowiony według wzorca pozytywnego bądź negatywnego. Choć jasną jest rzeczą, że postanowienia konstytucyjne deklarujące wprost albo państwo świeckie, albo rozdział między państwem a kościołem, albo wreszcie zakaz istnienia kościoła panującego lub religii oficjalnej są najbardziej klarowne i jednoznaczne, nie pozostawiając w ten sposób żadnych wątpliwości interpretacyjnych co do stworzonego układu odniesienia państwa do kwestii konfesyjnych, szczególnie zaś do roli i miejsca związków wyznaniowych. Niemniej zdarza się czasami, że ustrojodawca nie decyduje się, najczęściej z różnych, złożonych i komplementarnych względem siebie powodów, tak kategorycznie umocować systemu rozdziału. Nie oznacza to jednak, że tym samym niejako automatycznie opowiada się za modelem państwa wyznaniowego, zakładającego powiązanie państwa z kościołem. Sposobów wyrażenia intencji generalnej, jaką jest *separationis ecclesiae et status*, jest dziś bowiem znacznie więcej i nie zawierają się one bynajmniej w alternatywie: albo przepis pozytywny, albo negatywny. Coraz częściej bowiem ustawodawca konstytucyjny stara się wyartykułować jedynie poszczególne substraty państwa laickiego, bez nazywania go wprost świeckim ani też bez jurydyzowania w sposób bezpośredni zasady rozdziału⁷⁸. Powodów tego stanu rzeczy jest wiele, np. tradycje konstytucyjne, opór środowisk konfesyjnych, kontrowersje co do układu relacji na linii państwo–kościół, antagonizm wobec jednoznacznej deklaracji o świeckości lub rozdziale, szczególne miejsce, np. z powodów historycznych, socjologicznych czy – *last but not least* – politycznych jednego z wyznań w państwie. Wtedy właśnie, w tyglu sprzecznych i krzyżujących się koncepcji i pomysłów ustrojowych, dochodzi z reguły do wypracowania formuł kompromisowych, mających wyrażać intencje rozdzielania instytucji państwowych i kościelnych, ale bez posługiwania się w warstwie słownej konstytucji takimi terminami, jak „rozdział” czy

⁷⁸ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 37, 38.

„państwo laickie”⁷⁹. Nie oznacza to jednak, że takie wyliczenie elementów definiujących *en bloc* koncepcję ładu wyznaniowego deprecjonuje zasadę oddzielenia państwa i kościoła, a tym bardziej ją pomija. Zasada ta tkwi bowiem *implicite* we wszystkich tych sformułowaniach konstytucji, które dokonują deskrypcji zasad instytucjonalnych łączących państwo ze związkami wyznaniowymi. W efekcie, uogólniając nieco, można powiedzieć, że rozdział państwa i kościoła w konstytucji może być zawarty *explicite*, przy czym w tej formule rozdział może być ustanowiony albo w sposób pozytywny, albo negatywny, bądź *implicite*, a zatem poprzez enumeratywne wskazanie pryncypiów, na których zbudowane są związki państwa z organizacjami religijnymi, jednakże bez wymieniania *in extenso* rozdziału jako cechy tych związków.

Wydaje się, że taki *implicite* założony rozdział jest coraz bardziej popularny. Przewidują go m.in. konstytucje Belgii, Włoch, Irlandii, Rumunii, Paragwaju, Kolumbii, Haiti, Ekwadoru, Chile, Czech, Polski⁸⁰, Japonii, Wenezueli czy Słowacji. Za ekwiwalent rozdziału może być przy tym uznana tylko jedna cecha, regulująca stosunek państwa do kościoła czy szerzej kwestii konfesyjnej albo też kilka elementów, które wzięte razem definiują model stosunków wyznaniowych i umieszczają go w szerokim modelu rozdziału.

⁷⁹ Znakomitym tego przykładem jest oczywiście proces przygotowywania i uchwalania polskiej konstytucji z 2 kwietnia 1997 roku, a zwłaszcza redakcji art. 25. Szerzej na ten temat zob.: P. Borecki, *Koncepcje stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w projektach i postulatach konstytucyjnych*, Warszawa 2002; J. Brożniak, *Konstytucyjne dylematy regulacji stosunków wyznaniowych we współczesnej Polsce*, Warszawa 1996; P. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001.

⁸⁰ Rozwiązania polskie zostaną jednak w tym miejscu pominięte, przede wszystkim dlatego, że są one stosunkowo dobrze zanalizowane w literaturze. Zob. np. J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie*, s. 79 i n.; M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11/12, s. 173 i n.; R.M. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieńczysławowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 277 i n.; J. Szymanek, *Klauzule wyznaniowe w Konstytucji RP*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 5 i n.

Pojedynczą cechą, *tacite* uznającą rozdział, może być np. wolność lub równość wszystkich wyznań. Przykładem tej techniki introdukcji systemu oddzielenia państwa i kościoła może być chociażby konstytucja Haiti, której art. 30 zd. 1 wyraźnie przewiduje, że „wszystkie religie i kultury są wolne”⁸¹, albo analogiczna w treści konstytucja Kolumbii, w art. 119 zd. 1 gwarantująca „wolność kultów”. Inną cechą, która w drodze rozszerzenia również pozwala uznać obowiązywanie systemu rozdziału jest np. autonomia związków wyznaniowych. Wyraża ją, poprzez wyliczenie elementów składających się na pojęcie autonomii, art. 16 ust. 2 czeskiej Karty Praw Podstawowych, stanowiący, iż „kościół i związki wyznaniowe zarządzają swoimi sprawami, zwłaszcza powołują swoje organy, powołują swoich duchownych oraz tworzą zakonne i inne kościelne instytucje, niezależne od organów państwowych”⁸².

Atrybut autonomii, choć *per se ipse* nie jest ekwiwalentem rozdziału, to jednak, niejako z drugiej strony, nie może być przewidziany w systemie powiązania państwa i kościoła, którego *signum specificis* jest właśnie brak autonomii organizacji konfesyjnych i ich podporządkowanie państwu⁸³. Autonomia, w dodatku jeśli uzupełniona jest zasadą indywidualnej wolności religijnej (a ta jest już dziś bezdyskusyjna), musi być w związku z tym odczytywana jako intencja ustanowienia separacji między państwem a kościołem, czemu powinny czynić zadość zarówno regulacje podkonstytucyjne, jak i – to przede wszystkim – właściwa praktyka administracyjna⁸⁴. Podobne sformułowania znajdują się w konstytucji Słowacji. Tutaj również ustrojodawca, chcąc określić model relacji państwowo-kościelnych, założył jako jedyną zasadę autonomii, ale rozszerzaną w drodze odpowiedniej interpretacji także i na inne zasady właściwe dla systemu rozdziału. Art. 24 w ust. 3 stanowi bowiem wprost, iż „kościół i wspólnoty religijne

⁸¹ W. Bar, *Kwestie wyznaniowe*, s. 173.

⁸² *Konstytucja Republiki Czeskiej*, tłum. i wstęp M. Kruk, Warszawa 1994, s. 73.

⁸³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 68 i n.

⁸⁴ Por. J.R. Tretera, *Religia i wolność religijna w Republice Czeskiej*, w: *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, red. J. Krukowski, Lublin 2004, s. 129 i n. Zob. także I.A. Hrdina, *Wolność religijna w porządku konstytucyjnym Republiki Czeskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. VIII, s. 103 i n.

zarządzają samodzielnie swoimi sprawami, zwłaszcza ustanawiając swoje organy, swoich duchownych, zapewniając naukę religii i zakładając zakonne i inne kościelne instytucje niezależnie od organów państwowych”⁸⁵. Choć zatem zasada autonomii nie została wymieniona *explicite*, to jednak ustawodawca konstytucyjny wyraził jej *clou* w rozbudowanej warstwie słownej przepisu art. 24 ust. 3 konstytucji, co obok wolności religijnej każe interpretować system relacji państwo–kościół podług wzorca rozdzielenia. Jak się przy tym zaznacza, podkreślenie właśnie autonomii, w dodatku poprzez w miarę precyzyjne określenie jej przejawów, jakie ma miejsce w dyspozycji przepisu art. 24 ust. 3, jest – podobnie jak i w sąsiednich Czechach – motywowane względami historycznymi, a przede wszystkim tradycją systemu józefińskiego, a później komunistycznego, które to systemy przekreślały autonomię i niezależność organizacji religijnych, poddając je skutecznej i drobiazgowej kurateli państwa⁸⁶. Wskazanie na autonomię związków wyznaniowych ma w efekcie pokazywać jakościową zmianę w nastawieniu państwa do kościoła, która to zmiana umieszcza system wzajemnych relacji państwo – kościół w generalnym wzorcu oddzielania. Autonomia związków wyznaniowych, uzupełniona dodatkowo ich niezależnością, jest również elementem, jaki pozwala domniemywać system rozdziału także i w Wenezueli, której konstytucja nie poświęca szczególnej uwagi relacjom państwowo–kościelnym (art. 59), a jednym elementem właściwym dla systemu rozdziału, poza wskazaną niezależnością i autonomią kościołów, jest indywidualna wolność religijna. Także w Paragwaju konstytucja, w art. 24 zd. 3, gwarantuje związkom wyznaniowym „niezależność i autonomię”, co jest jedynym wyrażonym bezpośrednio w ustawie zasadniczej sposobem uregulowania stanowiska państwa wobec kościołów i związków wyznaniowych *in gremio*⁸⁷. Okazuje się więc, że nawet

⁸⁵ *Konstytucja Republiki Słowackiej*, tłum. i wstęp K. Skotnicki, Warszawa 1993, s. 40.

⁸⁶ Por. M. T. Staszewski, *Państwo – kościół w Europie Środkowo-Wschodniej. Aspekty instytucjonalno-prawne*, Warszawa 1994, s. 99.

⁸⁷ Wskazać jednak należy, że w art. 24 zd. 2 konstytucja osobno reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego, wobec którego stosuje się zasady autonomii, niezależności i kooperacji.

jednostkowy element deskrypcji stosunków państwowo-kościelnych, o ile oczywiście mieści się w katalogu cech definiujących system rozdziału, może w drodze właściwej wykładni, rozszerzenia i wpisania w ogólny model demokratycznego państwa prawnego wraz ze wszystkimi jego częściami składowymi, prowadzić do uznania obowiązywania systemu oddzielenia państwa i kościoła⁸⁸.

Znacznie częściej jednak do deskrypcji systemu rozdziału, nieustanowionego wprost w warstwie słownej odpowiedniego przepisu konstytucji, służy kilka cech (atrybutów), w które wyposażone są kościoły i inne związki wyznaniowe, a które z racji swojej opozycyjności względem modelu państwa konfesyjnego, oznaczają, że dla ustrojodawcy pożądanym układem odniesienia do szeroko rozumianej kwestii wyznaniowej był rozdział instytucji państwowych i kościelnych. Przykładem pierwszym z brzegu mogą być postanowienia konfesyjne konstytucji Japonii, w tym zwłaszcza dyspozycja z art. 20 ust. 1 zd. 2, wedle której „państwo nie udziela żadnych przywilejów organizacjom religijnym”, a te z kolei „nie mogą wykonywać jakiejkolwiek władzy politycznej”⁸⁹. To ostatnie sformułowanie – „jakiejkolwiek władzy politycznej” – należy jednak tłumaczyć jako władzy „państwowej” czy może raczej „publicznej”, gdyż w każdej dużej strukturze organizacyjnej, a taką jest związek wyznaniowy, jest realizowana władza polityczna, jeśli pod pojęciem tym rozumie się władzę sprawowaną w dużej grupie społecznej⁹⁰. Intencją ustawodawcy konstytucyjnego Japonii było więc nie tyle pozbawienie organizacji religijnych możliwości wykonywania władzy politycznej, bo to oznaczałoby dewaluację tych organizacji i niedopuszczalną w warunkach rozdziału ingerencję w ich struktury wewnętrzne, ile właśnie niedopuszczenie tych organizacji do sprawowania władzy państwowej, co charakteryzowało sytuację wyznaniową Japonii przed uchwaleniem konstytucji, która odpowiadała tradycyjnemu modelowi państwa konfesyjnego. Uzupeł-

⁸⁸ Przy czym wydaje się, że koniecznym takim elementem jest zagwarantowana *expressis verbis* indywidualna wolność sumienia i wyznania.

⁸⁹ *Konstytucja Japonii*, tłum. T. Suzuki, P. Winczorek, wstęp A. Garlicka, L. Garlicki, Wrocław 1990, s. 37.

⁹⁰ Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *O pojęciu władzy kościoła*, „Człowiek i Światopogląd” 1977, nr 5.

nieniem postanowienia z art. 20 ust. 1 zd. 2 konstytucji Japonii jest jednoznaczna wypowiedź z art. 20 ust. 2, zgodnie z którą „państwo i jego organy powstrzymują się od nauczania religii oraz od wszelkiej innej działalności religijnej”. W rezultacie przepisy art. 20 pozwalają definitywnie uznać, że obowiązującą zasadą stosunków wyznaniowych w Kraju Kwitnącej Wiśni, jest rozdział, którego jednak nie należy, wbrew pozorom, utożsamiać z całkowitą eliminacją elementów konfesyjnych z przestrzeni życia publicznego. Przykłady obecności wątków religijnych w życiu publicznym każą raczej mówić o *tatemaie* (pozorze) stosunków państwo – religia⁹¹, jeśli oczywiście miałyby one odpowiadać wiernemu wzorcowi separacji⁹². W rezultacie *honne* (rzeczywistość) relacji konfesyjnych odbiega od założeń teoretycznych, gdyż nie realizuje w sposób bezwzględny cech konstytucyjnie określonych relacji państwowo-kościelnych, mieszczących się w pojemnej przecież klasie rozdziału⁹³. Raz jeszcze potwierdza to, że aplikacja rozdziału państwa i kościoła nie musi wcale oznaczać laicyzacji państwa (a tym bardziej społeczeństwa) i wyrugowania wszelkich pierwiastków religijnych z życia publicznego.

Również z dwoma, określonymi wyraźnie w ustawie zasadniczej, elementami właściwymi dla systemu rozdziału, *ergo* wprowadzającymi ten system, aczkolwiek bez nazwania go takim wprost, mamy do czynienia w Belgii. Konstytucja tego kraju za rudymenty stosunków konfesyjnych uznaje dwie zasady, mianowicie zasadę równości wyznań oraz zasadę niezależności państwa, z jednej strony, i związków wyznaniowych, z drugiej. Zasada równości wyznań jest przewidziana w dyspozycji art. 19 i 20, które gwarantują „wolność kultu religijnego

⁹¹ K. Karolczak, *Państwo i religia we współczesnej Japonii*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 319 i n.

⁹² Potwierdza to, że rozdział wcale nie musi zawierać w sobie neutralności państwa w sprawach religijnych, a co za tym idzie, nie musi też oznaczać ustanowienia właściwego państwa świeckiego, jeśli tylko nie będzie się sprowadzać świeckości do synonimu rozdziału. W efekcie, na gruncie Japonii, można powiedzieć, że mamy do czynienia z rozdziałem państwa i kościoła, ale zarazem nie mamy do czynienia z neutralnością światopoglądową państwa.

⁹³ Por. A. Kość, *Państwo a religia w prawodawstwie japońskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. V, s. 3 i n.

i publicznego praktykowania go”⁹⁴ (art. 19), wskazując zarazem na równość wyznań, choć bez nazwania równości *eo nomine*, mówiąc o „prawach jakiegokolwiek kultu religijnego” (art. 20). Równość wyznań (i tkwiąca w niej również wolność) jest jednak powszechnie zaakceptowana jako reguła regulacji stosunków państwowo-kościelnych⁹⁵, choć trzeba pamiętać, że pierwszoplanowym adresatem obu przepisów konstytucji Belgii jest jednostka, a nie wspólnota konfesyjna. W konsekwencji przepisy te wyrażają w pierwszej kolejności zasadę wolności sumienia i wyznania (art. 19) oraz zakaz dyskryminacji z powodów religijnych (art. 20). Z jednostki jednak przepisy te są ekstrapolowane i na kolektyw, co pozwala uznać ich obowiązywalność również w relacjach *stricte* instytucjonalnych, co po raz kolejny dowodzi tylko, że każda regulacja wymiaru kolektywnego wolności religijnej (a w tym rozdziału państwa i kościoła) stanowi konsekwencję indywidualnej wolności religijnej. Dodatkową, a zarazem przesadzającą o systemie rozdziału zasadą, jest zasada niezależności, która jednak znowu – co ciekawe – nie jest przewidziana wprost, gdyż ustawodawca posługuje się raczej jej ogólną deskrypcją⁹⁶. Odpowiedni przepis konstytucji stanowi bowiem, iż „państwo nie ma prawa interweniować ani w mianowanie, ani we wprowadzanie na urząd duchownych jakiegokolwiek wyznania, jak też zabraniać im utrzymywania kontaktów ze swymi przełożonymi lub publikowania swych aktów”. Widać z tego, że konstytucja nie mówi wprost o niezależności kościoła od państwa, ale wymienia jej przejawy w zakresie organizowania spraw wewnętrznych⁹⁷. Stąd też z opisanych sformułowań wynika dość jednoznacznie zasada niezależności kościoła od państwa, co stanowi *conditio sine qua non* systemu rozdziału⁹⁸. Dlatego również i na gruncie belgijskim można mówić o systemie rozdziału, pamiętając jednak, iż jest to rozdział w bardzo łagodnej, delikatnej postaci. Jak się bowiem stwierdza, nie jest to system rozdziału, jeśli przez rozdział rozumieć sytuację, w której „państwo i kościół nie

⁹⁴ *Konstytucja Belgii*, tłum. i wstęp W. Skrzydło, Warszawa 1996, s. 24.

⁹⁵ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 28.

⁹⁶ Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja*, s. 39.

⁹⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 126.

⁹⁸ Por. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 28.

mają ze sobą nic wspólnego”. Będzie to jednak system rozdziału, jeśli się przyjmie, że cechuje go wolność religijna, swoboda działania kościołów oraz ich niezależność od państwa⁹⁹. Ta ostatnia cecha jest zresztą znacznie częściej uznawana za główną, jeśli wręcz nie jedyną cechą belgijskiego modelu odniesienia się państwa do kwestii wyznaniowej¹⁰⁰. Swoją drogą wskazuje to, że tradycyjna typologia, zawierająca się w dychotomii albo państwo wyznaniowe, albo państwo z rozdziałem instytucji państwowych i kościelnych (popularnie nazywane świeckim), jest zbyt prosta i w gruncie rzeczy mało heurystyczna, jeśli chce się zaznaczyć rzeczywistą specyfikę stosunków wyznaniowych w coraz bardziej spluralizowanym przeciw systemie regulacji państwo – kościół.

W gruncie rzeczy podobnych spostrzeżeń dostarcza przykład Włoch. Zawarty w konstytucji Republiki Włoskiej przepis art. 8 ust. 1¹⁰¹, wedle którego „wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa”¹⁰², uzupełnia postanowienie ust. 2 i 3 art. 8. Ustęp 2 instytucjonalizuje zasadę autonomii związków wyznaniowych, poręczając im „prawo organizowania się według własnych przepisów”, zaś ust. 3 konstytucjonalizuje tzw. zasadę bilateralności w układaniu relacji państwa z poszczególnymi związkami wyznaniowymi, postanawiając wyrażnie, iż „ich stosunki z państwem są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień z właściwymi przedstawicielami”¹⁰³. Organizacje religijne, które nie chcą bądź nie mogą

⁹⁹ Por. R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 33.

¹⁰⁰ Por. np.: K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między*, s. 126, 127; R. Torfs, *Państwo i kościół w Belgii*, s. 33 i n.

¹⁰¹ Warto wskazać, że konstytucja Włoch odrębnie reguluje sytuację prawną Kościoła katolickiego (w art. 7), a odrębnie pozostałych związków konfesyjnych (art. 8), co jak się podkreśla, stanowi wyraz uznania historycznej, a przede wszystkim socjologicznej roli Kościoła katolickiego. Szerzej na ten temat zob. K. Orzeszyna, *Status prawny kościołów i innych związków wyznaniowych w Republice Włoskiej*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 61 i n.

¹⁰² *Konstytucja Włoch*, tłum. i wstęp Z. Witkowski, Warszawa 2004, s. 59.

¹⁰³ Por. P. Stanisławski, *Proces normowania stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w trybie art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej (ujęcie historyczne)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. IX, s. 27 i n. Szerzej na ten temat zob. P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między*

podpisać stosownych umów z państwem, kierują się własnymi statutami i cieszą się wewnętrzną autonomią. Tym sposobem istota stosunków wszystkich, niekatolickich związków wyznaniowych z państwem opiera się na zasadzie wolności organizowania się według własnych regulacji wewnętrznych, co oznacza nieingerencję, a przede wszystkim niekompetencję państwa w tym względzie, co z kolei potwierdza generalną zasadę autonomii. W efekcie, choć *de lege lata* nie ma wysłowionej *in extenso* zasady rozdziału, to jednak należy przyjąć, że zasada ta tkwi w porządku konstytucyjnym Włoch, będąc na swój sposób substytuowaną przez zasadę wolności związków konfesyjnych wobec prawa; zasadą autonomii i wreszcie zasadą bilateralności. Wszystkie te trzy zasady porządkujące relacje instytucjonalne, uzupełnione poręczoną wszystkim bez wyjątku jednostkową wolnością religijną, są wszak właściwe dla modelu zakładającego separację instytucji państwowych i kościelnych. Dlatego uznać należy, że choć konstytucja dystansuje się do jednoznacznego i stanowczego ustanowienia systemu rozdziału, to jednak *tacite* za takim systemem się opowiada, instytucjonalizując w sposób wyraźny te rozwiązania, które kojarzone są bezpośrednio z systemem rozdziału. Z pewnością przy tym swoistą normą norm, normą kluczową z punktu widzenia istoty rozdziału jest zasada, zgodnie z którą „wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa” (art. 8 ust. 1). Relewantność tej zasady jest tak wielka, że *de facto* stanowi ona, szczególnie w orzecznictwie sądowym, ekwiwalent normy wyrażającej rozdział¹⁰⁴, potwierdzając w ten sposób aplikację na gruncie włoskim oddzielnia państwa i kościoła, którego ukonkretnieniem, a zarazem dopełnieniem są pozostałe zasady *explicite* sformułowane w art. 8 ustawy zasadniczej.

Rozdział włoski nie jest jednak typowym rozdziałem, jeśli przez rozdział będzie się rozumieć ścisłą separację instytucji państwowych i kościelnych oraz swoisty agnostycyzm państwowy, dyktowany dyrektywą neutralności. Już na poziomie ustawy zasadniczej widać bo-

państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym, Lublin 2007, s. 64 i n.

¹⁰⁴ Por. P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie*, s. 42 i n.

wiem różne traktowanie związków wyznaniowych. Inaczej bowiem ustawodawca określa sytuację prawną Kościoła katolickiego (art. 7), inaczej zaś mniejszościowych, niekatolickich związków wyznaniowych (art. 8). W konsekwencji wskazuje się, że „włoskie prawo wyznaniowe jest systemem trójpoziomowym. Najbardziej znaczącą pozycję zajmuje Kościół katolicki, który ze względu na liczbę wiernych i szczególne znaczenie w historii Włoch, cieszy się uprzywilejowaną pozycją [...], środkową pozycję zajmują te wyznania, które zawarły porozumienia z państwem [...], najniższą pozycję zajmują [zaś] wyznania [...], które dopiero niedawno osiedliły się we Włoszech i które przede wszystkim charakteryzują się doktryną i praktyką, będącą zgodnie z dominującą interpretacją w mniej lub bardziej ostrym konflikcie z porządkiem publicznym [...]. Te grupy regulowane są [...] ogólnymi ustawami dotyczącymi stowarzyszeń i nie przysługują im niektóre ważne przywileje [...], które zostały udzielone na podstawie konkordatu lub porozumienia”¹⁰⁵ związkom wyznaniowym z pozostałych dwóch grup. Potwierdza to po raz kolejny, że prosta schematyzacja na państwa z rozdziałem i państwa wyznaniowe ma dziś stosunkowo niewielką wartość poznawczą. Pluralizm stosowanych rozwiązań instytucjonalnych jest wszak tak wielki, że nie da się niektórych przynajmniej rozwiązań w sposób prosty zaliczyć do jednego lub drugiego wzorca.

Zwłaszcza państwo niewyznaniowe nie może być, jak się wydaje, jednoznacznie klasyfikowane jako państwo aplikujące prosty system rozdziału. Państwa dystansujące się do konotacji konfesyjnych nie tworzą więc jakiejś jednej, wspólnej klasy¹⁰⁶. Rozdział instytucji państwowych i kościelnych może być bowiem radykalny, konsekwentny czy też ścisły, i wtedy państwo nabiera cech państwa *par excellence* świeckiego, jak i mniej ostry, selektywny czy niekonsekwentny, a wtedy – choć ideą ogólną będzie oddzielenie państwa i kościoła – to jednak cechą definiującą model zastosowanego sposobu identyfikacji

¹⁰⁵ S. Ferrari, *Państwo i kościół we Włoszech*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 394.

¹⁰⁶ Szerzej na ten temat zob. A. Czohara, *Stosunki państwo – kościół*, s. 38 i n.; Por. też M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 37 i n.

konfesyjnej państwa będzie albo niezależność państwa i kościoła, albo współdziałanie instytucji państwowych z kościelnymi, albo np. równość czy wolność wyznań. Znakomitym potwierdzeniem występowania takich niejednoznacznych przykładów relacji państwo – kościół może być Irlandia. Konstytucja tego kraju w art. 44 ustanawia kilka zasad ogólnych, które mieszczą się w modelu rozdziału. Należą do nich zobowiązanie państwa do niewspomagania finansowo „żadnej religii” (art. 44 ust. 2 pkt 1); dalej zakaz „dyskryminacji między szkołami prowadzonymi przez wyznawców różnych religii”¹⁰⁷ i wreszcie zasada autonomii, wyrażona formułą, zgodnie z którą „każde wyznanie religijne ma prawo zarządzać swoimi sprawami, posiadać, nabywać i zarządzać własnością, zarówno ruchomą, jak i nieruchomą oraz utrzymywać instytucje dla celów religijnych lub dobroczynnych” (art. 44 ust. 2 pkt 5). Wskazane zasady odpowiadają modelowi rozdziału państwa i kościoła, ale zarazem trudno uznać, że konstytucja Irlandii przewiduje np. cechę neutralności światopoglądowej, a ta – jak wiadomo – jest nieodzowną komponentą rzeczywistej świeckości państwa. W tym samym bowiem art. 44 ust. 1 konstytucja stanowi *expressis verbis*, że „państwo uznaje, iż publiczne oddawanie czci i hołdu jest należne Bogu Wszechmogącemu”, a zarazem, że państwo „utrzymuje Jego Imię w poszanowaniu i szacunku oraz poważa religię”. W rezultacie specyfika konstytucyjnej regulacji stosunków państwo–kościół w Irlandii nie pozwala uznać Irlandii za państwo świeckie, ale z drugiej strony jasną jest rzeczą, że są też przewidziane takie rozwiązania instytucjonalne, które są właściwe dla systemu rozdziału¹⁰⁸.

PODSUMOWANIE

Rozdział instytucji państwowych i eklezyjnych, choć jest już dzisiaj pewnym standardem, to absolutnie nie powoduje standaryzacji

¹⁰⁷ Konstytucja Irlandii, tłum. S. Grabowska, wstęp S. Sagan, Warszawa 2006, s. 77.

¹⁰⁸ Szerzej na ten temat zob. J. Casey, *Państwo i kościół w Irlandii*, w: *Państwo i kościół w krajach*, s. 197 i n.

stosowanych obecnie rozwiązań instytucjonalnych, które mieszczą się w pojemnej klasie rozdziału, mogą zakładać bardzo rozmaite wersje aplikacji idei ogólnej, jaką jest *separationis ecclesiae et status*. Idea oddzielenia państwa i kościoła może być bowiem, na poziomie przepisów konstytucji, wyrażona w bardzo rozmaity sposób. Może być ustanowiona wprost, *explicite*, jak i dorozumiany, czyli *implicite*. Przy czym forma bezpośredniego, jednoznacznego, a więc *explicite* wyartykułowania zasady rozdziału może przybrać postać pozytywną, jak i negatywną. Ta pierwsza może z kolei albo proklamować najbardziej radykalną wersję rozdziału, czyli *tout court* państwo świeckie (laickie), albo poprzestać na konstatacji, iż państwo i kościół są po prostu rozdzielone (oddzielone). Natomiast w razie negatywnej deklaracji rozdziału państwa i kościoła można albo zakazać funkcjonowania (istnienia) kościoła państwowego, panującego czy inaczej uprzywilejowanego, albo – w innej, nieco łagodniejszej wersji – religii publicznej, panującej, oficjalnej czy np. dominującej. Negatywna forma rozdziału może być przy tym adresowana wyraźnie do ustawodawcy, zakazując mu odpowiednich działań, które miałyby *in spe* doprowadzić do wprowadzenia religii panującej bądź kościoła państwowego, ale może też nie mieć wyraźnego adresata i przybrać postać zdania oznajmującego, tj. ogólnej deklaracji konstytucyjnej (zasady ustrojowej), wyrażającej intencję respektowania systemu rozdziału bądź dopiero jego wprowadzenia. Z kolei wypowiedzi konstytucyjne jurydykujące rozdział *implicite* sprowadzają się najczęściej do enumeratywnego wyliczenia cech (atrybutów), które jednoznacznie kojarzymy z systemem rozdziału i które warunkują istnienie rozdziału między państwem a kościołem. Katalog takich cech jest przy tym albo mniej, albo bardziej rozbudowany i obejmuje najczęściej równość lub wolność wyznań (a w zasadzie związków wyznaniowych); autonomię i niezależność państwa i kościoła czy też bilateralny mechanizm układania relacji państwowo-kościelnych. W każdym przypadku, poza elementami definiującymi relacje państwo–kościół w aspekcie kolektywnym, musi być też przewidziana indywidualna wolność sumienia i wyznania. Nie należy však zapominać, że system rozdziału, bez względu na formę jego instytucjonalizacji oraz swoisty stopień rygoryzmu czy może raczej determinacji w stosowaniu, jest

zawsze konsekwencją i detalizacją indywidualnej wolności religijnej, wobec której ma zawsze charakter wtórny, co oczywiście nie znaczy, że mniej ważny. Rozdział państwa i kościoła jest bowiem jedną z kluczowych gwarancji należytej prawnej aplikacji i praktycznej realizacji wolności religijnej jednostki.

THE FORMS OF LEGAL INSTITUTIONALIZATION OF CHURCH-STATE SEPARATION

Summary

The separation of Church and State institutions constitutes at present quite a commonly accepted pattern in democratic countries. However, the institutional solutions adopted are not subject to straightforward standardization. The idea of *separationis ecclesiae et status* on the level of constitutional provisions tends to be expressed in a number of ways. It may be articulated directly (*explicite*), or indirectly (*implicite*). The direct articulation of the principle of separation can additionally assume a negative or positive form. The former can in turn either proclaim the most radical version of the separation, which amounts to proclaiming a secular (lay) state, or it can just declare that the state and the Church are separated (separate). The latter, negative form of the declaration of Church-State separation can either ban the existence of a national church, or of an official religion. Finally, constitutional statements which introduce the separation in an indirect way are most often limited to guaranteeing some basic solutions which are associated with the system of separation. The catalogue of such features is either more or less extensive. In every case individual freedom of conscience and religion has to be taken into account. One cannot forget, after all, that the system of separation, irrespective of its form of institutionalization, is always a consequence and elaboration of individual religious freedom.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

ARTUR MEZGLEWSKI

KWALIFIKACJE OGÓLNE DO NAUCZANIA RELIGII W PRZEDSZKOLACH I SZKOŁACH PUBLICZNYCH

WSTĘP

Kwalifikacje nauczycieli religii zatrudnianych w przedszkolach i szkołach publicznych dzielimy na ogólne i szczególne. Kwalifikacje ogólne wynikają z przepisów obowiązującego prawa oświatowego. Jest to konsekwencją faktu, iż nauczanie religii prowadzone jest w naszym kraju w ramach systemu oświaty. Przyjęcie takiego rozwiązania suponuje konieczność podporządkowania się związków wyznaniowych obowiązującym przepisom prawa oświatowego, w tym także przepisom dotyczącym kwalifikacji nauczycieli religii.

Kwalifikacje szczególne, których wyrazem jest misja kanoniczna (skierowanie do nauczania religii), regulują przepisy prawa wewnętrznego poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. To rozwiązanie jest z kolei konsekwencją obowiązywania w Polsce zasady autonomii i niezależności kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 3 Konstytucji). W zakres tej autonomii wchodzi ponadto: prawo do desygnowania (usuwania) nauczycieli religii, prawo do ustalania treści programowych, prawo do realizacji nadzoru nad nauczaniem religii.

W niniejszym opracowaniu omówione zostaną jedynie kwalifikacje ogólne do nauczania religii. Problematyka dotycząca kwalifikacji szczególnych wymaga bowiem przeprowadzenia odrębnych badań w zakresie przepisów prawa wewnętrznego poszczególnych związków wyznaniowych, realizujących nauczanie religii w ramach syste-

mu oświaty. Takich kompleksowych badań w Polsce jeszcze nie przeprowadzono. Istniejąca w tym względzie literatura dotyczy głównie przepisów prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego i ma charakter fragmentaryczny.

1. WYMAGANIA KWALIFIKACYJNE DLA OGÓŁU NAUCZYCIELI

Obowiązujące przepisy dotyczące kwalifikacji nauczycieli zawarte są w art. 9 ustawy z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela¹ oraz wydanym na jego podstawie rozporządzeniu wykonawczym Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 10 września 2002 r.² Przepis art. 9 ust 1 Karty Nauczyciela *in genere* stanowi, że stanowisko nauczyciela zajmować może osoba, która kumulatywnie spełnia następujące warunki:

- posiada wyższe wykształcenie z odpowiednim przygotowaniem pedagogicznym lub ukończyła zakład kształcenia nauczycieli i podejmuje pracę na stanowisku, do którego są to kwalifikacje wystarczające,
- przestrzega podstawowych zasad moralnych,
- spełnia warunki zdrowotne niezbędne do wykonywania zawodu.

Rozporządzenie wykonawcze (§ 2) – uszczegóławiając ogólną dyspozycję ustawową, stanowi, że kwalifikacje do zajmowania stanowiska nauczyciela w szkołach średnich³ zajmować może osoba, która:

¹ Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela (tekst. jedn. DzU z 2006 r., nr 97, poz. 674).

² Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 10 września 2002 r. w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończenia zakładu kształcenia nauczycieli (DzU, nr 155, poz. 1288 ze zm.).

³ Termin „szkoła średnia” nie jest stosowany w przepisach prawa polskiego dotyczących aktualnego systemu oświaty. Ustawa o systemie oświaty z 7 września 1991 r. (DzU z 1996 r., nr 67, poz. 329 ze zm.) tego terminu nie używa. Rozróżnia ona następujące typy szkół: podstawowe, gimnazja, szkoły ponadgimnazjalne. Natomiast rozporządzenie wykonawcze MENiS z dnia 10 września 2002 r. używa go jedynie na

- legitymuje się dyplomem ukończenia studiów magisterskich na kierunku zgodnym lub zbliżonym z nauczaniem przedmiotem i posiada przygotowanie pedagogiczne,
- legitymuje się dyplomem ukończenia studiów magisterskich na kierunku innym niż nauczany przedmiot, która ponadto posiada przygotowanie pedagogiczne i ukończyła studia podyplomowe z zakresu nauczanego przedmiotu lub rodzaju prowadzonych zajęć.

Do zajmowania stanowiska nauczyciela w gimnazjach (§ 3 rozporządzenia) zalicza się osobę, która posiada kwalifikacje do nauczania w szkołach średnich lub:

- ukończyła studia zawodowe na kierunku zgodnym lub zbliżonym z nauczaniem przedmiotem lub rodzajem prowadzonych zajęć,
- ukończyła studia magisterskie na kierunku innym niż nauczany przedmiot, przy jednoczesnym posiadaniu przygotowania pedagogicznego i ukończeniu studiów podyplomowych lub kursu kwalifikacyjnego z zakresu nauczanego przedmiotu.

Do zajmowania stanowiska nauczyciela w przedszkolach, szkołach podstawowych, szkołach zasadniczych itp. (§ 4 rozporządzenia) za wystarczające uważa się osobę, która posiada kwalifikacje do nauczania w szkołach średnich lub gimnazjach lub:

- legitymuje się dyplomem ukończenia zakładu kształcenia nauczycieli w specjalności zgodnej z nauczaniem przedmiotem lub rodzajem prowadzonych zajęć,
- legitymuje się dyplomem ukończenia zakładu kształcenia nauczycieli w specjalności innej niż nauczany przedmiot lub rodzaj prowadzonych zajęć, która ponadto ukończyła kurs kwalifikacyjny z zakresu nauczanego przedmiotu lub rodzaju prowadzonych zajęć.

określenie szkół starego typu, tzn. szkół istniejących przed reformą strukturalną systemu oświaty. Niewątpliwie jednak nie wszystkie szkoły ponadgimnazjalne zaliczyć należy do szkół kształcących na poziomie średnim. W niniejszym opracowaniu pod pojęciem „szkoła średnia” rozumiemy taką szkołę, której absolwenci uzyskują średnie wykształcenie – zgodnie z art. 11a ust. 4 ustawy o systemie oświaty. Są to zatem szkoły, o których mowa w art. 9 ust. 1 pkt 3 lit. b-g ustawy.

Kwalifikacje do zajmowania stanowiska nauczyciela w przedszkolach specjalnych, szkołach specjalnych, specjalnych ośrodkach szkolno-wychowawczych dla dzieci i młodzieży z upośledzeniem umysłowym w stopniu umiarkowanym i znacznym posiadają osoby (§ 5), które – oprócz wymagań o charakterze ogólnym – mają również właściwe przygotowanie w zakresie pedagogiki specjalnej.

2. WYMAGANIA KWALIFIKACYJNE DLA NAUCZYCIELI RELIGII

Art. § 16 rozporządzenia MENiS z dnia 10 września 2002 r. stanowi, iż kwalifikacje do nauczania religii posiada osoba, która spełnia wymagania kwalifikacyjne określone w odrębnych przepisach. Ministerstwo nie wydało jednak żadnych odrębnych przepisów wykonawczych. Wymagania kwalifikacyjne dla niektórych kościołów określone zostały jedynie w porozumieniach kościelno-resortowych. Niektóre kościoły wypracowały bowiem praktykę zawierania porozumień⁴ z Ministrem Edukacji Narodowej w sprawie kwalifikacji wymaganych do nauczania. Są to: Kościół katolicki, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego oraz Polska Rada Ekumeniczna działająca w imieniu Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Metodystycznego, Chrześcijan Baptystów, Starokatolickiego Mariawitów, Prawosławnego, Ewangelicko-Reformowanego oraz Polsko-katolickiego. Porozumienia takie zostały zawarte: z Kościołem katolickim – 8 czerwca 1993 r.⁵, z Polską Radą Ekumeniczną – 24 paź-

⁴ Praktyka zawierania porozumień między władzami rządowymi i kościelnymi wywodzi się z okresu Polski Ludowej i ma bezpośredni związek z działalnością Komisji Wspólnej (Mieszanej) Rządu i Episkopatu. Zawierane wówczas porozumienia (1950, 1956) – wobec uznania przez ówczesne władze konkordatu z 1929 za nieobowiązujący (1945) – stanowiły *de facto* jedyną formę regulacji sytuacji prawnej Kościoła katolickiego.

⁵ Porozumienie między Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 8 czerwca 1993 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii (Dz.Urz. MEN nr 6, poz. 21).

dziennika 1994 r.⁶ oraz z Zarządem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego – 13 lutego 1995 r.⁷

W związku z reformą systemu oświaty, która weszła w życie w 1999 r. (w miejsce systemu 2. stopniowego wprowadzono strukturę 3. stopniową), powyższe porozumienia stały się nieadekwatne do aktualnej struktury szkolnictwa. W związku z tym Konferencja Episkopatu Polski oraz Polska Rada Ekumeniczna zawarły nowe porozumienia: Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 6 września 2000 r.⁸ oraz Porozumieniu pomiędzy Polską Radą Ekumeniczną oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 4 lipca 2001 r.⁹ Zarząd Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego nie zawarł nowego porozumienia.

2.1. WYMAGANIA KWALIFIKACYJNE WYNIKAJĄCE Z TREŚCI POROZUMIEŃ

Zgodnie z zawartymi porozumieniami funkcje nauczyciel religii w szkołach średnich mogą pełnić:

w Kościele katolickim:

- księży legitymujący się ukończeniem seminarium duchownego,
- osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia teologiczne i posiadają przygotowanie katechetyczno-pedagogiczne,
- alumni seminariów duchownych po ukończeniu piątego roku studiów,
- osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia magisterskie bez przygotowania teologicznego, ale przygotowanie to uzupełniły w formie teologiczno-katechetycznych studiów podyplomowych lub kolegium teologicznego prowadzonego zgodnie z zasadami ustalonymi przez Konferencję Episkopatu Polski;

⁶ Porozumienie między Polską Radą Ekumeniczną oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 24 października 1994 r. (Dz.Urz. nr 5, poz. 30)

⁷ Porozumieniu między Zarząd Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 13 lutego 1995 r. (Dz.Urz. MEN nr 3, poz. 7).

⁸ Dz.Urz. MEN nr 4, poz. 20.

⁹ Dz.Urz. MEN nr 3, poz. 18.

w Kościołach zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej:

- duchowni, którzy ukończyli wyższe studia magisterskie lub zawodowe w szkołach wyższych, w tym w wyższych seminariach duchownych prowadzonych przez Kościoły na mocy odrębnych ustaw, na kierunku teologia lub na kierunku pedagogika w specjalności przygotowującej do nauczania religii, legitymujący się przygotowaniem pedagogicznym,
- osoby świeckie, które ukończyły wyższe studia magisterskie lub zawodowe w szkołach wyższych, w tym wyższych seminariach duchownych prowadzonych przez Kościoły na mocy odrębnych ustaw, na kierunku teologia lub na kierunku pedagogika w specjalności przygotowującej do nauczania religii, legitymujących się przygotowaniem pedagogicznym,
- osoby świeckie, które ukończyły wyższe studia magisterskie lub zawodowe bez przygotowania teologicznego lub pedagogicznego, ale przygotowanie to uzupełniły w formie odpowiednich studiów podyplomowych, studium katechetyczno-pedagogicznego lub kursów prowadzonych zgodnie z zasadami ustalonymi przez właściwe władze zwierzchnie Kościołów;

w Kościele Adwentystów Dnia Siódmego:

- duchowni i osoby świeckie, którzy ukończyli wyższe studia teologiczne uwzględniające przygotowanie katechetyczno-pedagogiczne,
- duchowni i osoby świeckie, którzy ukończyli wyższe seminarium duchowne,
- osoby świeckie, które ukończyły studia wyższe i uzupełniły przygotowanie teologiczne i katechetyczno-pedagogiczne,
- osoby świeckie, które ukończyły studia wyższe bez przygotowania teologicznego lub katechetyczno-pedagogicznego, ale przygotowanie to obecnie zdobywają.

Funkcje nauczycieli religii w przedszkolach, szkołach podstawowych, gimnazjach oraz szkołach zawodowych mogą pełnić:

w Kościele katolickim:

- osoby posiadające kwalifikacje do nauczania w szkołach średnich,

- osoby świeckie i zakonne, które posiadają dyplom ukończenia kolegium teologicznego, alumni wyższych teologicznych, wyższych diecezjalnych lub zakonnych seminariów duchownych oraz studenci wyższych studiów teologicznych po ukończeniu czwartego roku – jeśli kontynuują studia;
- w Kościołach zrzeszonych w PRE:
- osoby posiadające kwalifikacje do nauczania religii w szkołach średnich,
 - duchowni i osoby świeckie, którzy posiadają świadectwo dojrzałości i ukończyli seminarium duchowne,
 - studenci wyższych studiów teologicznych po ukończeniu czwartego roku – jeśli kontynuują studia;
- w Kościele Adwentystów Dnia Siódmego:
- osoby, które mają kwalifikacje do nauczania w szkołach ponadpodstawowych,
 - duchowni i osoby świeckie, którzy posiadają świadectwo dojrzałości oraz ukończyły seminarium duchowne,
 - osoby, które ukończyły studia wyższe bez przygotowania teologicznego lub katechetyczno-pedagogicznego, ale przygotowanie to obecnie zdobywają,
 - osoby świeckie, które posiadają świadectwo dojrzałości oraz przygotowanie teologiczne i katechetyczno-pedagogiczne lub je obecnie zdobywają.

2.2. CHARAKTER PRAWNY POROZUMIENÍ

Wszystkie porozumienia dotyczące kwalifikacji nauczycieli religii posiadają kształt i budowę norm prawnych. Wszystkie też wskazują podstawę prawną ich wydania, upodabniając się tym samym do normatywnych przepisów wykonawczych. Wskazywaną podstawą nie są jednak przepisy obowiązujących ustaw, lecz przepisy rozporządzenia wykonawczego z 1992 r. (§ 6)¹⁰, a w przypadku porozumienia z Kon-

¹⁰ Rozporządzenie MEN z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (DzU nr 36, poz. 155 ze zm.).

ferencją Episkopatu Polski także art. 12 ust. 3 konkordatu z 1993 r.¹¹ Nadanie zawartym porozumieniom stylizacji norm prawnych nie zmienia jednak faktu, że nie można ich traktować jako norm prawa powszechnie obowiązującego. Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r. proklamowała zamknięty system źródeł prawa powszechnie obowiązującego, który nie przewiduje wśród źródeł prawa porozumień MEN ze związkami wyznaniowymi¹².

Oczywiście nie można też twierdzić, że zawarte porozumienia nie mają żadnego charakteru wiążącego. Są one wiążące dla stron.

Wszelkie regulacje dotyczące sytuacji prawnej legalnie działających wyznań winny być stanowione po dokonaniu wcześniejszych porozumień¹³, zaś zawarte porozumienia wiążą strony, które je zawarły i obligują władze do wydania stosownych przepisów wprowadzających te porozumienia w życie. Takich przepisów jednak nie wydano. Co więcej, nie wypracowano w Polsce odpowiedniej praktyki wydawania tego rodzaju przepisów. Uwaga ta dotyczy nie tylko kwestii dotyczących kwalifikacji do nauczania religii, ale także statusu prawnego wyższych szkół wyznaniowych.

WNIOSKI I POSTULATY

1. Wymagania kwalifikacyjne nauczycieli religii ustalone w porozumieniach kościelno-resortowych odbiegają od przyjętych standardów. Dotyczy to w różnym stopniu wszystkich typów szkół i wszystkich kościołów. W segmencie szkół średnich od przyjętych standardów odbiegają:

w Kościele katolickim:

- księży nieposiadających magisterium z teologii,

¹¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w dniu 28 lipca 1993 r. (DzU z 1998, nr 51, poz. 318).

¹² Zob. *System źródeł prawa w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały XLII Ogólnopolskiej Konferencji Katedr i Zakładów Prawa Konstytucyjnego. Nałęczów, 1-3 czerwca 2000*, red. M. Granat., Lublin 2000.

¹³ Wynika to z zasady bilateralności stosunków państwo-kościelnych, określonej w art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji.

- alumni seminariów po piątym roku studiów,
- osoby świeckie i zakonne, które ukończyły wyższe studia magisterskie bez przygotowania teologicznego, a przygotowanie to uzupełniły jedynie w formie kolegium teologicznego (a nie studiów podyplomowych);

w Kościołach zrzeszonych w PRE:

- duchowni, którzy ukończyli jedynie wyższe studia zawodowe,
- osoby świeckie, które ukończyły jedynie wyższe studia zawodowe,
- osoby świeckie, które ukończyły wyższe studia magisterskie lub zawodowe bez przygotowania teologicznego lub pedagogicznego, a przygotowanie to uzupełniły jedynie w formie studium katechetyczno-pedagogicznego lub kursu;

w Kościele Adwentystów Dnia Siódmego:

- duchowni i osoby świeckie, którzy ukończyli wyższe seminarium duchowne¹⁴,
- osoby, które dopiero uzupełniają przygotowanie teologiczne lub katechetyczno-pedagogiczne.

W segmencie szkół podstawowych, gimnazjalnych, ponadgimnazjalnych (nie zaliczanych do szkół średnich) oraz przedszkoli od ogólnokrajowych standardów odbiegają zatem następujące sytuacje:

w Kościele katolickim:

- księża nieposiadający magisterium ani licencjatu (państwowego) z teologii,
- alumni seminariów duchownych (zarówno po V, jak i po IV roku studiów),
- osoby zakonne i świeckie posiadające jedynie dyplom kolegium teologicznego;

w Kościołach zrzeszonych w PRE:

- osoby świeckie, które ukończyły wyższe studia magisterskie lub zawodowe bez przygotowania teologicznego lub pedago-

¹⁴ Wyższe seminaria duchowne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych mają w Polsce status wyższych szkół zawodowych i są uprawnione do nadawania swoim absolwentom tytułu zawodowego licencjata teologii. Zob. A. Mezglewski, *Działalność naukowa i edukacyjna*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 173.

gicznego i przygotowanie to uzupełniły jedynie w formie studium katechetyczno-pedagogicznego lub kursu (a nie studium podyplomowego bądź kursu kwalifikacyjnego z teologii),

- osoby duchowne i świeckie, które posiadają jedynie świadectwo dojrzałości i ukończyły seminarium duchowne (bez tytułu magistra lub licencjata teologii),
- studenci wyższych studiów teologicznych po ukończeniu IV roku;

w Kościele Adwentystów Dnia Siódmego:

- duchowni oraz osoby świeckie, którzy legitymują się jedynie świadectwem dojrzałości (bez ukończenia studiów licencjackich bądź zakładu kształcenia nauczycieli),
- osoby, które dopiero uzupełniają przygotowanie teologiczne lub katechetyczno-pedagogiczne.

2. Porozumienia te nie mają charakteru norm prawa powszechnie obowiązującego.

3. Zawieranie porozumień z poszczególnymi związkami wyznaniowymi w przedmiocie wypracowania standardów dotyczących sytuacji prawnej nauczania religii w szkołach publicznych jest praktyką dobrą i pożądaną. Porozumienia te winny stanowić podstawę do wydania odpowiednich aktów normatywnych. Związki wyznaniowe winny bowiem uczestniczyć w procesie kształtowania się przepisów prawnych dotyczących organizacji nauczania religii. Porozumienia te nie powinny jednak „obowiązywać” w sposób samoistny.

4. Wymagania kwalifikacyjne dla nauczycieli religii nie powinny odbiegać od wymagań ustalonych dla ogółu nauczycieli. Nauczyciele religii zatrudnieni w szkołach publicznych mają takie same prawa i podlegają takim samym obowiązkom, jak wszyscy inni nauczyciele. Ewentualne różnice w ich statusie mogą wpływać jedynie ze specyfiki ich specjalności. Ustawowy obowiązek posiadania przez nich wyższego wykształcenia oraz przygotowania pedagogicznego wpływa z Karty Nauczyciela.

5. Zawieranie porozumień między związkami wyznaniowymi i MEN dotyczących kwalifikacji nauczycieli religii jest celowe i pożądane. Przedmiotem tych porozumień na przyszłość winny być przede wszystkim ustalenia, dotyczące precyzyjnego określenia, jakie kie-

runki studiów należy uznać za zgodne, a jakie za zbliżone z zakresem nauczanego przedmiotu.

GENERAL QUALIFICATIONS FOR TEACHING RELIGION
IN PUBLIC SCHOOLS AND KINDERGARTENS

Summary

The qualifications required for teaching religion in public schools and kindergartens in Poland are defined in agreements concluded between particular churches and the Minister of Education. The present article compares to what extent the requirements specified by the afore-mentioned agreements differ from the standards established for all teachers. The legal character of objective agreements is also discussed.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

DARIUSZ WALENCIK

STATUS PRAWNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ AKADEMII TEOLOGICZNEJ W WARSZAWIE

1. WSTĘP

Zakładanie i prowadzenie szkół jest w Polsce prawem gwarantowanym przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.¹ (art. 70 ust. 3). Zgodnie z zasadą ogólną zawartą w ustawie zasadniczej, także ustawy zwykłe, takie jak: ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty² (art. 5 ust. 2), ustawa z dnia 27 lipca 2005 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym³ (art. 20), gwarantują możliwość zakładania i prowadzenia szkół osobom fizycznym i prawnym. Ani Konstytucja, ani też ustawodawstwo szkolne wśród podmiotów uprawnionych do prowadzenia szkół nie wymienia z nazwy żadnego z działających w Polsce związków wyznaniowych. Niemniej podmioty wyznaniowe wchodzą w zakres pojęcia „osoby fizyczne i prawne”, którym zostały określone podmioty uprawnione do zakładania i prowadzenia szkół. Odpowiednie gwarancje na rzecz kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie działalności edukacyjno-naukowej zapisane zostały natomiast w Konkordacie między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.⁴ (art. 14-15), ustawach regulujących w sposób indywidualny status prawny poszczegół-

¹ DzU, nr 78, poz. 483 z późn. zm.

² Tekst jedn. DzU z 2004 r., nr 256, poz. 2572 z późn. zm.

³ DzU, nr 164, poz. 1365 z późn. zm.

⁴ DzU z 1998 r., nr 51, poz. 318.

nych kościołów i związków wyznaniowych⁵ oraz w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁶ (art. 21, 22). Kościoły i inne związki wyznaniowe realizują zadania naukowe i edukacyjne poprzez prowadzenie szkół wyznaniowych oraz w ramach szkolnictwa państwowego⁷.

⁵ Por. art. 20, 23 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 29, poz. 154 z późn. zm.); art. 16, 19 ust. 1 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (DzU, nr 66, poz. 287 z późn. zm.); 16 ust. 1, 19 ust. 1 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 73, poz. 323 z późn. zm.); art. 14 ust. 1, 16 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 97, poz. 479 z późn. zm.); art. 13 ust. 1, art. 15 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 97, poz. 480 z późn. zm.); art. 13 ust. 1, 15 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 97, poz. 481 z późn. zm.); art. 11 ust. 1, 13 ust. 1 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 97, poz. 482 z późn. zm.); art. 13 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 41, poz. 251 z późn. zm.); art. 11 ust. 1 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 41, poz. 252 z późn. zm.); art. 11 ust. 1 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 41, poz. 253 z późn. zm.); art. 14 ust. 1, 16 ust. 1 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 41, poz. 254 z późn. zm.). Jedyną ustawą indywidualną, w której nie zawarto przepisów gwarantujących możliwość zakładania i prowadzenia szkół przez kościelne osoby prawne, jest ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (DzU, nr 73, poz. 324 z późn. zm.). Nie oznacza to jednak, iż Kościół ten jest pozbawiony takiej możliwości, ponieważ w sprawach nieuregulowanych w niniejszej ustawie stosuje się przepisy powszechnie obowiązujące (art. 1 ust. 2), a te gwarantują, po spełnieniu wymaganych przesłanek, możliwość zakładania i prowadzenia szkół wszystkim osobom prawnym i fizycznym.

⁶ Tekst jedn. DzU z 2005 r., nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

⁷ Por. A. Mezglewski, *Działalność naukowa i edukacyjna*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 161.

2. RYS HISTORYCZNY

W 1921 r. utworzono w Uniwersytecie Warszawskim Wydział Teologii Ewangelickiej⁸, a w 1925 r. Studium Teologii Prawosławnej. Po zakończeniu II wojny światowej Studium Teologii Prawosławnej nie otrzymało ze strony władz komunistycznych zezwolenia na wznowienie działalności. Natomiast Wydział Teologii Ewangelickiej, który począwszy od roku akademickiego 1945/1946 wznowił działalność, został „wyodrębniony” w 1954 r. ze struktur Uniwersytetu i przekształcony – przy współudziale kościołów starokatolickich w Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie. Podstawą prawną, na mocy której powołano do istnienia ChAT, były dwie niepublikowane uchwały Rady Ministrów⁹. Pierwsza z nich to uchwała nr 727/54 Prezydium Rządu z dnia 26 października 1954 r. w sprawie organizacji studiów teologii chrześcijańskiej. Ten lapidarny dokument stwierdzał, że minister szkolnictwa wyższego zostaje zobowiązany do przekształcenia Wydziału Teologii Ewangelickiej UW w Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie (§ 1 ust. 1) i wymieniał instytucje państwowe mające uczestniczyć w tych działaniach (§ 1 ust. 2 – 4). Druga to uchwała nr 728/54 Rady Ministrów z dnia 26 października 1954 r. w sprawie usamodzielnienia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Moc prawną tego aktu antydatowano, tzn. zaczęła obowiązywać z dniem 1 września 1954 r. Stwierdzała ona, że z Uniwersytetu Warszawskiego wyodrębnia się Wydział Teologii Ewangelickiej, który na podstawie dotychczas obowiązujących go przepisów kontynuować będzie swą działalność jako Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie (§ 1). Uchwała regulowała także ważną kwestię dla ustroju nowej uczelni. Otóż, uzyskiwanie stopni i tytułów naukowych oraz zasady organizacyjne regulować miały nadal przepisy obowiązujące w dniu wejścia w życie niniejszej uchwały na Wydziale Teologii Ewangelickiej (§ 2). W okresie organizacji

⁸ Szerzej na ten temat zob. W. Gastpary, *Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego*, „Rocznik Teologiczny” 1974, s. 5-21.

⁹ Ich treść przytacza publikacja: *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie*, Warszawa 2005, s. 99-102.

ChAT przepis ten był wyjątkowo korzystny¹⁰. Jak widać, obie uchwały operują różną terminologią dotyczącą powstania Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Pierwsza stanowi o „przekształceniu” Wydziału Teologii Ewangelickiej w ChAT. Druga o jego „wyodrębnieniu” i „kontynuacji działalności” jako ChAT. Rzeczywistym zamiarem strony rządowej była jednakże likwidacja wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych, w tym Wydziału Teologii Ewangelickiej UW. Stąd też należy przyjąć, że *de iure* Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie nie jest jego następcą prawnym.

Finalnym aktem potwierdzającym utworzenie nowej uczelni była publikacja w Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z 13 stycznia 1955 r. zarządzenia Ministra Szkolnictwa Wyższego określającego strukturę organizacyjną Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Dokument ten wyodrębniał Sekcję Teologii Ewangelickiej i Sekcję Teologii Starokatolickiej jako podstawowe piony organizacyjne ChAT; dopiero w ich ramach miał następować podział na katedry i zakłady. W 1957 r. nastąpiły zmiany w strukturze organizacyjnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, które w konsekwencji doprowadziły do powstania Sekcji Teologii Prawosławnej. Zmiany w organizacji i ustroju ChAT zostały formalnie zatwierdzone przez publikację w Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego z 3 września 1957 r.¹¹ zarządzenia DUS-I-2/15/57 Ministra Szkolnictwa Wyższego z dnia 30 lipca 1957 r. w sprawie zmian organizacyjnych Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Połączenie środowisk: ewangelickiego, prawosławnego i starokatolickiego, zadecydowało o nadaniu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej charakteru międzywyznaniowego i eklezjalnego.

Z biegiem lat, mimo wielu trudności, w znacznej mierze wynikających z uwarunkowań politycznych PRL, uczelnia systematycznie

¹⁰ W oparciu o ten przepis było możliwe m.in. przeprowadzenie dwóch przewodów habilitacyjnych: w 1958 r. ks. dra. M. Rode i w latach 1958-1959 ks. dra A. Namczyka.

¹¹ Nr 10, poz. 46.

się rozwijała, angażując nowych nauczycieli akademickich, zwiększając liczbę przyjmowanych studentów, organizując wydawnictwo i powiększając księgozbiór. Studentów ChAT otaczano opieką, m.in. umożliwiając im tworzenie studenckich kół naukowych i zespołów o charakterze artystycznym czy sportowym¹².

Przemiany ustrojowe po roku 1989 pozwoliły rozszerzyć uczelniom wyższym, także uczelniom teologicznym, ich zakres działania i autonomii. Chrześcijańska Akademia Teologiczna wykorzystała tę możliwość, opracowując w 1991 r. nowy statut uczelni¹³, a także regulaminy: studiów, organizacyjny oraz samorządu studenckiego. W roku akademickim 1991/1992 rozpoczął działalność Ekumeniczny Instytut Pedagogiczno-Katechetyczny. Był on praktyczną formą odpowiedzi na wyzwanie postawione przed związkami wyznaniowymi przez wprowadzenie nauki religii do szkół. Chodziło o przygotowanie kadry katechetów zdolnych nie tylko do prowadzenia nauczania religii w szkołach, ale także – w miarę potrzeby – mogących wykładać przedmioty ogólnokształcące. W czerwcu 1995 r. pierwsi absolwenci tego Instytutu uzyskali dyplomy magistra teologii w zakresie pedagogiki religijnej. Po kilku latach doświadczeń wyłoniła się konieczność restrukturyzacji Instytutu poprzez przekształcenie go w Ekumeniczny Instytut Pedagogiczny. Polegała ona na uruchomieniu na kierunku pedagogika trzyletnich licencjackich wyższych studiów zawodowych w zakresie dwóch specjalności. W roku akademickim 1996/

¹² Szerzej na ten temat zob. W. Niemczyk, *Dziesięć lat istnienia*, „Rocznik Teologiczny” 1965, s. 7-110; W. Gastpary, *Chrześcijańska Akademia Teologiczna w drugim dziesięcioleciu swojego istnienia 1964-1974*, „Rocznik Teologiczny” 1974, s. 127-255; J. T. Maciuszko, *Dzieje Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w latach 1954-1966*, w: *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie*, s. 9-29; M. Bendza, *Dzieje Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w latach 1966-1989*, w: tamże, s. 31-81.

¹³ Zob. Statut Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Warszawa 1992, mps w posiadaniu autora. Statut został uchwalony przez Senat ChAT 19 listopada 1991 r. i zatwierdzony przez Ministra Edukacji Narodowej Andrzeja Stelmachowskiego w porozumieniu z Prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej biskupem Zdzisławem Trandą 13 marca 1992 r. Po złożeniu artykułu do druku wszedł w życie nowy Statut ChAT, uchwalony przez Senat tejże uczelni 7 kwietnia 2008 r., a zatwierdzony przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego 18 kwietnia 2008 r. decyzją opatrzoną sygnaturą DSW-1-03-410/64/08.

1997 przyjęto pierwszych studentów na studia w zakresie pracy socjalnej, rok później rozpoczęła działalność druga specjalność – pedagogika szkolna i korekcyjna. Poczynając od roku akademickiego 1999/2000 absolwenci wyższych studiów zawodowych mogą kontynuować naukę na uzupełniających dwuletnich studiach magisterskich. Pozyskanie przez uczelnię profesorów o znacznym dorobku naukowym umożliwiło podjęcie decyzji o utworzeniu z dniem 1 marca 1994 r. Studium Doktoranckiego w zakresie nauk teologicznych.

W roku akademickim 2006/2007 ChAT liczyła około tysiąca studentów, 90 nauczycieli akademickich – w tym 20 profesorów i doktorów habilitowanych, 38 doktorów oraz 32 asystentów, starszych wykładowców i wykładowców. Chrześcijańska Akademia Teologiczna aktualnie posiada uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora oraz prowadzenia przewodów o nadanie stopnia naukowego doktora habilitowanego, a także tytułu profesora nauk teologicznych i nadawania godności doktora *honoris causa*¹⁴.

3. ŚCIEŻKA PARLAMENTARNA PROJEKTU USTAWY O CHAT

23 lipca 1999 r., na podstawie art. 118 ust. 1 Konstytucji, wpłynął do Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej III kadencji poselski projekt ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Projekt poparło 67 posłów z różnych klubów parlamentarnych¹⁵.

¹⁴ Szerzej na ten temat zob. W. Wysoczański, *Dzieje Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w latach 1989-2004*, w: *50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie*, s. 83-98.

¹⁵ Byli to następujący posłowie (kolejność alfabetyczna): Franciszek Adamczyk; Jerzy Barzowski; Czesław Bielecki, Paweł Bryłowski, Jan Chmielewski, Marian Adam Cycoń, Mirosław Czech, Karol Działoszyński, Joanna Fabisiak, Czesław Fiedorowicz, Andrzej Folwarczny, Władysław Frasyniuk, Radosław Gawlik, Jerzy Godzik, Helena Góralska, Barbara Imiołczyk, Zbigniew Janas, Kazimierz Józef Janiak, Tadeusz Jarmuziewicz, Maria Kleitz-Żółtowska, Jan Klimek, Zofia Krasicka-Domka, Henryk Kroll, Jan Król, Olga Krzyżanowska, Dariusz Kubiak, Grażyna Langowska, Józef Lassota, Zbigniew Leraczyk, Janusz Lewandowski, Piotr Lewandowski, Irena Lipowicz, Jan Lityński, Jerzy Stanisław Madej, Tadeusz Mazowiecki, Piotr Nowina-Konopka, Jan Oraniec, Jerzy Osiatyński, Andrzej Osnowski, Ryszard Andrzej Ostrowski, Grzegorz Piechowiak, Stanisław Alfred Pilniakowski, Andrzej Potocki, Włodzimierz

Wnioskodawcy upoważnili do reprezentowania ich w toku dalszych prac parlamentarnych posła Tadeusza Jacka Zielińskiego¹⁶.

Zwięzłe dwustronicowe uzasadnienie projektu ustawy informowało, iż „Przedłożony projekt ma za zadanie zapewnić Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie prawną podstawę działalności w postaci odrębnej ustawy. Akademia jest uczelnią państwową od chwili powstania tj. od 1954 r., kiedy to w nurcie działań mających na celu usunięcie Wydziałów Teologii z uniwersytetów utworzono ją na bazie Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. [...] ChAT ma więc historię podobną do utworzonej również w drodze uchwały Rządu PRL Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, powstałej w tym samym 1954 r. z Wydziału Teologii Katolickiej UW. Przystąpienie przez Sejm RP do prac nad ustawową regulacją położenia Akademii Teologii Katolickiej i przekształcenia jej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie¹⁷ otwiera drogę i tworzy atmosferę do unormowania sytuacji prawnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż ChAT będąca uczelnią o znacznie mniejszym potencjale niż Akademia Teologii Katolickiej nie wnioskuje rozszerzenia zakresu jej działania, a jedynie wnosi o ustawowe usankcjonowanie jej bytu prawnego”¹⁸.

Puzyna, Elżbieta Radziszewska, Jan Rulewski, Grzegorz Schetyń, Ewa Sikorska-Trela, Andrzej Smirnow, Andrzej Smoliński, Joanna Staręga-Piasek, Maria Stolzmann, Kazimierz Szczygielski, Adam Stanisław Szejnfeld, Stanisław Szwed, Iwona Śledzińska-Katarasińska, Antoni Tyczka, Urszula Wachowska, Edward Wende, Andrzej Wielowieyski, Henryk Wujec, Jan Wyrowiński, Jerzy Grzegorz Zajac, Marcin Zawila, Marek Zieliński, Tadeusz Jacek Zieliński, Adam Jacek Żyliński.

¹⁶ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja III, Druk nr 1300, Poselski projekt ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹⁷ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja III, Druk nr 1251, Rządowy projekt ustawy o utworzeniu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Projekt wpłynął do Marszałka Sejmu 15 lipca 1999 r. W przypadku braku omawianej inicjatywy ustawodawczej ChAT byłaby jedyną wyższą uczelnią państwową powołaną do istnienia w drodze uchwały Rady Ministrów i zarządzenia Ministra Szkolnictwa Wyższego.

¹⁸ Por. Uzasadnienie do poselskiego projektu ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja III, Druk nr 1300, s. 1.

Projekt ustawy składał się z 7 artykułów. Pierwszy podkreślał rodowód Akademii i określał jej siedzibę. Drugi wyznaczał podstawowe kierunki działalności. Trzeci stanowił o uprawnieniach do nadawania stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii: ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej. Czwarty precyzował podmioty sprawujące nadzór nad Akademią. Piąty i szósty dotyczyły kwestii dotychczasowych praw i zobowiązań uczelni, zwłaszcza o charakterze majątkowym. Siódmy określał termin *vacatio legis*.

Marszałek Sejmu – na podstawie art. 11 ust. 1 pkt 8 oraz zgodnie z art. 34 ust. 1 i art. 37 ust. 1 ówczesnie obowiązującego Regulaminu Sejmu¹⁹ – skierował 11 sierpnia 1999 r. powyższy projekt ustawy do Komisji Edukacji, Nauki i Młodzieży do pierwszego czytania. Ta z kolei 13 września 1999 r. wystąpiła do Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego o podjęcie uchwały dotyczącej omawianego projektu ustawy. Prezydium Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego stosownie do art. 42 ust. 2 pkt 3 ustawy z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym²⁰, na podstawie opinii Komisji Rozwoju i Organizacji tejże Rady, działając z upoważnienia Rady Głównej pozytywnie zaopiniowało przedłożony projekt ustawy, pod warunkiem wykreślenia z niego art. 3 i w konsekwencji zmiany numeracji następnych artykułów²¹. Stanowisko takie uzasadniono faktem, iż celem projektu ustawy było zapewnienie podstawy prawnej dla dalszej działalności Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Jako że ChAT posiadała w chwili podejmowania uchwały uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora nauk teologicznych oraz do przeprowadzania przewodów habilitacyjnych i przewodów o nadanie tytułu profesora w zakresie nauk teologicznych, art. 3 w proponowanym brzmieniu mógł ograniczyć dotychczasowe uprawnienia. Ponadto wskazano, że warunki, jakie musi spełniać jednostka uczelni, aby uzyskać uprawnienia do

¹⁹ Por. Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 lipca 1992 r. – Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej (tekst jedn. MP z 1998 r., nr 44, poz. 618 z późn. zm.).

²⁰ DzU, nr 65, poz. 385 z późn. zm.

²¹ Por. Uchwała nr 548/99 Prezydium Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego z dnia 23 września 1999 r., kserokopia w posiadaniu autora.

nadawania stopni naukowych i przeprowadzania postępowań w sprawach nadania tytułu profesora, określone zostały w ustawie z dnia 12 września 1990 r. o tytule naukowym i stopniach naukowych²² i powinny obowiązywać we wszystkich uczelniach. Nie ma więc potrzeby formułować ich odrębnie w ustawie o ChAT²³.

28 grudnia 1999 r. do Marszałka Sejmu wpłynęło stanowisko Rady Ministrów w sprawie poselskiego projektu ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie²⁴. Rada Ministrów wyraziła w nim pogląd, iż istnieje podstawa prawna dla działalności ChAT w Warszawie w postaci uchwały Rady Ministrów nr 728/54 z 26 października 1954 r. w sprawie usamodzielnienia Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Ten akt prawny reguluje – w przekonaniu Rządu – w sposób niekwestionowany przez nikogo, funkcjonowanie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Biorąc jednak pod uwagę obowiązujący na podstawie ustawy o szkolnictwie wyższym²⁵ tryb tworzenia państwowych uczelni wyższych, Rada Ministrów zajęła pozytywne stanowisko w sprawie podjęcia prac nad uporządkowaniem statusu prawnego ChAT.

W dokumencie tym zwrócono także uwagę na regulacje wymagające korekty lub zdecydowanej zmiany. Po pierwsze, na sformułowanie art. 3 projektu ustawy, który – w opinii Rządu – jest tylko zbędnym powtórzeniem przepisów ustawy o tytule naukowym i stopniach naukowych. Podkreślono, że projekt ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej nie powinien zawierać regulacji znajdujących się w innych przepisach, jeśli celem ustawy jest jedynie porządkowanie statusu uczelni. Wątpliwości wzbudziły również proponowane zapisy art. 5 i art. 6. Zagadnienia regulowane w tych przepisach oraz

²² DzU, nr 65, poz. 386 z późn. zm.

²³ Por. Uzasadnienie Uchwały nr 548/99 Prezydium Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego z dnia 23 września 1999 r., s. 1-2; kserokopia w posiadaniu autora.

²⁴ Por. Pismo Prezesa Rady Ministrów Jerzego Buzka nr DSPR-140-116(2)/99 do Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej Macieja Płażyńskiego z 28 grudnia 1999 r., kserokopia w posiadaniu autora.

²⁵ Por art. 10 ust. 1 obowiązującej wówczas ustawy z 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym, który stanowił, iż utworzenie, przekształcenie i zniesienie uczelni państwowej oraz połączenie jej z inną uczelnią państwową następuje w drodze ustawy.

forma regulacji dotyczą bowiem – według stanowiska przyjętego przez Radę Ministrów – sytuacji przekształcenia uczelni lub jej tworzenia. Wydają się zatem bezprzedmiotowe w przypadku istniejącej już państwowej uczelni wyższej, jaką jest ChAT. W konkluzji Rada Ministrów opowiedziała się za skierowaniem projektu ustawy do dalszych prac w komisjach sejmowych, umożliwiających dokonanie niezbędnych zmian i upoważniła Ministra Edukacji Narodowej do jej reprezentowania w toku prac parlamentarnych²⁶.

Komisja Edukacji, Nauki i Młodzieży po przeprowadzeniu pierwszego czytania oraz po rozpatrzeniu projektu ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej na posiedzeniu w dniu 15 lutego 2000 r. wniosła o uchwalenie przez Sejm poprawionego projektu ustawy²⁷. Poprawki dotyczyły skreślenia art. 3 pierwotnego projektu ustawy, co spotkało się z aprobatą posła Tadeusza Jacka Zielińskiego, reprezentanta wnioskodawców oraz zgłoszonej przez niego propozycji dodania w art. 1 nowego ust. 2, w następującym brzmieniu: „Akademia kontynuuje działalność Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego”. Zmiana ta była podyktowana tym, iż w art. 1 wstępnego projektu ustawy, w którym była mowa o rodowodzie ChAT, pominięto fakt nawiązania przez tę uczelnię do tradycji istniejącego w okresie międzywojennym Studium Teologii Prawosławnej UW. W trakcie prac Komisji nad tekstem projektu ustawy ostatecznie, na wniosek przedstawiciela Rady Ministrów, zastąpiono słowo „kontynuuje” w ust. 2. art. 1 sformułowaniem „nawiązuje do”, skreślono art. 3 oraz zmieniono numerację kolejnych artykułów. Reprezentant Rządu wycofał natomiast zastrzeżenia do art. 5 i 6, stwierdzając, iż nie szkodzą one całości tekstu projektu ustawy. W głosowaniu projekt ustawy przyjęto jednogłośnie, a na sprawozdawcę Komisji wybrano posła Włodzimierza Puzyne²⁸. Jednocześnie ustalono

²⁶ Por. Pismo Prezesa Rady Ministrów Jerzego Buzka nr DSPR-140-116(2)/99 do Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej Macieja Płażyńskiego z 28 grudnia 1999 r.

²⁷ Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja III, Druk nr 1716, Sprawozdanie Komisji Edukacji, Nauki i Młodzieży o poselskim projekcie ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

²⁸ Por. Biuletyn nr 2466 Komisji Edukacji, Nauki i Młodzieży z 15 lutego 2000 r., s. 1-5.

tygodniowy termin na wniesienie uwag do projektu ustawy przez Komitet Integracji Europejskiej.

Komitet Integracji Europejskiej w opinii, wyrażonej na podstawie art. 2 ust. 1 pkt 2 ustawy z dnia 8 sierpnia 1996 r. o Komitecie Integracji Europejskiej²⁹ w związku z art. 39 ust. 3a i art. 40 ust. 1 Regulaminu Sejmu, nie zgłosił zastrzeżeń do sprawozdania Komisji³⁰. Równocześnie poinformował, że opinia o zgodności projektowanej regulacji z prawem Unii Europejskiej została przekazana Komitetowi Społecznemu Rady Ministrów pismem z dnia 6 grudnia 1999 r., którego kopię dołączył do wspomnianej opinii. W piśmie z 6 grudnia 1999 r. Komitet Integracji Europejskiej stwierdził, że przedmiot projektowanej regulacji nie jest objęty zakresem prawa Unii Europejskiej³¹.

Sprawozdanie Komisji Edukacji, Nauki i Młodzieży o poselskim projekcie ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie rozpatrywane było przez Sejm w czasie 73. posiedzenia w dniu 15 marca 2000 r. Poseł sprawozdawca, Włodzimierz Puzyna przedstawił dotychczasową ścieżkę legislacyjną projektu ustawy o ChAT i wniósł o jego uchwalenie przez Sejm³². Dyskusja nad tym punktem porządku dziennego obrad odbyła się w formie 5. minutowych oświadczeń w imieniu klubów i kół poselskich. Poseł Danuta Grabowska w imieniu Klubu Parlamentarnego Sojuszu Lewicy Demokratycznej opowiedziała się za uchwaleniem proponowanej ustawy bez żadnych poprawek i wniosła o niezwłoczne przystąpienie do trzeciego czytania³³. Poseł Tadeusz Jacek Zieliński (Klub Parlamen-

²⁹ DzU, nr 106, poz. 494 z późn. zm.

³⁰ Por. Pismo p.o. Sekretarza Komitetu Integracji Europejskiej Pawła Sameckiego nr Sekr.Min.PS/701/2000/DHP-eb do Przewodniczącej Komisji Edukacji, Nauki i Młodzieży poseł Grażyny Staniszwskiej z 25 lutego 2000 r., kserokopia w posiadaniu autora.

³¹ Por. Pismo p.o. Sekretarza Komitetu Integracji Europejskiej, Pawła Sameckiego nr Sekr.Min.PS/3207/99/DHP-jw do Sekretarza Komitetu Społecznego Rady Ministrów Teresy Karczmarek z 6 grudnia 1999 r., kserokopia w posiadaniu autora.

³² Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej Kadencja III, Sprawozdanie stenograficzne z 73. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 15, 16 i 17 marca 2000 r., Warszawa 2000 r., s. 44.

³³ Por. tamże, s. 44-45.

tarny Unii Wolności) w swym wystąpieniu przedstawił najpierw krótki rys historyczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, po czym w konkluzji podkreślił, iż „Akademia nie otrzymuje w tej ustawie żadnych nowych uprawnień, żadnych przywilejów”, zyskuje tylko trwałą podstawę prawną – w formie aktu prawnego rangi ustawowej – dla swej działalności. „Pozostaje uczelnią taką, jaką była, ale wskazaną przez państwo jako trwały element rzeczywistości akademickiej i rzeczywistości ekumenicznej”. Również i on wnioskował o przejście do trzeciego czytania³⁴. Ostatni z mówców poseł Mirosław Pawlak (Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego) poparł inicjatywę uchwalenia ustawy poprzez natychmiastowe przejście do trzeciego czytania³⁵.

Trzecie czytanie projektu ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie przeniesiono na następny dzień rano. Jako że w czasie dyskusji podczas drugiego czytania nie zgłoszono żadnych poprawek, przystąpiono do głosowania. W głosowaniu wzięło udział 417 posłów. Za przyjęciem całości projektu ustawy w brzmieniu zaproponowanym przez Komisję Edukacji, Nauki i Młodzieży było 409. posłów, przeciw – 1, a 7. wstrzymało się od głosu. Tym samym 16 marca 2000 r. Sejm uchwalił ustawę o ChAT³⁶.

W tym samym dniu uchwalona ustawa została przez Marszałka Sejmu przesłana Marszałkowi Senatu. Marszałek Senatu 21 marca 2000 r., zgodnie z art. 68 ust. 1 wówczas obowiązującego Regulaminu Senatu³⁷ skierował ją do Komisji Nauki i Edukacji Narodowej. Komisja po rozpatrzeniu ustawy na posiedzeniu w dniu 21 marca 2000 r. przygotowała swoje sprawozdanie, w którym jednogłośnie zaproponowała przyjęcie przez Senat ustawy bez poprawek³⁸. W czasie debaty nad stanowiskiem Senatu, dotyczącym omawianej ustawy, po-

³⁴ Por. tamże, s. 45-46.

³⁵ Por. tamże, s. 46.

³⁶ Por. tamże, s. 87.

³⁷ Por. Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 23 listopada 1990 r. – Regulamin Senatu (M.P. z 1991 r., nr 2, poz. 11 z późn. zm.).

³⁸ Por. Senat Rzeczypospolitej Polskiej IV Kadencji, Druk nr 368A, Projekt uchwały Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

jawiała się jedynie, podniesiona przez senatora Ryszarda Jarzembowskiego, kwestia wysokości wydatków z budżetu państwa na funkcjonowanie ChAT w związku z przyjęciem nowej regulacji prawnej. Po zapewnieniu ze strony senatora sprawozdawcy Edmunda Wittbrodta i przedstawiciela Rządu, Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Edukacji Narodowej Jerzego Zdrady, że unormowanie statusu prawnego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji finansowych, przystąpiono do głosowania. W głosowaniu nad uchwałą Senatu w sprawie przyjęcia bez poprawek ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wszyscy obecni senatorowie (70) poparli wniosek Komisji³⁹. Po podpisaniu jej przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Aleksandra Kwaśniewskiego ustawa została opublikowana w „Dzienniku Ustaw”⁴⁰. Weszła w życie 14 dni od dnia ogłoszenia, czyli 1 czerwca 2000 r.

4. POZYCJA PRAWNA CHAT W ŚWIETLE USTAWY I STATUTU

Chrześcijańska Akademia Teologiczna jest państwową wyższą uczelnią o charakterze ekumenicznym z siedzibą w Warszawie, utworzoną w 1954 r. z Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Akademia nawiązuje także do tradycji Studium Teologii Prawosławnej tegoż Uniwersytetu (art. 1 ustawy, § 1 ust. 1 statutu). Działa na podstawie: ustawy z dnia 16 marca 2000 r. o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ustawy z dnia 27 lipca 2005 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym i ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki⁴¹, przepisów wykonawczych wydanych na ich podstawie oraz statutu (§ 2 statutu) i regulaminów. Nadzór nad Akademią sprawuje minister właściwy do spraw szkolnictwa wyższego (art. 3 ust. 1 ustawy, § 5 ust. 1 statutu). Uczelnia

³⁹ Por. Senat Rzeczypospolitej Polskiej IV Kadencji, Sprawozdanie stenograficzne z 54. posiedzenia Senatu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 12 kwietnia 2000 r., Warszawa 2000, s. 165-168.

⁴⁰ DzU, nr 39, poz. 440.

⁴¹ DzU, nr 65, poz. 595 z późn. zm.

nadaje tym samym uznawane przez państwo dyplomy i stopnie naukowe. Wydział Teologiczny Akademii pozostaje ponadto pod nadzorem władz właściwych kościołów w zakresie zgodności nauczania z ich tradycją wyznaniową oraz spełniania organizacyjnych warunków do kształcenia w zakresie teologii ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej w samodzielnych jednostkach naukowo-dydaktycznych, w ramach struktury organizacyjnej uczelni (art. 3 ust. 2 ustawy, § 5 ust. 1 statutu).

Do podstawowych zadań Akademii należy: kształcenie studentów w zakresie nauk teologicznych i humanistycznych oraz formowanie pracowników duchownych i świeckich dla kościołów chrześcijańskich w Polsce oraz licznych instytucji, w szczególności oświatowych i opiekuńczych, prowadzenie działalności naukowo-badawczej, a także przygotowywanie kandydatów do działalności naukowej, badawczej i dydaktycznej (art. 2 ustawy, § 3 statutu). Ekumeniczny charakter ChAT decyduje o tym, że uczelnia realizuje swoje zadania na podstawie zasady równouprawnienia, poszanowania wartości duchowych różnych wyznań, kultur i tradycji (§ 4 statutu).

Chrześcijańska Akademia Teologiczna jest uczelnią jednowydziałową. Podstawową jednostką organizacyjną Akademii jest Wydział Teologiczny, który realizuje zadania dydaktyczne oraz prowadzi prace naukowo-badawcze w zakresie nauk teologicznych (§ 7 ust. 1 i 2 statutu). Ponadto Ekumeniczny Instytut Pedagogiczny kształci studentów na kierunku pedagogicznym (specjalności: praca socjalna, pedagogika szkolna i korekcyjna oraz pedagogika międzykulturowa i edukacja dorosłych). Wydział Teologiczny dzieli się według specyfiki wyznaniowej na trzy samodzielne jednostki naukowo-dydaktyczne: Sekcję Teologii Ewangelickiej, Sekcję Teologii Prawosławnej i Sekcję Teologii Starokatolickiej (§ 8 ust. 1 statutu). Sekcje tworzy, przekształca i znosi Senat na wniosek rektora (§ 8 ust. 2 statutu). Działają one poprzez katedry o profilu konfesyjnym. Mogą one wykonywać także zadania katedr innych sekcji (§ 8 ust. 3 statutu). W ramach Wydziału Teologicznego mogą być ponadto tworzone i znoszone przez Senat, na wniosek zainteresowanego kościoła, który kształci swoich wyznawców w Akademii, lektoraty doktryn konfesyjnych (§ 14 ust. 1 statutu). Zajęcia dydaktyczne oraz prace naukowo-bada-

wcze prowadzone są także przez katedry i jednostki dydaktyczne o charakterze intersekcyjnym. Jednostkami organizacyjnymi o charakterze ogólnouczelnianym w ChAT są: Ekumeniczny Instytut Pedagogiczny, Katedra Ekumenizmu, Katedra Filozofii i Socjologii, Katedra Nauk o Religii, Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego, Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych, Studium Wychowania Fizycznego i Sportu, Biblioteka Główna wraz z archiwum oraz Wydawnictwo Akademii (§ 10, 15 ust. 1 statutu).

Część zajęć dydaktycznych jest wspólna dla obydwu kierunków studiów oraz dla wszystkich sekcji. W ramach kierunku teologicznego dotyczy to między innymi: języków starożytnych (hebrajski, grecki, łaciński), języków nowożytnych, historii filozofii, historii religii, historii ruchu ekumenicznego, socjologii, psychologii, prawa wyznaniowego, pedagogiki ogólnej i podstaw pedagogiki religijnej. Niektóre przedmioty wykładane są łącznie dla sekcji ewangelickiej i starokatolickiej: historia kościoła powszechnego i historia kościoła w Polsce, historia ludów biblijnych, wprowadzenie do Starego Testamentu i homiletyka. Są wreszcie takie przedmioty, które ze względu na specyfikę wyznaniową i zachowanie tożsamości wykłada się oddzielnie dla każdej sekcji. Należą do nich: egzegeza biblijna, teologia systematyczna (dogmatyka i etyka), historia dogmatów oraz lektorały doktryn konfesyjnych.

Społeczność akademicka uczestniczy w zarządzaniu uczelnią poprzez wybieralne organy: kolegialny i jednoosobowy. Organem kolegialnym jest Senat, który pełni jednocześnie funkcję rady wydziału. Organem jednoosobowym Akademii jest rektor. Kadencja wymienionych organów trwa 3 lata (§ 23 statutu). Do kompetencji Senatu należy: ustalenie ogólnych kierunków działania Uczelni, podejmowanie uchwał w sprawie tworzenia i znoszenia wydziałów i kierunków studiów oraz przedstawienie ich Ministrowi Nauki i Szkolnictwa Wyższego do zatwierdzenia, uchwalanie, po zasięgnięciu opinii samorządu studenckiego, programów nauczania i planów studiów, nadawanie tytułu doktora *honoris causa*, nadawanie stopnia naukowego doktora nauk teologicznych, nadawanie stopnia naukowego doktora habilitowanego, stosownie do postanowień ustawy o tytule i stopniach naukowych, zatwierdzanie tematów prac

magisterskich, wyrażanie zgody na: nabycie lub zbycie przez uczelnię składników mienia, przyjęcie darowizny, spadku lub zapisu o wartości przekraczającej sumę pięciu średnich miesięcznych wynagrodzeń w Akademii, przystąpienie do spółki, spółdzielni lub innej organizacji gospodarczej oraz utworzenia fundacji, podejmowanie uchwał w innych sprawach zastrzeżonych w ustawie lub statucie dla organu kolegiałnego uczelni (§ 27 statutu). Z kolei rektor kieruje działalnością uczelni i reprezentuje ją na zewnątrz. Jest przełożonym pracowników oraz studentów Akademii. Zastępcami rektora są prorektorzy, których nie może być więcej niż dwóch. Do kompetencji rektora, poza sprawami określonymi w ustawie – Prawo o szkolnictwie wyższym, należy w szczególności: podejmowanie decyzji w sprawach osobowych nauczycieli akademickich, wyznaczanie zakresu działania prorektorów, powoływanie stałych i doraźnych komisji do wykonywania określonych przez niego zadań (§ 28 statutu).

Mianowanie po raz pierwszy na dane stanowisko w uczelni pracownika naukowo-dydaktycznego i naukowego oraz starszego wykładowcy i wykładowcy następuje po zakwalifikowaniu w drodze konkursu otwartego. Konkurs ogłasza rektor. Ogłoszenie konkursu następuje przez podanie jego warunków do wiadomości środowiska akademickiego uczelni, zainteresowanego kościoła lub kościołów albo innych instytucji (§ 40 statutu). Przed rozpoczęciem postępowania konkursowego rektor zasięga opinii właściwej władzy zwierzchniej danego kościoła o przydatności kandydata (§ 40 ust. 2 statutu). W ChAT w charakterze pracowników dydaktycznych mogą pracować jedynie te osoby, które uzyskały misję kanoniczną od władz zwierzchnich danego kościoła, którego są członkami. Wykłady w Akademii są otwarte. Osoby spoza uczelni, w tym słuchacze innych szkół, mogą brać udział w seminariach, proseminariach i ćwiczeniach po uzyskaniu zgody odpowiedniego kierownika katedry (§ 52 statutu).

Z dniem wejścia w życie ustawy o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (1 czerwca 2000 r.) uczelnia zachowała wszystkie swoje dotychczasowe prawa i wiążące ją dotychczasowe zobowiązania (art. 4 ustawy). Również mienie, obejmujące własność

i inne prawa majątkowe Akademii, będące w jej posiadaniu przed dniem wejścia w życie ustawy o ChAT, pozostało mieniem Akademii (art. 5 ustawy).

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jest jedno-wydziałową państwową uczelnią teologiczną, kształcącą w ramach trzech sekcji (ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej) duchownych i świeckich członków kościołów chrześcijańskich w Polsce. Ustawowe gwarancje w zakresie prowadzenia studiów teologicznych na tej uczelni posiadają: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Zielonoświątkowy, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Katolicki Kościół Mariawitów⁴². Należy podkreślić, iż Akademia jest jedyną w Europie uczelnią teologiczną, która skupia studentów z tak wielu różnych Kościołów, co nadaje jej charakter międzywyznaniowy i ekumeniczny. Studenci zdobywają w niej edukację akademicką na dwóch kierunkach: teologicznym (specjalności: teologia ewangelicka, teologia prawosław-

⁴² Por. art. 19 ust. 2 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 16 ust. 4 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 15 ust. 4 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 15 ust. 4 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 16 ust. 4 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 19 ust. 2 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego; art. 11 ust. 4 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 13 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej; art. 12 ust. 2 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej.

na, teologia starokatolicka, pedagogika religijna) oraz pedagogicznym (specjalności: praca socjalna, pedagogika szkolna i korekcyjna oraz pedagogika międzykulturowa i edukacja dorosłych). O przyjęcie do Akademii mogą się ubiegać wszyscy absolwenci szkół średnich, którzy mają możliwość wyboru pomiędzy stacjonarną lub niestacjonarną formą studiów.

Działalność tego typu uczelni w demokratycznym państwie prawnym jest przejawem poszanowania wolności religii i możliwości jej uzewnętrzniania (zob. art. 53 ust. 2 Konstytucji). Jest także zgodna z zasadą równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (zob. art. 25 ust. 1 Konstytucji), ponieważ daje sposobność uzyskania wykształcenia w kierunku teologii: protestanckiej, prawosławnej⁴³ i starokatolickiej w uczelni państwowej, analogiczną do tej, którą stwarzają wydziały teologii katolickiej⁴⁴ na uniwersytetach państwowych. Również ustawowe potwierdzenie statusu prawnego ChAT (wyższa uczelnia państwowa) należy ocenić pozytywnie, ponieważ dostosowuje dotychczas istniejący stan prawny do stanu wymagane go przez przepisy ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym.

THE LEGAL STATUS OF THE CHRISTIAN THEOLOGICAL ACADEMY IN WARSAW

Summary

The Christian Theological Academy in Warsaw was established in 1954 under the terms of two unpublished resolutions of the Council of Ministers. The Academy is a continuation of the tradition of the Department of Evangelical Theology and the School of Orthodox Theology of

⁴³ Wykształcenie w kierunku teologii prawosławnej można także uzyskać w Uniwersytecie w Białymstoku, gdzie działa Katedra Teologii Prawosławnej.

⁴⁴ Obecnie wydziały teologii katolickiej funkcjonują w: Uniwersytecie Opolskim, Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Szczecińskim, Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

the Warsaw University. In accordance with the act of 16 March, 2000, on the Christian Theological Academy in Warsaw, the former legal status of the Academy was corroborated, and at the same time the legal status was adjusted to meet the requirements of the regulations of the higher education act.

The Academy is a one-department state theological college, which educates both clerical and lay members of Christian churches in Poland within three sections (evangelical, Orthodox and Old Catholic). It is the only college in Europe which embraces students from so many different churches, which gives it a multi-confessional and ecumenical character.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

MICHAŁ RYNKOWSKI

SĄDOWNICTWO ANGLIKAŃSKIE NA PRZYKŁADZIE SĄDÓW KOŚCIOŁA ANGLII

Celem niniejszego artykułu jest naszkicowanie struktury sądownictwa anglikańskiego oraz przedstawienie wybranych zasad proceduralnych. Kompleksowa analiza tych zagadnień znacząco przekroczyłaby ramy artykułu.

Na wstępie niezbędne są pewne uwagi wyjaśniające. Przede wszystkim artykuł dotyczy wyłącznie sądownictwa w Anglii, a nie w Wielkiej Brytanii, gdyż każda część królestwa: Anglia, Walia, Szkocja i Irlandia Północna ma zupełnie odrębny i odmienny system relacji państwo-kościół¹, a co zatem idzie – odmienny system sądownictwa. Uwagi dotyczące sytuacji w pozostałych częściach Królestwa zostały zamieszczone w końcowej części artykułu i mają jedynie charakter sygnalizujący. Po drugie, pod pojęciem Kościoła rozumiany jest Church of England, czyli Kościół Anglii, stanowiący zaledwie jedną z części Kościoła anglikańskiego (Anglican Communion)². W ramach niniejszego opracowania, wbrew przyzwyczajeniom polskich czytelników, Church of England będzie tłumaczony jako Koś-

¹ Podczas gdy Kościół w Anglii określany jako Kościół państwowy, czyli „Established church”, Kościoły w Irlandii i Walii oficjalnie nazywają się: „Disestablished church”, por. N. Doe, *Canon Law in the Anglican Communion*, Oxford, 1998, s. 17.

² Zasadniczo pojęcie Kościoła anglikańskiego obejmuje szereg Kościołów anglikańskich na całym świecie, które pozostają w dość wolnym związku określanym jako „Anglican Communion”, a których głową jest królowa brytyjska. Obszerną pracę porównawczą napisał N. Doe: *Canon law in the Anglican Communion: a worldwide perspective*, Oxford 1998.

ciół Anglii, a nie anglikański. Ponieważ Kościół Anglii ma status Kościoła państwowego, a monarcha jest głową Kościoła, akty prawne Kościoła określane jako „measures” są zatwierdzane przez królową i mają na terytorium Anglii taką samą moc prawną, jak ustawy parlamentu, ich treść jest ogłaszana w oficjalnym publikatorze³. Procedura uchwalania measures zasługuje na oddzielne opracowanie⁴. Konsekwencją powyższego jest to, że sądy kościelne są sądami królewskimi, czyli państwowymi. Po czwarte, system prawa angielskiego, znany jako system common law, w znaczący sposób odbiega od kontynentalnego, co oznacza, że dla prawidłowego zgłębienia systemu sądów i ich wyroków niezbędna jest przynajmniej podstawowa znajomość zasadniczych pojęć angielskiej procedury cywilnej, takich jak mandamus (polecenie rozstrzygnięcia sporu, wydane przez inny – zazwyczaj wyższy – sąd), certiorari (rodzaj kasacji, uchylenia wyroku), prohibition (zakaz rozstrzygnięcia sporu, wydany przez inny sąd). Mimo ostatniej reformy angielskiego systemu prawa cywilnego, która zmieniła nazwy i charakter tych instytucji, pojęcia te wciąż są wszechobecne w literaturze i orzecznictwie.

Jedną z podstawowych zasad prawa kanonicznego Kościoła Anglii jest przyjazne rozstrzyganie wszelkich sporów, bez konieczności udawania się do sądów⁵. W celu zapobieżenia niepotrzebnym procesom powołano Komisję Doradztwa Prawnego (Legal Advisory Commission), która w formie ekspertyz wyjaśnia różne kwestie, zanim zostaną złożone w formie pozwów do sądów. W wielu sytuacjach nie dochodzi jednak do polubownego rozstrzygnięcia, a wówczas niezbędne jest udanie się do sądu.

³ Oprócz tradycyjnej wersji papierowej dostępne także w internecie na oficjalnej stronie: <http://www.opsi.gov.uk/advanced-search/index.htm>

⁴ Zgodnie z Church of England Assembly (Powers) Act z 1919 r., measure przyjęte przez Zgromadzenie Kościoła (Church Assembly, obecna nazwa: Synod Generalny) powinno zostać przedłożone Komitetowi Kościelnemu (Ecclesiastical Committee), składającemu się z 15 lordów i 15 członków Izby Gmin. Opracowują oni raport z rekomendacją dla Parlamentu, czy przyjąć, czy odrzucić daną measure; Parlamentowi nie wolno jednak zmieniać treści measure.

⁵ Kodeks prawa kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego zawiera podobny przepis w kan. 1446.

Sądownictwo kościelne ma w Anglii bardzo długą tradycję, gdyż już Wilhelm Zdobywca zdecydował o rozdzieleniu sądownictwa kościelnego i państwowego (1072-1076 r.)⁶. Zakaz odwoływania się od angielskich sądów kościelnych do Rzymu bez wyraźnej zgody króla został wprowadzony już w 1164 r. przez konstytucję z Clarendon, a ostateczny zakaz apelacji do Rzymu sformułowano w 1533 r., w Ecclesiastical Appeals Act. W następnych stuleciach wydawano liczne akty prawne, m.in. Ecclesiastical Jurisdiction Act w 1661 r. i 1885 r., pomijając szereg fragmentarycznych regulacji⁷.

Obecnie podstawowymi obowiązującymi aktami prawnymi w tej mierze są:

- Kanony uchwalone przez Konwokacje Canterbury i York, odpowiednio w 1964 r. i 1969 r., zatwierdzone przez Synod Generalny Kościoła Anglii w 1970 r.;
- Ecclesiastical Jurisdiction Measure z 1963 r. (measure o jurysdykcji kościelnej);
- Faculty Jurisdiction Measure z 1964 r. (sprawy dotyczące majątku kościelnego);
- Ecclesiastical Judges and Legal Officers Measure 1976 r. (measure o sędziach i urzędnikach kościelnych);
- Clergy Discipline Measure z 2003 r. (measure o dyscyplinie duchownych).

1. STRUKTURA SĄDÓW: SĄDY KONSYSTORIALNE, ARCHES COURT OF CANTERBURY, CHANCERY COURT OF YORK, SĄD SPRAW KOŚCIELNYCH ZASTRZEŻONYCH ORAZ POZOSTAŁE SĄDY

Obecna struktura sądów i sposób ich funkcjonowania zostały uregulowane we wspomnianej Ecclesiastical Jurisdiction Measure z 1963 r. (dalej cytowana jako EJM)⁸. Pod względem administracyjnym Kościół anglikański dzieli się na dwie prowincje: Canterbury

⁶ *Halsbury's Laws of England*, tom 14, Londyn 1975, s. 694.

⁷ *Halsbury's Statutes*, tom 14, Londyn 2003, s. 10-11.

⁸ <http://www.cofe.anglican.org/about/churchlawlegis/canons/07g157-165.pdf>

i York, te zaś dzielą się kolejno na biskupstwa i archidekanaty – temu podziałowi odpowiada struktura sądownictwa. W każdej diecezji istnieje sąd zwany sądem konsystorialnym, w przypadku diecezji Canterbury zwany sądem komisarycznym Canterbury. Zasadniczo odwołanie przysługuje do sądu drugiej instancji, utworzonego oddzielnie dla każdej z prowincji, zwanego odpowiednio Arches Court of Canterbury⁹ i Chancery Court of York, składającego się z pięciu sędziów każdy: kanclerza (chancellor), dwóch duchownych i dwóch świeckich. Sądy prowincjonalne nie posiadają własnej właściwości, a jedynie stanowią drugą instancję w sprawach, w których orzekał sąd konsystorialny. Jeśli kwestia dotyczy spraw zastrzeżonych, tj. doktryny, rytuału, ceremoniarza i *ius patronatus*, odwołanie rozpatruje Sąd Spraw Kościelnych Zastrzeżonych (Court of Ecclesiastical Causes Reserved, art. 5 measure). Sąd ten został ustanowiony dopiero w 1963 r., gdyż przedtem sprawy te były rozstrzygane przez Tajną Radę (Privy Council), tradycyjne ciało doradcze królowej. Decyzja, czy sprawa powinna zostać skierowana w II instancji do sądu prowincjonalnego, czy też jako sprawa dotycząca doktryny i podobnych kwestii do Sądu Spraw Zastrzeżonych, należy do kanclerza. W latach 1963-2002 sąd zebrał się tylko jeden raz w 1985 r. i tylko z powodu mylnej oceny sytuacji przez kanclerza¹⁰. Od orzeczeń sądów prowincjonalnych przysługuje środek odwoławczy, skierowany w zależności od rodzaju sprawy: w sprawach „zastrzeżonych”, tj. doktryny, rytuału lub ceremonii właściwy jest Sąd Spraw Kościelnych Zastrzeżonych, w pozostałych sprawach – do Królowej w Tajnej Radzie (Her Majesty in Privy Council). W skład Sądu Spraw Kościelnych Zastrzeżonych wchodzi pięciu sędziów, mianowanych przez Królową: dwóch spośród nich musi mieć doświadczenie sprawowania wysokiej funkcji sądowniczej, a trzech jest lub było

⁹ Nazwa pochodzi od londyńskiego kościoła Sancta Maria de Arcubus, który jako jedna z kilku parafii Londynu był wyłączony spod jurysdykcji miejscowego biskupa – F. Makower, *The constitutional history and constitution of the Church of England*, New York, s. 460.nn

¹⁰ Sprawa *Re St. Michael's and All Angels, Great Torrington*, (1985 r.) Fam 81, (1985) 1 All ER 993, cyt. Za J. Burrows, *Judicial Review and the Church of England*, niepublikowana praca LL.M., Cardiff, s. 102.

biskupami diecezjalnymi. W przypadku, gdy jest to sprawa o przestępstwo, sędziów wspiera dodatkowo trzech do pięciu doradców, wybranych spośród najwybitniejszych teologów i znawców liturgii. Od wyroku tej trzeciej instancji przysługuje jeszcze jeden środek odwoławczy: petycja do królowej¹¹ (art. 11), która może zostać złożona odnośnie do błędów proceduralnych przez każdą stronę procesu, a co do faktów tylko przez stronę broniącą się. Specjalna komisja wyszukuje sędziów, których do rozpatrzenia danej sprawy mianuje królowa: trzech spośród nich to Lordowie Apelacyjni (w rozumieniu Appellate Jurisdiction Act 1876), a dwaj to lordowie duchowni. Tu warto zwrócić uwagę na zmianę składu, którą można łatwo przeoczyć: w Sądzie Spraw Kościelnych Zastrzeżonych orzeka trzech duchownych i dwóch świeckich, natomiast w komisji odwoławczej trzech lordów apelacyjnych i tylko dwóch duchownych, co oznacza, że szala zdaje się przeważać na rzecz sędziów świeckich. Z obowiązku kronikarskiego należy zaznaczyć, że taka komisja, jak dotąd, nigdy się nie zebrała¹².

2. KANCLERZ: KWALIFIKACJE ORAZ SPOSÓB POWOŁYWANIA

Biskup diecezjalny w drodze listu patentowego mianuje na stanowisko sędziego osobę, która uzyskuje tytuł kanclerza (chancellor), a w diecezji Canterbury tytuł komisarza generalnego. Pomimo faktu, że nominacji dokonuje biskup, władza kanclerza pochodzi od prawa i jest on sędzią królewskim w jednym z sądów królewskich. Kanclerz jest niezależny, nie podlega kontroli ze strony biskupa, nie otrzymuje od niego wskazówek, nie istnieje również możliwość złożenia odwołania od jego decyzji do biskupa¹³. Osoba, mająca objąć stanowisko kanclerza, musi spełniać następujące wymagania: mieć ukończone 30 lat, być od siedmiu lat praktykującym adwokatem (barrister)

¹¹ Warto przytoczyć ceremonialne brzmienie przepisu: „A petition addressed to Her Majesty praying that She will be pleased to cause a finding [...] to be reviewed”.

¹² J. Burrows, op. cit., s. 97.

¹³ *Halsbury's Laws of England*, tom 14, Londyn 1975, s. 704.

lub piastować wysokie stanowisko sędziowskie. W skład sądów drugiej instancji, czyli sądów apelacyjnych zwanych prowincjonalnymi, wchodzi po pięciu sędziów. Na czele sądu w Canterbury stoi osoba nosząca tytuł Dean of Arches, a przewodniczący składu sędziowskiego w York nosi tytuł Auditor, przy czym oba te stanowiska piastuje łącznie jeden i ten sam człowiek, o czym będzie mowa również w dalszej części. Jest on mianowany przez obu arcybiskupów, za pisemną zgodą królowej¹⁴. Bardzo istotną i specyficzną cechą wszystkich instancji jest to, że osoba powołująca sędziów świeckich – biskup bądź królowa – ma obowiązek upewnić się, że przyszły sędzia przystępuje do komunii, co jest rozumiane w ten sposób, że osoba ta w ciągu ostatniego roku przynajmniej raz przystąpiła do komunii zgodnie z przepisami Kościoła Anglii lub Kościoła pozostającego w unii z tym Kościołem¹⁵. W odniesieniu do sędziów Sądu Spraw Kościelnych Zastrzeżonych i sędziów powoływanych przez królową w myśl art. 11, wystarczy deklaracja złożona przez zainteresowanych, że przystępują do komunii.

Kanclerz jest powołany na czas nieokreślony i do chwili przejścia na emeryturę jest zasadniczo nieusuwalny, choć prawo przewiduje także możliwość jego ustąpienia lub usunięcia ze stanowiska przez biskupa za zgodą Izby Wyższej Konwokacji danej prowincji (art. 2 EJM). Wakat na stanowisku biskupa lub arcybiskupa nie powinien mieć żadnego wpływu na funkcjonowanie sądu (art. 12 EJM). Jedna osoba może sprawować funkcję kanclerza w maksymalnie dwóch diecezjach, choć mogą być położone w dwóch różnych prowincjach, co powoduje dodatkowe komplikacje, o czym mowa poniżej. EJM przewiduje interesujący sposób wyłączenia kanclerza (*iudex inhabilis*), gdy ten uważa, że w danej sprawie nie powinien orzekać. W takiej sytuacji, za zgodą biskupa, kanclerz wyznacza inną osobę, która jego zdaniem posiada odpowiednie kwalifikacje i kompetencje (art. 27 EJM).

¹⁴ Art. 3.2 (a) EJM, Halsbury's Statutes, tom 14, Londyn 2003, s. 561.

¹⁵ Właściwym pojęciem jest tu nie unia, ale „komunia” w znaczeniu wspólnoty, zob. przypis 2.

3. SPECYFIKA ANGIELSKICH SĄDÓW KOŚCIELNYCH I ICH STOSUNEK DO INNYCH SĄDÓW KRÓLEWSKICH

Zgodnie ze wspomnianym już wcześniej podziałem administracyjnym Kościoła na dwie prowincje: Canterbury i York, istnieją dwa sądy apelacyjne, co pociąga za sobą szereg komplikacji prawnych. Otóż sądy konsystorialne nie są związane orzecznictwem innych, równoległych pod względem hierarchicznym sądów konsystorialnych, są natomiast związane orzecznictwem sądu prowincjonalnego (pełniącego funkcje apelacyjne), odpowiednio prowincji Północnej i Południowej, czyli York i Canterbury. Z kolei sądy prowincjonalne nie są zobowiązane do orzekania w taki sam sposób, jak uczynił to drugi sąd. Problem ten od lat niepokoił angielskich prawników, a w sposób wyraźny wypowiedział się na ten temat kanclerz diecezji Newcastle, D. McClean. Zwrócił on uwagę, że choć rozbieżności między wyrokami obu prowincji są niewielkie, to jednak kanclerz staje czasem przed koniecznością wyboru, czy orzec zgodnie z wyrokiem „swojego” sądu prowincjonalnego, czy też orzec tak, jak najnowszy wyrok sądu sąsiedniej prowincji. Sprawa *St. Mary, Tyne Dock* (No. 2), [1958], s. 156 nakazuje traktować orzeczenie sąsiedniego sądu prowincjonalnego z „największym szacunkiem” (the greatest respect), a sprawa *Durrington Cemetery* [2001] Fam. 33 poleca je traktować z „najwyższą uwagą” (the highest regard). Dodatkowo pojawia się jeszcze inny problem: przy okazji omawiania składów sądów zostało zasygnalizowane, że zgodnie z tradycją i przepisami *Ecclesiastical Jurisdiction Measure 1963*, art. 3 ust. 2 (a), stanowisko przewodniczących obu sądów prowincjonalnych piastuje jedna i ta sama osoba. Kanclerz D. McClean podkreślił, że nie chodzi tu tylko o osobę przewodniczącego składu: w swoim orzeczeniu w sprawie *Hing Lo, decd* (niepubl.) z 26 czerwca 2002 przytoczył sprawę *Alsaiger*, w której jako sąd prowincji północnej orzekał Auditor wraz kanclerzami Durham i York. Tu właśnie pojawia się specyficzna cecha sądownictwa: prawo zezwala, aby jedna osoba była kanclerzem w dwóch diecezjach, nawet w różnych prowincjach. W konsekwencji, we wspomnianej sprawie dokładnie te same osoby mogłyby orzekać jako sąd prowincji południowej, występując odpowiednio w funkcji

Dean of Arches i jako kanclerze Peterborough i Albans. Kanclerz McClean, podkreślając ten nieprzypadkowy zbieg okoliczności, zaproponował, aby ze względów praktycznych traktować Arches Court of Canterbury i Chancery Court of York jako dwie izby czy wydziały tego samego sądu, ale nie jako dwa odrębne sądy. W orzeczeniu, St Nicholas, Sevenoaks, [2005] 1 W.L.R. 1011, sąd prowincjonalny Canterbury cytuje i zdaje się podzielać tę opinię.

Uwagę prawnika kontynentalnego przykuwa zawsze znaczenie orzecznictwa oraz precedensu w systemie common law. Dodatkowo intryguje fakt, że część spośród istotnych orzeczeń została wydana w XVI w., a wyroki z XIX w. można by (niemal żartobliwie) zaliczyć do grupy najświeższych. Przykładowo, w wyroku z 1627 r. znanym jako Sutton's Case sąd postanowił, że jeśli biskup nie mianuje kanclerza, obowiązek ten spada na arcybiskupa. Biskup ma obowiązek przeegzaminować kanclerza przed mianowaniem go, ale może to uczynić także później i w razie konieczności, może pozbawić kanclerza jego funkcji¹⁶. Wyrok z 1680 r. potwierdza, że arcybiskup Canterbury może zasiadać jako sędzia w Court of Arches (Sheffield v. Canterbury)¹⁷, natomiast orzeczenie z 1592 r. wyjaśnia, że jeśli występki duchownego miały miejsce w prywatnej kaplicy, do której dostęp mają tylko pan, jego rodzina i służba, podjęcie postępowania należy do pana, tj. właściciela danej kaplicy (William's case)¹⁸.

Oddzielne, bardzo interesujące zagadnienie stanowi kwestia relacji sądów kościelnych do (pozostałych) sądów państwowych¹⁹. Jak wspomniano powyżej, Kościół anglikański jest Kościołem państwowym, kościelne measures mają tę samą rangę co ustawy parlamentu, a sądy mają status sądów królewskich, jak pozostałe. Oznacza to, że choć sądy kościelne działają w ramach swoich kompetencji, to jednocześnie w pewnych sytuacjach podlegają kontroli sądów państwo-

¹⁶ The Digest. Annotated British, Commonwealth and European Cases, 19 (2), 1997 2nd Reissue, London 1997, s. 235.

¹⁷ Tamże, s. 236.

¹⁸ Tamże, s. 232.

¹⁹ Dotąd niepublikowana, bardzo ciekawa praca dla uzyskania tytułu „Master of Law (LLM) in Canon Law”, autorstwa Jeremiego Burrowsa pt. *Judicial review and the Church of England*, znajduje się w bibliotece uniwersyteckiej w Cardiff.

wych²⁰. Jeśli sąd kościelny przekracza swoje kompetencje lub działa w sposób sprzeczny z podstawowymi zasadami sprawiedliwości, High Court może wydać mu zakaz rozstrzygania tej sprawy (prohibition). Kiedy natomiast ewidentnie właściwy sąd kościelny odmawia rozpatrzenia sprawy, High Court może z kolei wydać mandamus. Najwięcej kontrowersji wywołuje kwestia, czy High Court dysponuje prawem certiorari w odniesieniu do sądów kościelnych, i zasadnicza odpowiedź jest negatywna, jak stwierdził w 1948 r. świecki Sąd Apelacyjny (Court of Appeal) w sprawie *R – v- Chancellor of St. Edmundsbury and Ipswich Diocese ex parte White*²¹, powołując się przede wszystkim na brak podobnego precedensu. Bridon i Hanson podkreślają, że nie ma możliwości apelacji od sądu kościelnego do sądu świeckiego²², a Wade i Forsyth przypominają, że nie można wydać certiorari w odniesieniu do wyroku sądu kościelnego, ponieważ prawo kościelne jest oddzielnym porządkiem prawnym, którym świecki sąd się nie zajmuje. Wade i Forsyth zauważają jednak, że mimo zakazu wydania certiorari, sąd świecki może wydać „prohibition” i w ten sposób zakazać sądowi kościelnemu rozstrzygania sporu. Znacznie prościej podać przykłady mandamus, kiedy sąd państwowy nakazał sądowi kościelnemu rozstrzygnięcie sporu: *R – v – Archbishop of Canterbury* (1856 r.) 6E&R – *v – Bishop of London* (1889 r.) 24QBD 231, *Allcroft – v – Bishop of London and others*, (1891 r.) AC 666, *A-G – v – Dean and Charter of Ripon Cathedra*, (1945 r.), 1 Ch 239²³.

Należy zaznaczyć, że wyrok sądów świeckich może wywołać daleko idące skutki: zgodnie z EJM a także Clergy Discipline Measure, jeśli duchowny, biskup lub arcybiskup zostanie skazany przez sąd świecki na karę pozbawienia wolności, choćby w zawieszeniu, lub jeśli został skazany za popełnienie cudzołóstwa (sic), mocą deklaracji arcybiskupa (gdy sprawa dotyczy biskupa) lub drugiego arcybiskupa

²⁰ Szerzej o tym problemie: N. Doe, *The Legal*, s. 149.

²¹ [1948] 1 KB 195.

²² *Moore's Introduction to English Canon Law*, s. 111.

²³ J. Burrow, op. cit., s. 97.

(gdy sprawa dotyczy arcybiskupa) zostaje pozbawiony piastowanego urzędu.

N. Doe podkreśla, że o ile większość spraw wnoszonych do sądów katolickich to wnioski o stwierdzenie nieważności małżeństwa, o tyle zasadniczą część postępowań przed sądami kościelnymi w Anglii są sprawy dotyczące zarządu majątkiem Kościoła, tzw. faculty cases²⁴, dotyczące m.in. zarządu majątkiem, cmentarzy, kwestii związanych z nagrobkami, a nawet sprzedaży ksiąg z parafialnej biblioteki²⁵. W znacznej mierze wynika to z faktu, że sądowi przypada funkcja organu odpowiedzialnego za planowanie przestrzenne. Jednocześnie N. Doe zauważa, że rola anglikańskich sądów kościelnych stale się zmniejsza, głównie ze względu na rosnącą liczbę ciał administracyjnych, rozstrzygających kwestie o charakterze administracyjnym. Przykładowo, proboszcz, pozbawiony majątku na mocy Pastoral Measure, może się zwrócić o odszkodowanie za poniesioną stratę do trybunału, składającego się z Dean of Arches i Auditora (przypomnienie: to jedna i ta sama osoba!) oraz wikariuszy generalnych obu prowincji.

Znaczące zmiany wprowadził także Clergy Disciplinary Measure z 2003 r.²⁶, określający sposób postępowania dyscyplinarnego wobec księży, biskupów i nawet arcybiskupów w przypadku działań sprzecznych z prawem kościelnym, zaniechania czynności wymaganych przez prawo kościelne lub zaniedbań podczas pełnienia obowiązków. Postępowanie to nie obejmuje spraw dotyczących doktryny, które nadal pozostają pod rządami Ecclesiastical Jurisdiction Measure z 1963 r. W wielu sytuacjach trudno jest zdecydować, czy dana kwestia dotyczy doktryny, czy nie, i jak zwykle w takich przypadkach decydujące zdanie należy do sądów. Court of Arches orzekł, że kwestią doktryny jest niewątpliwie sytuacja, w której duchowny podczas

²⁴ N. Doe, *The Legal Framework of the Church of England*, s. 142. Oddzielną publikacją poświęconą tym zagadnieniom jest książka: G. H. Newsom, G. L. Newsom, *Faculty Jurisdiction of the Church of England. The care of churches and churchyards*, Londyn 1993, s. 325.

²⁵ Faculty Jurisdiction Measure z 1964 r., Halsbury's Statutes, vol. 14, Ecclesiastical Law, 2003, s. 636.

²⁶ <http://www.opsi.gov.uk/uk-church-measures/2003/20030003.htm>

kazania zaprzeczył istnieniu Trójcy Świętej lub boskości Jezusa. Do kategorii tej nie należy jednak odmowa lub przesunięcie w czasie chrztu dziecka²⁷. Często problem prawidłowego zakwalifikowania sprawy ma jeszcze inne podłoże: czy upicie się duchownego w prywatnym miejscu i prywatnym otoczeniu podlega postępowaniu w świetle Clergy Discipline Measure? A regularne spożywanie alkoholu w lokalnym pubie? O ile co do tych przypadków zdania są rozbieżne, wszyscy się zgadzają, że prowadzenie samochodu pod wpływem alkoholu jest ewidentnym naruszeniem nie tylko prawa drogowego, ale i kanonu 26, paragraf 2²⁸.

Na mocy CDM powołano do życia Komisję Dyscypliny Duchownych, składającą się z dwunastu osób, która ma za zadanie doradzać trybunałom i formułowanie ogólnych wskazówek. Trybunał powołany do rozstrzygnięcia sporu liczy 5 członków, w tym przewodniczącego, dwóch świeckich i dwóch duchownych (art. 22 CDM) i może wymierzyć jedną z sześciu kar: od upomnienia (zwanego „rebuke”) po dożywotnie pozbawienia święceń.

4. POZOSTAŁA CZĘŚCI WIELKIEJ BRYTANII: SZKOCJA, WALIA

W Szkocji sytuacja przedstawia się nieco odmiennie²⁹: Kościół Szkocji (zazwyczaj nazywano krótko: Kirk) nie ma charakteru państwowego (choć istnieją spory, zob. R. King Murray, *The constitutional position of the Church of Scotland*, „Public Law” 1958, p. 155-162). Kościół Szkocji został zreformowany w 1560 r., a podstawowymi dokumentami są „Articles Declaratory of the Constitution of the Church in Scotland in Matters Spirituals” z 1919 r., uznane przez Church of Scotland Act z 1921 r. Hierarchia sądów kościelnych obejmuje kilka instancji: kirk session, prezbiteria, synody i Zgromadzenia Ogólne. Zgodnie z Church Jurisdiction Act z 1567 r. (sic!) i innymi

²⁷ Orzecznictwo Court of Arches, p.1017 c-e, cyt. Za R. Bursell, *Turbulent Priests: Clerical Misconduct Under the Clergy Discipline Measure 2003*, „Ecclesiastical Law Journal”, vol. 9, no. 3, 2007.

²⁸ R. Bursell, op. cit., str. 260.

²⁹ Szczegóły w: J. L. Weatherhead (rd.), *The Constitution and laws of the Church of Scotland*, Edynburg 1997.

aktami prawnymi, sądy Kościoła Szkocji są legalnie ustanowionymi sądami i są uznane jako takie. Sądy państwowe mogą pomóc sądom kościelnym, np. poprzez przesłuchanie świadków, ale należy pamiętać, że sądy kościelne podlegają kontroli ze strony sądów państwowych, jeśli przekroczą swoje kompetencje³⁰.

W odniesieniu do Walii podstawowym aktem prawnym jest Welsh Church Act z 1914 r., zmieniony m.in. w 1938 r.³¹ Akt ten stanowi jednoznacznie, że Kościół przestaje być Kościołem państwowym (disestablishment, dlatego też zwykle mowa o Church in Wales, a nie Church of Wales), królowa przestaje mianować dostojników kościelnych, sądy przestają być sądami państwowymi, a prawo kościelne nie jest od tego momentu uważane za prawo („the ecclesiastical law of the Church in Wales shall cease to exist as law”)³². Prawo kościoła jest wiążące o tyle, o ile zainteresowani uznają między sobą, że prawo to ich wiąże i obowiązuje. Za zgodą królowej dopuszczalna jest apelacja do sądów prowincjonalnych York i Canterbury, ale odwołanie się do „Królowej w Radzie” (Her Majesty in Council) jest wyraźnie zakazane.

System sądów w Walii jest nieco odmienny niż w Anglii³³: pierwszą instancją są sądy archidekanatów, drugą instancją sądy diecezjalne (diocesan court, a nie consistory court, jak w Anglii), wreszcie sąd prowincjonalny. Ten ostatni składa się z 4 sędziów duchownych i 6 sędziów świeckich, i posiada zarówno kompetencje własne, jak i jest instancją odwoławczą dla pozostałych sądów.

5. PODSUMOWANIE

Kościół Anglii, podobnie jak Kościół katolicki, posiada własne, rozbudowane i wieloinstancyjne struktury sądownictwa. Wielowie-

³⁰ Sprawy Lewis Presbytery v. Fraser, (1874), 1 R 888; Sturrock v. Greig (1849) 11 D 1220, cyt. za *The law of Scotland, Stair Memorial Encyclopaedia*, Edinburgh 1994, vol. 3, p. 708.

³¹ Halsbury's Statutes, vol. 14, Ecclesiastical Law, 2003, s. 254.

³² Zob. R. L. Brown, *The Disestablishment of the Church in Wales*, „Ecclesiastical Law Journal”, 1999, No. 25, s. 252.

³³ Szczegóły: N. Doe, *The Law of the Church in Wales*, Cardiff 2002, s. 89-117.

kowa tradycja i wysokie kwalifikacje zasiadających w nich sędziów powodują, że sądy kościelne wciąż odgrywają pewną rolę we współczesnej Europie. Niezwykle interesującym problemem jest kwestia respektowania wyroków sądów duchownych przez sądy państwowe, zasygnalizowana już powyżej w odniesieniu do sądów anglikańskich. Nawet pobieżna lektura publikacji angielskich pozwala przy tym stwierdzić, że kanoniści angielscy znacznie częściej odwołują się do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. niż kanoniści łacińscy do kanonów Kościoła Anglii.

ECCLESIASTICAL COURTS – COURTS OF THE CHURCH OF ENGLAND

Summary

The aim of this paper is to briefly present the judicial system of the Church of England. The state elements of this system are striking to continental readers: as the Queen is the head of the Church, the courts have the status of royal courts; the legal base and rules of procedure are laid down in measures which are ecclesiastical legal acts having the same legal force as acts of the Parliament. This paper analyzes the legal basis, the structure of the courts, their particular features, and the position of a chancellor; also some procedural issues, e.g. the right of appeal, are mentioned. Special attention is paid to the mutual relationship between the ecclesiastical courts and (classical) state courts. Some examples of judgements are quoted to underline the power of precedence, typical for the common law system. Some remarks concerning the position of ecclesiastical courts in Wales and Scotland conclude this paper.

Translated by Michał Rynkowski

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

ANNA TUNIA

KIERUNKI I DYNAMIKA ROZWOJU NAUKI I DYDAKTYKI PRAWA WYZNANIOWEGO W POLSCE

W ostatnim czasie zauważa się znaczny rozwój nauki i dydaktyki prawa wyznaniowego. Zjawisko to zintensyfikowało się zwłaszcza w ciągu kilku ostatnich lat i tym samym dało asumpt do przeprowadzenia badań w tym zakresie.

Celem niniejszego artykułu będzie przedstawienie strukturalnych aspektów rozwoju nauki prawa wyznaniowego oraz zmian, jakie nastąpiły w tym zakresie w ostatnim czasie. Ukazane zostaną kierunki badań podejmowanych przez przedstawicieli tej doktryny prawa oraz dynamika procesu konsolidacji środowiska eklezjastycystów polskich. Ponadto przedstawiony zostanie stan dydaktyki prawa wyznaniowego, a także rozwój w zakresie podręczników, skryptów i kompendiów z prawa wyznaniowego.

1. STRUKTURALNE ASPEKTY ROZWOJU PRAWA WYZNANIOWEGO

1.1. KATEDRY I ZAKŁADY PRAWA WYZNANIOWEGO

Obecnie na polskich uczelniach rangi uniwersyteckiej istnieje osiem katedr prawa wyznaniowego oraz dwa zakłady, które w nazwie swojej wskazują na prowadzenie badań w tej dziedzinie. Większość z nich zlokalizowana jest na wydziałach prawa, natomiast dwie katedry funkcjonują na uczelniach teologicznych. Katedry te i zakłady zajmują się prawem wyznaniowym bądź w sposób samoistny, bądź też łącznie z innymi dyscyplinami prawnymi.

Samoistne katedry prawa wyznaniowego istnieją obecnie na czterech wydziałach prawa, tj.: na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego (UW) w Warszawie, na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie, na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (KUL) w Lublinie oraz na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych (WZNPiE) KUL w Tomaszowie Lubelskim. Przypadki łączenia w nazwie katedry prawa wyznaniowego z inną dyscypliną prawną mają natomiast miejsce: w Katedrze Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (UWM) w Olsztynie, w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa Kanonicznego (WPK) Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w Katedrze Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT) w Warszawie oraz w Katedrze Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”. Ponadto badania z zakresu prawa wyznaniowego i innej dyscypliny prawniczej prowadzone są w: Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego (UJ) w Krakowie oraz w Zakładzie Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego (UO) w Opolu.

Określając strukturalne przyporządkowanie wyżej wymienionych katedr i zakładów, wyjaśnić należy, iż na większości wydziałów poszczególne z nich przyporządkowane są bezpośrednio ich władzom wydziałowym. W niektórych jednak wypadkach katedry te i zakłady podlegają także władzom określonego instytutu działającego w ramach wydziału. Chodzi tu o: Katedrę Prawa Wyznaniowego na WPiA UW, która funkcjonuje w ramach Instytutu Historii Prawa, Katedrę Prawa Wyznaniowego na WPPKiA KUL w Lublinie funkcjonującą w ramach Instytutu Prawa oraz Katedrę Prawa Wyznaniowego na WZNPiE KUL w Tomaszowie Lubelskim, która również istnieje w ramach Instytutu Prawa. Natomiast Zakład Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na WPiA UO strukturalnie przyporząd-

kowany jest do Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Rzymskiego, zaś zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na WPiA UJ w Krakowie – do Katedry Historii Prawa Polskiego. Wyjątkiem w powyższej systematyce jest strukturalne przyporządkowanie Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, która podlega bezpośrednio władzom jednej z dwóch funkcjonujących w ramach tego Instytutu Sekcji, tj. – Sekcji św. Andrzeja Boboli¹.

Odnosząc się do powyższego, stwierdzić należy, iż kształtowanie struktury organizacyjnej przez poszczególne uczelnie i wydziały dokonuje się w sposób wolny i swobodny, co zgodne jest z posiadaną przez te uczelnie autonomią i niezależnością działania. Wydaje się jednak, że łączenie w ramach poszczególnych jednostek (instytutów, katedr i zakładów) prawa wyznaniowego z prawem kanonicznym nie jest zabiegiem właściwym. Prawo wyznaniowe jest bowiem dziedziną prawa polskiego (świeckiego), natomiast prawo kanoniczne to prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego bądź w szerszym rozumieniu – prawo wewnętrzne poszczególnych Kościołów chrześcijańskich².

1.2. OBSADA PERSONALNA KATEDR I ZAKŁADÓW PRAWA WYZNANIOWEGO

Skład personalny katedr i zakładów prawa wyznaniowego – w porównaniu z ostatnimi latami – wykazuje tendencję wzrostową, co niewątpliwie ma swój wpływ na rozwój tej dyscypliny naukowej. Zauważyć jednak należy, że z uwagi na dwudzielinowy charakter badawczy niektórych katedr prawa wyznaniowego, w ich składzie osobowym znajdują się także osoby, które nie zajmują się prawem wyznaniowym w sposób bezpośredni. Obecnie sytuacja przedstawia się następująco:

¹ Drugą Sekcję na PWT w Warszawie stanowi Sekcja św. Jana Chrzyciela.

² Zob. A. Tunia, *Pojęcie i nauka prawa wyznaniowego w Polsce*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 2007, nr 1-2, s. 16-17.

– Katedra Prawa Wyznaniowego na WPiA UW w Warszawie – prof. dr hab. Marek Wąsowicz (kurator Katedry), prof. dr hab. Michał Pietrzak, dr Paweł Borecki (adiunkt), mgr Włodzimierz Bendza (doktorant);

– Katedra Prawa Wyznaniowego na WPiA UKSW w Warszawie – ks. dr hab. Krzysztof Warchałowski, prof. UKSW (kierownik Katedry);

– Katedra Prawa Wyznaniowego na WPPKiA KUL w Lublinie – ks. dr hab. Piotr Stanisławski (kierownik Katedry), ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, dr Marta Ordon (asystent), mgr Aneta Abramowicz (asystent) oraz mgr Michał Zawisła (doktorant);

– Katedra Prawa Wyznaniowego na WZNPIE KUL w Tomaszowie Lubelskim – ks. prof. dr hab. Henryk Misztal (kurator Katedry), dr Marek Bielecki (adiunkt);

– Katedra Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na WPK UKSW w Warszawie – ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (kierownik Katedry), ks. prof. dr hab. Marian Fąka oraz dr Paweł Sobczyk (adiunkt);

– Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na WPiA UWM w Olsztynie – ks. prof. dr hab. Ryszard Sztuchmiller (kierownik Katedry), ks. dr hab., prof. UWM Florian Lempa, ks. bp dr hab., prof. UWM Tadeusz Płoski (adiunkt), dr Alicja Wojciechowska (adiunkt), mgr Aleksandra Bitowt (asystent), mgr Justyna Krzywkowska (asystent) oraz mgr Monika Sarnowska (asystent);

– Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego na ChAT w Warszawie – bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański (kierownik Katedry), prof. dr hab. Michał Pietrzak i dr Jarosław Matwiejuk;

– Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na PWT „Biblicum” w Warszawie – ks. prof. dr hab. Julian Kałowski (kierownik Katedry), ks. dr Witold Adamczewski (adiunkt), ks. dr Bogusław Trzeciak (adiunkt);

– Zakład Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na WPiA UJ w Krakowie – dr Zdzisław Zarzycki (kierownik Zakładu) i mgr Maciej Mikula (doktorant);

– Zakład Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na WPiA UO w Opolu – ks. dr hab., prof. UO Artur Mezglewski (kierownik Zakładu) oraz mgr Aleksandra Wilk (asystent).

2. KIERUNKI BADAWCZE PRZEDSTAWICIELI NAUKI PRAWA WYZNANIOWEGO

Prawo wyznaniowe stanowi przekrojącą dziedzinę prawa polskiego, która posiada liczne związki z innymi dyscyplinami prawniczymi. Zrozumiałe jest zatem, że badania naukowe w tym przedmiocie prowadzą nie tylko osoby pracujące w ramach katedr i zakładów prawa wyznaniowego, ale także przedstawiciele innych dyscyplin naukowych. Są to osoby zajmujące się prawem konstytucyjnym, administracyjnym, cywilnym, historią, teorią i filozofią prawa, prawem międzynarodowym, prawem Unii Europejskiej oraz prawem kanonicznym (prawem wewnętrznym związków wyznaniowych).

Prawo wyznaniowe najliczniej uprawiane jest przez uczonych wywodzących się z Uniwersytetu Warszawskiego. Są to naukowcy pracujący na Wydziale Prawa i Administracji oraz na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych. W ramach WPiA UW badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzą: prof. dr hab. Michał Pietrzak, dr Paweł Borecki oraz mgr Włodzimierz Bendza. Prof. M. Pietrzak prowadzi badania dotyczące m.in.: stosunków między państwem i Kościołem w okresie II RP i PRL, problematyki zgodności konkordatu z 1993 r. z Konstytucją i prawem polskim, nauczania religii w szkołach publicznych, statusu prawnego nierzymskokatolickich kościołów i innych związków wyznaniowych oraz systemu relacji między państwem i Kościołem we Francji. Z kolei dr P. Borecki zajmuje się m.in. zagadnieniami dotyczącymi: zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych, statusu prawnego poszczególnych związków wyznaniowych, statusu osób bezwyznaniowych. Podejmuje także badania o charakterze historycznoprawnym i komparatystycznym. Natomiast mgr W. Bendza skupia swoje zainteresowania wokół statusu prawnego i sytuacji majątkowej Kościoła prawosławnego w II RP.

W ramach drugiego z wymienionych wydziałów UW, czyli Wydziału Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzą pracownicy Instytutu Nauk Politycznych. Są to: dr hab., prof. UW Grzegorz Rydlewski, dr hab., prof. UW Janusz Osuchowski (kierownik Zakładu Nauki o Państwie i Ad-

ministracji Publicznej), dr Beata Górowska, mgr Ryszard Brożyniak (Zakład Nauki o Państwie i Administracji Publicznej), dr hab. Wojciech Jakubowski (Zakład Najnowszej Historii Politycznej), dr Jarosław Szymanek (Zakład Systemów Politycznych) oraz mgr Wojciech Brzozowski (Zakład Historii Myśli i Ruchów Społecznych). Ich badania w głównej mierze koncentrują się wokół zagadnień dotyczących szeroko pojmowanej polityki wyznaniowej. W tym zakresie prowadzą je przede wszystkim: prof. G. Rydlewski, prof. J. Osuchowski, dr B. Górowska oraz mgr R. Brożyniak. Problem dotyczący statusu prawnego Stolicy Apostolskiej i Państwa Watykańskiego stanowi m.in. przedmiot badań dra hab. W. Jakubowskiego. Natomiast dr J. Szymanek zajmuje się przede wszystkim problematyką konstytucyjnych podstaw prawa wyznaniowego, zaś mgr W. Brzozowski także kwestią regulacji stosunków państwo – Kościół w Hiszpanii.

Z Uniwersytetem Warszawskim związany jest dr Andrzej Czohara (wieloletni dyrektor Departamentu Wyznań i Mniejszości Narodowych w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji), dr Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska (pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Politologii na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym w Kielcach) oraz dr Paweł Leszczyński (pracownik naukowo-dydaktyczny w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Gorzowie Wlkp.). Zainteresowania i badania naukowe tychże osób koncentrują się w szczególności wokół stosunków państwo-kościół w krajach Europy Zachodniej, administracji wyznaniowej oraz sytuacji prawnej poszczególnych związków wyznaniowych.

Równie liczną grupę naukowców zajmujących się prawem wyznaniowym stanowią osoby wywodzące się z Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Badania naukowe prowadzą tu: ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, ks. dr hab. Piotr Stanisławski, dr Marta Ordon, mgr Aneta Abramowicz oraz mgr Michał Zawisłak – pracownicy Katedry Prawa Wyznaniowego, a także osoby stale współpracujące z tą Katedrą, tj.: ks. dr hab. prof. KUL Artur Mezglewski (kierownik Katedry Prawa Wykroczeń i Postępowania Dyscyplinarnych), o. dr hab., prof. KUL Wiesław Bar (kierownik Katedry Prawa Kanonizacyjnego), mgr Lidia Fiejdasz (Katedra Prawa Kanonizacyjnego),

ks. dr Tadeusz Stanisławski oraz dr Jacek Dziobek-Romański (Katedra Nauki Administracji). Na Wydziale tym naukę prawa wyznaniowego uprawiają także: ks. prof. dr hab. Józef Krukowski – kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego oraz pracujący w ramach tej samej Katedry – ks. dr Krzysztof Orzeszyna. Z kolei na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim prawem wyznaniowym zajmuje się dr Marek Bielecki (Katedra Prawa Wyznaniowego) oraz dr Bogusław Uliasz (Katedra Prawa Administracyjnego), natomiast na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie (WZNoS) KUL w Stalowej Woli – dr Anna Tunia (Katedra Prawa Międzynarodowego).

Badania naukowe ks. dr. hab. P. Stanisza dotyczą m.in. konstytucyjnych podstaw wolności religijnej w Polsce, problemu wolności religijnej w UE, ubezpieczeń społecznych osób duchownych oraz trybu regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi w Republice Włoskiej. Ks. prof. H. Misztal zajmuje się przede wszystkim zagadnieniem dotyczącym wolności religijnej rodziny, w tym prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci. Dr M. Ordon skupia swoje zainteresowania wokół zagadnień związanych z funkcjonowaniem organizacji i stowarzyszeń religijnych w prawie polskim oraz problematyki zrzeszania się w okresie PRL. Mgr A. Abramowicz interesuje się problemem wolności religijnej jednostki w prawie wspólnotowym, natomiast mgr M. Zawiślak zajmuje się problematyką finansowania związków wyznaniowych.

Problematyka badań naukowych ks. prof. A. Mezglewskiego dotyczy m.in. zagadnień związanych ze szkolnictwem wyznaniowym w Polsce, nauczaniem religii w prawie polskim, ochroną danych osobowych w działalności związków wyznaniowych, wyznaniową formą zawarcia małżeństwa oraz problemem podmiotowości publicznoprawnej Stolicy Apostolskiej i Państwa-Miasta Watykańskiego. O. prof. W. Bar zajmuje się m.in. problemem wolności religijnej w państwach Ameryki Łacińskiej oraz w państwach islamskich. Mgr L. Fiejdasz skupia swoje zainteresowania wokół problematyki stosunków między państwem i Kościołem w okresie PRL. Ks. dr T. Stanisławski koncentruje się przede wszystkim wokół kwestii związanych z opo-

datkowaniem instytucji kościelnych oraz osób duchownych w prawie polskim. Dr J. Dziobek-Romański prowadzi badania dotyczące m.in. funkcjonowania w prawie polskim Kościoła katolickiego, nierzymskokatolickich związków wyznaniowych oraz sekt. Przedmiotem badań naukowych ks. prof. J. Krukowskiego jest problematyka dotycząca m.in.: relacji państwo-kościół, prawa konkordatowego, prawa małżeńskiego, nauczania religii, systemów finansowania instytucji kościelnych oraz konstytucyjnych podstaw prawa wyznaniowego. Ks. dr K. Orzeszyna koncentruje się wokół zagadnienia dotyczącego relacji między państwem i Kościołem we Francji. Z kolei głównym przedmiotem zainteresowań dra M. Bieleckiego jest problem wolności religijnej dziecka. Dr B. Uliasz zajmuje się problemem współdziałania państwa i Kościoła w zakresie pomocy społecznej. Natomiast dr A. Tunia prowadzi badania naukowe dotyczące wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego oraz możliwości prowadzenia działalności turystycznej przez związki wyznaniowe.

Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie prawo wyznaniowe stanowi przedmiot badań pracowników Wydziału Prawa i Administracji oraz Wydziału Prawa Kanonicznego. W ramach tego pierwszego badania swoje prowadzi – ks. prof. Krzysztof Warchałowski (Katedra Prawa Wyznaniowego), natomiast w ramach Wydziału Prawa Kanonicznego – ks. prof. Józef Krukowski, ks. prof. dr hab. Marian Fąka oraz dr Paweł Sobczyk (Katedra Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego). Przedmiotem badań ks. prof. K. Warchałowskiego jest przede wszystkim problematyka nauczania religii we współczesnych konkordatach, a także problem wolności religijnej w Unii Europejskiej. Ks. prof. M. Fąka zajmuje się kwestią stosunków między państwem i Kościołem katolickim w okresie PRL, zaś dr P. Sobczyk – m.in. konstytucyjnymi podstawami wolności religijnej.

Na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzą uczeni z Wydziału Prawa i Administracji, tj. prof. dr hab. Wacław Uruszczak (kierownik Katedry Historii Prawa Polskiego), dr Zdzisław Zarzycki oraz mgr Maciej Mikuła. Prof. W. Uruszczak swoje badania naukowe w głównej mierze koncentruje na historii stosunków między państwem i Kościołem w Polsce, zwłaszcza w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

Dr Z. Zarzycki zajmuje się m.in. działalnością związków wyznaniowych w zakresie pomocy społecznej i ochrony zdrowia. Prowadzi też badania o charakterze historycznoprawnym. Natomiast mgr M. Miśko interesuje się relacjami państwo-Kościół w okresie jurysdykcyjnego państwa.

Na Uniwersytecie Śląskim badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzi prof. dr hab. Ryszard Małajny (kierownik Katedry Porównawczego Prawa Konstytucyjnego i Doktryn Politycznych oraz Prawnych WPiA). Zainteresowania badawcze prof. R. Małajnego skupiają się przede wszystkim wokół amerykańskiego modelu relacji między państwem i kościołem.

Na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu prawem wyznaniowym zajmuje się prof. dr hab. Krzysztof Krasowski (kierownik Katedry Historii i Ustroju Państwa WPiA), a także dr Maksymilian Stanulewicz oraz mgr Tomasz Ziński (Katedra Historii i Ustroju Państwa). Badania naukowe prof. K. Krasowskiego dotyczą przede wszystkim sytuacji prawnej Kościoła katolickiego w okresie II RP i Polski Ludowej. Dr M. Stanulewicz zajmuje się stosunkami państwo-Kościół w XIX i XX w., zaś mgr T. Ziński skupia się wokół problemu wolności religijnej w Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Na Uniwersytecie Wrocławskim działalność naukową w zakresie prawa wyznaniowego prowadzą pracownicy Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii (WPAiE) oraz Instytutu Politologii funkcjonującego na Wydziale Nauk Społecznych. Na WPAiE prawem wyznaniowym zajmuje się dr Michał Rynkowski (Katedra Prawa Międzynarodowego i Europejskiego), zaś w Instytucie Politologii – dr hab. Ewa Waszkiewicz (Zakład Systemów Politycznych). Publikacje dra M. Rynkowskiego dotyczą sytuacji związków wyznaniowych w prawie wspólnotowym. Natomiast dr hab. E. Waszkiewicz interesuje się przede wszystkim polityką wyznaniową Polski oraz zagadnieniem wolności sumienia i wyznania mniejszości narodowych w III RP.

Na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzą ks. prof. dr hab. Ryszard Sztychmiller oraz bp dr hab., prof. UWM Tadeusz Płoski. Ks. prof. R. Sztychmiller zajmuje się przede

wszystkim kwestią zawierania małżeństw „konkordatowych” oraz konstytucyjną ochroną małżeństwa i rodziny, zaś bp prof. T. Płoski – zagadnieniem dotyczącym statusu prawnego ordynariatu połowego w Polsce.

Z kolei na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku prawo wyznaniowe stanowi przedmiot badań dra Jarosława Matwiejuka (Katedra Prawa Konstytucyjnego). Koncentruje się on głównie wokół konstytucyjnych zasadach relacji między państwem i Kościołem w Polsce oraz problemu funkcjonowania nierzymskokatolickich związków wyznaniowych, w tym zwłaszcza kościoła prawosławnego.

Na Uniwersytecie Opolskim prawo wyznaniowe jest uprawiane – w ramach Wydziału Prawa i Administracji – przez ks. dra hab., prof. UO Artura Mezglewskiego (Zakład Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego), dra Andrzeja Szymańskiego (Katedra Historii Polski i Historii Powszechnej Państwa i Prawa) oraz przez ks. dr Dariusza Walencika (Katedra Nauk Prawno-Ustrojowych). Badania dra A. Szymańskiego koncentrują się zwłaszcza wokół zagadnień historyczno-prawnych, natomiast ks. dr D. Walencik zajmuje się m.in. problematyką rewindykacji majątku kościelnego oraz statusem prawnym Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzone są na Wydziale Prawa i Administracji w ramach Katedry Prawa Konstytucyjnego. Prowadzi je dr hab. Ryszard Mojak, który interesuje się przede wszystkim konstytucyjnymi zasadami relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi – zarówno w ujęciu historycznym, jak i współcześnie.

Na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu badania w zakresie prawa wyznaniowego prowadzi dr hab. Bartosz Rakoczy (Katedra Prawa Ochrony Środowiska). Zajmuje się on aspektami prywatnoprawnymi tej dziedziny prawa.

Na Wydziale Teologii Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie badania z zakresu prawa wyznaniowego prowadzą: bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, dr Jarosław Matwiejuk (Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego) oraz dr hab., prof. ChAT Tadeusz J. Zieliński (Katedra Teologii Systematycznej). Bp

W. Wysoczański zajmuje się stosunkami między państwem a nierzymskokatolickimi związkami wyznaniowymi w Polsce, natomiast prof. T. Zieliński jest wybitnym znawcą anglosaskiego prawa wyznaniowego.

3. PROCES KONSOLIDACJI ŚRODOWISKA EKLEZJASTYCYSTÓW POLSKICH

Rozwojowi prawa wyznaniowego w Polsce niewątpliwie służył zainicjowany w 2003 r. przez Katedrę Prawa Wyznaniowego – na WPPKiA Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – proces konsolidacji środowiska osób zajmujących się tą dziedziną prawa polskiego. Katedra ta zorganizowała – w latach 2003, 2004 oraz 2006 – trzy ogólnopolskie sympozja połączone ze Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Tematyka tych sympozjów była następująca: „Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego” (2003)³, „Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej” (2004)⁴, „Funkcje publiczne związków wyznaniowych” (2006)⁵. Inicjatywa ta została następnie kontynuowana przez Ośrodek Białostocki, tj. Wydział Prawa Uniwersytetu w Białymstoku, który w dniach 26-27 września 2007 r. zorganizował czwarte Ogólnopolskie Sympozjum i Zjazd Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Tematem tego zjazdu było: „10 lat regulacji problematyki wyznaniowej w Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Próba oceny”⁶. Kolejne – piąte – spotkanie wykładowców prawa wyznaniowego odbyło się w dniach 13-15 maja

³ Zob. *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003), red. A. Mezglewski, Lublin 2004.

⁴ Zob. *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004), red. A. Mezglewski, P. Stanisz, M. Ordon, Lublin 2005.

⁵ Zob. *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego* (Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006), red. A. Mezglewski, Lublin 2007.

⁶ Zob. *10 lat regulacji problematyki wyznaniowej w Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Próba oceny*, red J. Matwiejuk, Białystok 2008 (w druku).

2008 r. Zorganizowane ono zostało przez Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim. Jego tematem był „Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych”. Organizacja zaś szóstego Zjazdu Wykładowców Prawa Wyznaniowego podjęta została przez Zakład Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego. Zjazd ten odbędzie się w dn. 19-21 maja 2009 r. Jego temat został sformułowany następująco: „Od tymczasowości do stabilizacji. Zmiany w polskim prawie wyznaniowym na przestrzeni lat 1989-2009”.

Należy zauważyć, iż w zjazdach tych uczestniczy coraz większa liczba osób zajmujących się prawem wyznaniowym. W trzech pierwszych spotkaniach uczestniczyło ok. 50 osób, w czwartym ok. 60, natomiast w piątym już ok. 70. osób uprawiających tę dyscyplinę prawniczą. Należy także oczekiwać, iż planowane kolejne spotkania będą cieszyły się nie mniejszą liczbą zainteresowanych osób.

4. DYDAKTYKA PRAWA WYZNANIOWEGO

4.1. WYKŁADOWCY PRAWA WYZNANIOWEGO

Prawo wyznaniowe jako dyscyplina dydaktyczna rozwija się nie mniej intensywnie, niż nauka tego przedmiotu. Obecnie przedmiot ten wykładany jest na piętnastu polskich uniwersytetach⁷, czterech uczelniach (wydziałach) teologicznych, w kilku wyższych szkołach prywatnych oraz we wszystkich wyższych seminariach duchownych w Polsce.

Prawo wyznaniowe jest przedmiotem zajęć dydaktycznych na wydziałach prawa i administracji w następujących uczelniach: Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II⁸, Uniwersytecie Marii

⁷ Zauważyć należy, iż jeszcze w ub. roku akademickim (2006/2007) prawo wyznaniowe stanowiło przedmiot zajęć dydaktycznych na 13 uniwersytetach. Zob. A. Tunia, *Pojęcie i nauka prawa wyznaniowego*, s. 21-22.

⁸ Zajęcia z prawa wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL w Lublinie prowadzi: ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, ks. dr hab., prof. KUL. Artur Mezglewski, o. dr hab., prof. KUL Wiesław Bar, ks. dr hab. Piotr

Curie-Skłodowskiej w Lublinie⁹, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie¹⁰, Uniwersytecie Warszawskim¹¹, Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie¹², Uniwersytecie Śląskim w Katowicach¹³, Uniwersytecie Opolskim¹⁴, Uniwersytecie Wrocławskim¹⁵, Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu¹⁶, Uniwersytecie Łódzkim¹⁷, Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu¹⁸, Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie¹⁹, Uniwer-

Stanisz, dr Marta Ordon, ks. dr Tadeusz Stanisławski, mgr Aneta Abramowicz, mgr Michał Zawisłak, mgr Lidia Fiejdasz. Na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim – dr Marek Bielecki, zaś na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli – dr Anna Tunia oraz mgr Marcin Dębiński.

⁹ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi tu – dr hab. Ryszard Mojak.

¹⁰ Na Wydziale Prawa Kanonicznego zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzą: ks. prof. dr hab. Józef Krukowski oraz dr Paweł Sobczyk. Natomiast na Wydziale Prawa i Administracji – ks. dr hab., prof. UKSW Krzysztof Warchałowski.

¹¹ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzą tu – prof. dr hab. Michał Pietrzak, dr Paweł Borecki oraz mgr Włodzimierz Bendza.

¹² Dydaktykę z zakresu prawa wyznaniowego zajmują się – prof. dr hab. Wacław Uruszczak, dr Zdzisław Zarzycki oraz mgr Maciej Mikuła.

¹³ Prawo wyznaniowe wyklada tu – prof. dr hab. Ryszard Małajny.

¹⁴ Dydaktykę z prawa wyznaniowego zajmuje się tutaj – ks. dr hab., prof. UO Artur Mezglewski.

¹⁵ Na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzą – dr Michał Rynkowski oraz dr Maciej Lis (Katedra Prawa Międzynarodowego i Europejskiego), dr Aleksandra Szadok-Bratuń (Zakład Prawa Administracyjnego) oraz dr Józef Kordeczuk (Zakład Powszechnej Historii Państwa i Prawa).

¹⁶ Wykład i seminarium z prawa wyznaniowego prowadzi tu – prof. dr hab. Krzysztof Krasowski (kierownik Katedry Historii i Ustroju Państwa).

¹⁷ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi tu – ks. dr hab. Grzegorz Leszczyński (kierownik Zakładu Prawa Kanonicznego, który funkcjonuje przy Katedrze Teorii i Filozofii Prawa).

¹⁸ Dydaktykę zajmują się tu – dr hab., prof. UMK Wiesław Mossakowski (kierownik Katedry Prawa Kanonicznego) oraz dr Ewa Gajda (Katedra Prawa Kanonicznego).

¹⁹ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzą – ks. dr hab., prof. UWM Florian Lempa, ks. bp. dr hab. Tadeusz Płoski, mgr Aleksandra Bitowt oraz mgr Monika Sarnowska.

sytecie w Białymstoku²⁰, Uniwersytecie Gdańskim²¹ oraz Uniwersytecie Rzeszowskim²².

Prawo wyznaniowe wykładane jest także na Akademii Podlaskiej w Siedlcach²³, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie²⁴ – będącej uczelnią jednowydziałową oraz na wydziałach teologii uczelni państwowych i kościelnych, tj. na: KUL, UKSW, UWM, UŚ, UO, UAM, UMK, Uniwersytecie Szczecińskim (USz) Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (PAT)²⁵, Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (PWT Wr.)²⁶ oraz Papieskim Wydziale Teologicznym – Sekcja św. Andrzeja Boboli („Bobolanum”) w Warszawie²⁷, a ponadto – jak wspomniano – prawo wyznaniowe stanowi przedmiot zajęć dydaktycznych we wszystkich (diecezjalnych i zakonnych) wyższych seminariach duchownych (WSD) w Polsce²⁸.

Rozwój prawa wyznaniowego zaowocował także tym, że przedmiot ten wszedł do programów nauczania na niektórych uczelniach

²⁰ Prawo wyznaniowe wykłada tu – dr Jarosław Matwiejuk (Katedra Prawa Konstytucyjnego).

²¹ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi tu – ks. dr Grzegorz Świst.

²² Prawo wyznaniowe wykłada tu – ks. dr Piotr Steczkowski (kierownik Zakładu Teorii Prawa i Doktryn Polityczno-Prawnych). Przedmiotem tym zajmuje się również mgr Grzegorz Maroń (Zakład Teorii Prawa i Doktryn Polityczno-Prawnych).

²³ Zajęcia z prawa wyznaniowego na AP prowadzi – prof. AP, dr hab. Ryszard Mojak.

²⁴ Dydaktyką zajmują się tu – ks. bp prof. dr hab. W. Wysoczański, prof. dr hab. M. Pietrzak oraz dr Jarosław Matwiejuk.

²⁵ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi tutaj – ks. dr Bronisław Fidelus (Instytut Prawa Kanonicznego).

²⁶ Prawo wyznaniowe wykłada ks. dr hab., prof. PWT Wiesław Wenz (kierownik Katedry Prawa Kanonicznego w Instytucie Teologii Praktycznej).

²⁷ Dydaktyką prawa wyznaniowego zajmują się tutaj: ks. dr Witold Adamczewski oraz ks. dr Bogusław Trzeciak.

²⁸ Np. w WSD w Płocku zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi – ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski; WSD w Gdańsku – ks. bp dr Ryszard Kasyna, w WSD w Paradyżu – ks. dr Tadeusz Stanisławski; w WSD w Przemyślu – ks. dr Józef Bar; w WSD w Rzeszowie – ks. dr Tadeusz Wyskiel; w WSD w Sandomierzu – ks. dr Jacek Staszak; w WSD w Poznaniu – ks. dr Benedykt Glinkowski; w WSD w Białymstoku – ks. dr Andrzej Kakareko; w Wyższym Baptistycznym Seminarium Duchownym w Warszawie – dr hab., prof. ChAT Tadeusz Zieliński.

prywatnych, tj. w: Wyższej Szkole Handlu i Prawa im. R. Łazarskiego w Warszawie²⁹, Collegium Varsoviensis w Warszawie (funkcjonującej do niedawna pod nazwą Szkoła Wyższa Warszawska)³⁰, Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego³¹, Wyższej Szkole Menedżerskiej w Legnicy³² oraz Wyższej Szkole Handlowej w Radomiu³³.

Należy również zauważyć, iż na niektórych wydziałach (instytutach) politologii, tj. na: Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW w Warszawie³⁴ oraz Wydziale Stosunków Międzynarodowych i Politologii UJ w Krakowie³⁵, a także na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego (UZ)³⁶ organizowane są zajęcia dotyczące polityki i stosunków wyznaniowych w Polsce i Europie.

4.2. NAZWA, FORMA, CHARAKTER I WYMIAR ZAJĘĆ Z PRAWA WYZNANIOWEGO

W większości przypadków przedmiot ten jest określany jako „Prawo wyznaniowe” (UKSW, KUL, UMCS, UŚ, UW_r, UO, UAM, UwB, UŁ, UG, ChAT, PAT, PWT Wrocław, PWT Poznań, PWT Warszawa, WSD). Niektóre uczelnie stosują nazwy: „Polskie prawo wyznaniowe” (UW, UWM, UW_r) lub „Państwowe prawo wyznaniowe” (UMK). Ponadto na niektórych uczelniach prowadzone są zajęcia z „Europejskiego prawa wyznaniowego” (UW, UW_r, UJ, KUL).

²⁹ Prawo wyznaniowe wykładu tu – ks. dr hab., prof. UWM Florian Lempa.

³⁰ Wykład z prawa wyznaniowego prowadzi tu – ks. dr hab., prof. KUL Marian Stasiak.

³¹ Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzi tutaj – dr Zdzisław Zarzycki.

³² Prawo wyznaniowe wykładu tu – ks. prof. dr hab. Edward Górecki.

³³ Prawem wyznaniowym zajmuje się tutaj – ks. bp dr hab., prof. KUL Andrzej Dziega.

³⁴ Dydaktyką zajmują się tu – dr hab., prof. UW Janusz Osuchowski, dr Beata Górowska oraz dr Jarosław Szymanek.

³⁵ Zajęcia z prawa i polityki wyznaniowej prowadzą tu pracownicy Katedry Historii Polskiej i Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych, do której należą: prof. dr hab. Jacek Majchrowski (kierownik Katedry), dr hab. Antoni Dudek i dr Bożena Bankowicz.

³⁶ W Instytucie Politologii UZ zajęcia dydaktyczne prowadzi – dr Ryszard Michalak.

Niekiedy też w programach nauczania można znaleźć oddzielne zajęcia z „Polskiego prawa wyznaniowego” i „Europejskiego prawa wyznaniowego” (UWr) albo obejmujące ten sam zakres tematyczny zajęcia prowadzone pod wspólną nazwą „Prawo wyznaniowe w Polsce i Europie” (Uniwersytet Rzeszowski – URz). Na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu prowadzone są zajęcia z „Prawa wyznaniowego” i „Państwowego prawa wyznaniowego”. Natomiast na Uniwersytecie Jagiellońskim zajęcia z zakresu prawa wyznaniowego prowadzone są pod wspólną nazwą „Prawo kościelne i wyznaniowe”. Można jednak także w programie nauczania na tej uczelni znaleźć przedmiot: „Prawo wyznaniowe w Unii Europejskiej”.

Należy ponadto zwrócić uwagę, iż na niektórych polskich uczelniach (chodzi tu o wydziały i instytuty politologiczne) zagadnienia z zakresu prawa wyznaniowego są omawiane w ramach takich przedmiotów jak: „Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce”, „Stosunki religijne i wyznaniowe w Europie” (Uniwersytet Zielonogórski), „Stosunki wyznaniowe w RP”, „Polityka wyznaniowa współczesnych państw”, „Nierzyskokatolickie związki wyznaniowe we współczesnej Polsce” (UW), „Związki wyznaniowe” (Uniwersytet Szczeciński), „Stosunki narodowościowe, etniczne i wyznaniowe w Europie” (Akademia Świętokrzyska), „Elementy prawa wyznaniowego”, „Związki wyznaniowe w stosunkach europejskich” (UJ). Ponadto wspomnieć należy, iż na UwB na kierunku europeistyka, prowadzony jest wykład „Jednostka w prawie wyznaniowym państw członkowskich Unii Europejskiej” oraz „Stosunki wyznaniowe współczesnej Europy”.

Zajęcia z prawa wyznaniowego mają najczęściej formę wykładu (tak jest np. na wydziałach prawa i administracji: UW, UMCS, UŚ, UWr, UO, UAM, UŁ, UMK, UwB, UG, URz, we wszystkich WSD oraz na wydziałach teologicznych: KUL, UKSW, UWM, UŚ, UO, UAM, UMK, USz, PAT, PWT i Bobdanum) lub wykładu i ćwiczeń (np. KUL, UKSW, UJ, UWM). Na niektórych uczelniach prowadzone są również z tego przedmiotu seminaria (np. KUL, UW, UKSW, UJ, UAM, UMK, UŚ, UwB) i konwersatoria (np. UMK, UW).

Jeśli chodzi o charakter i wymiar tych zajęć, to należy stwierdzić, iż prawo wyznaniowe jest przedmiotem obowiązkowym w programie studiów magisterskich na Wydziale Prawa, Prawa Kano-

nicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zajęcia te prowadzone są na studiach stacjonarnych i niestacjonarnych, na wszystkich trzech kierunkach prowadzonych w ramach Wydziału w Lublinie, tj.: na kierunku prawo – w wymiarze 45 godz. wykładowych, na kierunku prawa kanonicznego – 45 godz. wykładowych oraz na kierunku administracja – 45 godz. wykładowych. Na każdym z tych kierunków – na studiach stacjonarnych – prowadzone są także ćwiczenia z prawa wyznaniowego w podobnym wymiarze, jak wykład³⁷. Zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzone są także na wydziałach zamiejscowych KUL-u. Na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim prowadzony jest wykład z prawa wyznaniowego w wymiarze 45 godz. oraz ćwiczenia – 30 godz.³⁸ Wymiar ten jest zatem niższy niż na Wydziale w Lublinie. Natomiast na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli (Instytut Prawa) wymiar zajęć z prawa wyznaniowego został – w ostatnim czasie – podniesiony i zrównany z wymiarem, jaki istnieje dla studentów kierunku prawo na WPPKiA KUL (tj. 45 godz. wykładu i 45 godz. ćwiczeń)³⁹, co niewątpliwie podkreśla intensywny rozwój prawa wyznaniowego w tym ośrodku uniwersyteckim⁴⁰.

Obowiązkowy charakter mają również zajęcia z prawa wyznaniowego prowadzone na WPiA Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, zarówno dla studentów kierunku prawniczego, jak i administracyjnego. Zajęcia te prowadzone są (na obu kierunkach) w wymiarze 15 godz. wykładu i 15 godz. ćwiczeń na studiach

³⁷ Na studiach niestacjonarnych nie ma ćwiczeń z prawa wyznaniowego. Zajęcia prowadzone są tylko w formie wykładów i seminariów.

³⁸ Na studiach niestacjonarnych na WZNPIE nie ma ćwiczeń z prawa wyznaniowego. Wykład prowadzony jest natomiast w podobnym wymiarze czasowym (tj. 45 godz.).

³⁹ Dla studentów studiujących w trybie niestacjonarnym nie ma ćwiczeń z prawa wyznaniowego. Podobnie jak na WPPKiA KUL w Lublinie oraz WZNPIE w Tomaszowie Lubelskim – prowadzony jest tylko wykład w wymiarze 45 godz.

⁴⁰ Wcześniej wymiar godzinowy zajęć z prawa wyznaniowego dla studentów prawa na WZNoS KUL wynosił – 30 godz. wykładu i 30 godz. ćwiczeń.

stacjonarnych oraz 9 godz. wykładu i 9 godz. ćwiczeń na studiach niestacjonarnych. Na WPiA Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu obowiązkowy charakter ma zarówno wykład, jak i konwersatorium z państwowego prawa wyznaniowego dla studentów kierunku administracja, studiujących w systemie stacjonarnym i niestacjonarnym. Na studiach stacjonarnych wykład prowadzony jest w wymiarze 20 godz., konwersatorium – 15 godz., zaś na studiach niestacjonarnych – 12 godz. – wykład i 9 godz. konwersatorium. Dla kierunku prawniczego na Wydziale tym nie są prowadzone zajęcia z prawa wyznaniowego. Podobnie obowiązkowy charakter mają obecnie (od r. ak. 2008/2009) zajęcia z prawa wyznaniowego dla studentów kierunku administracja studiujących na WPiA UMCS w Lublinie, gdzie na studiach uzupełniających – II stopnia (SUM) prowadzony jest wykład z tego przedmiotu w wymiarze 30 godz. – studia stacjonarne, 24 godz. – studia niestacjonarne (wieczorowe) i 27 godz. – studia niestacjonarne (zaoczne) – w tym 18 godz. wykład i 9 godz. – ćwiczenia. Natomiast na kierunku prawniczym, prawo wyznaniowe ma charakter przedmiotu kierunkowego i prowadzone jest w formie wykładu, w wymiarze 30 godz. – studia stacjonarne, 24 godz. – studia wieczorowe i 18 godz. – studia zaoczne. Należy zatem zauważyć, iż charakter, jak i wymiar zajęć z prawa wyznaniowego na WPiA UMCS został podniesiony. Wcześniej prowadzony był tylko wykład monograficzny (do wyboru) z tego przedmiotu w wymiarze 15 godz. dla wszystkich trybów studiów⁴¹. To podkreśla intensywny rozwój tej dyscypliny prawniczej na tej Uczelni. Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego prawo wyznaniowe obowiązkowo wykładane jest na obu wydziałach tej uczelni (WPK i WPiA). Na Wydziale Prawa Kanonicznego – na obu istniejących tam specjalizacjach (kanoniczno-cywilnej i kanonicznej) – prowadzony jest wykład z prawa wyznaniowego w wymiarze 45 godz. i ćwiczenia – w wymiarze 30 godz., a także seminarium naukowe. Natomiast na WPiA wykład z prawa wyznaniowego (dla kierunku administracja) prowa-

⁴¹ Obecnie prowadzony jest także wykład monograficzny – do wyboru w wymiarze 30 godz. – studia stacjonarne i 15 godz. – studia zaoczne na kierunku administracja dla studentów, którzy rozpoczęli studia we wcześniejszych latach.

dzony jest w wymiarze 30 godz. na studiach stacjonarnych i 24 na studiach niestacjonarnych oraz seminarium magisterskie. Ponadto zgodnie z nowym programem nauczania obowiązkowy jest wykład z prawa wyznaniowego dla studentów Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku, w wymiarze 30 godz. na studiach stacjonarnych i 15 na studiach niestacjonarnych. Należy także zauważyć, iż na wszystkich wydziałach teologii oraz we wszystkich wyższych seminariach duchownych Kościoła katolickiego w Polsce wykład z prawa wyznaniowego ma charakter obowiązkowy. Jest on prowadzony na VI roku studiów w wymiarze 15 godzin.

Na WPiA Uniwersytetu Warszawskiego prawo wyznaniowe ma charakter przedmiotu specjalizacyjnego do wyboru. Tak jest w przypadku konwersatorium z przedmiotu „Europejskie prawo wyznaniowe”, które prowadzone jest na kierunku prawo – w wymiarze 30 godz. na studiach stacjonarnych. Natomiast na kierunku administracja wykład i konwersatorium z przedmiotów: „Prawo wyznaniowe” oraz „Prawo wyznaniowe w Europie” prowadzonych na studiach stacjonarnych w wymiarze 30 godz. – każde, mają charakter zajęć uzupełniających, do wyboru.

Charakter przedmiotu fakultatywnego, do wyboru (należącego do tzw. grupy podstawowej) ma prawo wyznaniowe na WPiA Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie dla kierunku prawo, na studiach stacjonarnych prowadzony jest wykład pt. „Prawo kościelne i wyznaniowe” – w wymiarze 45 godz. oraz wykład „Prawo wyznaniowe w Unii Europejskiej” – w wymiarze 30 godz. (jako przedmiot z tzw. grupy specjalizacyjnej). Natomiast na kierunku administracyjnym prowadzony jest jedynie drugi z wymienionych wykładów, w podobnym wymiarze. Na studiach niestacjonarnych nie ma zajęć z prawa wyznaniowego. Podobny charakter, czyli charakter przedmiotu fakultatywnego do wyboru – ma prawo wyznaniowe na WPAiE Uniwersytetu Wrocławskiego oraz w Wyższej Szkole Menedżerskiej w Legnicy.

Natomiast przedmiotem kierunkowym (podstawowym) do wyboru – prawo wyznaniowe jest dla studentów prawa i administracji na: Uniwersytecie Łódzkim (30 godz. – studia stacjonarne i wieczorowe) oraz na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu

(30 godz. – studia stacjonarne, niestacjonarne i eksternistyczne), a także dla studentów prawa na Uniwersytecie Gdańskim (15 godz. – studia stacjonarne) oraz dla studentów administracji na Uniwersytecie Rzeszowskim. Taki sam charakter przedmiot ten ma dla studentów administracji w Collegium Varsoviensis w Warszawie.

5. PODRĘCZNIKI PRAWA WYZNANIOWEGO

W chwili obecnej na rynku wydawniczym istnieją trzy podręczniki akademickie oraz jeden przeznaczony dla studentów teologii. Najwcześniej pojawił się podręcznik M. Pietrzaka pt. *Prawo wyznaniowe*. Opublikowany on został w 1988 r. przez wydawnictwo PWN w Warszawie. Doczekał się on też wielu wznowień. Ostatnie jego wydanie ukazało się w 2005 r. w wydawnictwie Lexis Nexis w Warszawie. Podręcznik ten kładzie nacisk na kwestie relacji państwo-Kościół w ujęciu historycznym, obszernie przedstawiając sytuację związków wyznaniowych w II RP oraz w okresie Polski Ludowej.

W roku 2000 ukazało się pierwsze wydanie podręcznika pt. *Polskie prawo wyznaniowe* autorstwa J. Krukowskiego i K. Warchałowskiego, opublikowane w wydawnictwie PWN w Warszawie⁴². Kolejne wydania tego podręcznika – zaktualizowane przez J. Krukowskiego i opublikowane w wydawnictwie Lexis Nexis w Warszawie – pochodzą z 2005 i 2006 roku. W 2007 r. ukazało się najnowsze (czwarte) wydanie tego podręcznika. Podręcznik ten w szczególny sposób akcentuje pozycję prawną Kościoła katolickiego i jego jednostek organizacyjnych.

W roku 2006 ukazał się podręcznik trzech autorów: A. Mezglewskiego, H. Misztala, P. Stanisza pt. *Prawo wyznaniowe*, opublikowany przez Wydawnictwo C. H. Beck w Warszawie. Stanowi on kontynuację wcześniejszych podręczników prawa wyznaniowego przygotowywanych pod redakcją H. Misztala i P. Stanisza⁴³. W grudniu

⁴² Zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, red. J. Krukowski, Warszawa 2000.

⁴³ Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996; *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, pod red. H. Misztala, Lublin-Sandomierz 1999; *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000; *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisza, Lublin 2003.

2007 r. pojawiło się drugie wydanie tego podręcznika zaktualizowane i rozszerzone⁴⁴. Podręcznik ten cechuje wyjątkowo szerokie spektrum zagadnień oraz nowatorskie ujęcie całości problematyki przedmiotu.

Oprócz podręczników akademickich w roku 2003 pojawił się podręcznik prawa wyznaniowego autorstwa W. Góralskiego pt. *Wstęp do prawa wyznaniowego*, wydany przez Płocki Instytut Wydawniczy, który kierowany jest przede wszystkim do studentów wyższych seminariów duchownych.

PODSUMOWANIE

Kondycja prawa wyznaniowego jako dyscypliny naukowej i dydaktycznej w ciągu ostatnich kilku lat istotnie wzrosła. Dynamikę jej rozwoju potwierdza nie tylko fakt, iż uprawia ją coraz większa liczba osób, ale także to, iż uległy poszerzeniu kierunki badawcze przedstawicieli tej nauki. Obecnie największa liczba osób uprawiających prawo wyznaniowe wywodzi się z KUL, UW oraz UKSW. Za rozwojem badań postępuje także rozwój w zakresie dydaktyki. Obecnie prawo wyznaniowe wykładane jest na 15 polskich uniwersytetach (KUL, UMCS, UW, UKSW, UJ, UŚ, UO, UW, UAM, UŁ, UMK, UG, UWM, UwB, URz), na Akademii Podlaskiej, na 4 uczelniach teologicznych (ChAT, PAT, PWT „Bobolanum” Warszawa, PWT Wrocław), na 7 uniwersyteckich wydziałach teologii (KUL, UKSW, UWM, UŚ, UO, UAM, UMK) oraz w kilku uczelniach niepublicznych (Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. Łazarskiego w Warszawie, Collegium Varsoviensis w Warszawie, Krakowska Szkoła Wyższa im. A. F. Modrzewskiego, Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy oraz Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu). Jest ono także przedmiotem obowiązkowym zajęć we wszystkich wyższych seminariach duchownych prowadzonych przez Kościół katolicki w Polsce. W programach nauczania przedmiot ten funkcjonuje naj-

⁴⁴ Zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*; wydanie drugie: zaktualizowane i rozszerzone. Wydawnictwo C. H. Beck, Warszawa 2008.

częściej jako przedmiot obowiązkowy lub kierunkowy do wyboru. Zwiększył się także wymiar godzinowy zajęć z prawa wyznaniowego na niektórych uczelniach (WZNoS KUL, WP UwB, WPiA UMCS). Rozwój dydaktyki potęgowany jest także pojawiającymi się na rynku wydawniczym nowymi (aktualizowanymi) podręcznikami prawa wyznaniowego.

THE DIRECTION AND DYNAMICS OF THE DEVELOPMENT
OF THE SCIENCE AND TEACHING OF ECCLESIASTICAL LAW
IN POLAND

S u m m a r y

The article presents the condition of ecclesiastical law as a scientific and academic discipline. It describes the main areas of research undertaken by individual representatives of the doctrine during the last years, as well as the scope and character of ecclesiastical law classes taught at Polish universities and colleges. Moreover, the author characterizes the textbooks on ecclesiastical law available on the Polish market and depicts the currently observable phenomenon of the consolidation of ecclesiastical law lecturers in Poland.

PIOTR STECZKOWSKI

KONSTYTUCYJNA ZASADA WSPÓŁDZIAŁANIA PAŃSTWA I KOŚCIOŁA W KONTEKŚCIE INTERPRETACJI ZASAD POSZANOWANIA GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ I DOBRA WSPÓLNEGO

1. WSTĘP

Art. 25 ust. 3 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* stanowi: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”¹. Z normy tej wynika, że jedną z zasad budowania wzajemnych relacji między państwem polskim a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi jest zasada współpracy. Celem niniejszego artykułu będzie refleksja nad znaczeniem i funkcjonowaniem tej konstytucyjnej zasady w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym, naznaczonym poważnymi sporami natury filozoficznej, a dotyczącymi sfery wartości. Należy przyjąć, że wyczerpujące omówienie tej problematyki przekracza ramy tego opracowania. Dlatego uwaga zostanie skoncentrowana tylko na najbardziej istotnych wątkach tej bogatej problematyki. Również z podobnych względów został w sposób świadomy ograniczony przedmiot rozważań tylko do relacji państwo–Kościół katolicki.

¹ *Konstytucja RP*, 02.04.1997 (DzU 1997.78.483).

2. RACJE I CELE ZASADY WSPÓŁPRACY POMIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM

Aby można było dokonać analizy znaczenia zasady współpracy między państwem a Kościołem w kontekście współczesnego sporu filozoficznego, najpierw należy ukazać jej znaczenie prawno-konstytucyjne. Innymi słowy, należy odpowiedzieć na pytanie o racje i cele, które spowodowały, że ta zasada znalazła swoje miejsce w porządku konstytucyjnym państwa. W literaturze przedmiotu wskazuje się na następujące racje wprowadzenia omawianej zasady do porządku regulującego stosunki państwo–Kościół: 1) zasada współpracy jest koniecznym uzupełnieniem zasad autonomii i niezależności państwa i Kościoła; 2) naczelną racją wprowadzenia tej zasady jest dobro wspólne, którym winny kierować się w swoim działaniu zarówno państwo, jak i Kościół; 3) ci sami ludzie współtworzą państwo – jako jego obywatele, oraz Kościół – jako jego wierni. Istnieje więc naturalna potrzeba harmonizowania działań, które *de facto* są skierowane do tych samych osób; 4) istnieją pewne obszary życia społecznego, które pozostają w zainteresowaniu zarówno państwa, jak i Kościoła. Należą do nich przede wszystkim sprawy oświaty i wychowania, małżeństwa i rodziny oraz działalności charytatywnej i humanitarnej².

Autorzy wskazują również zgodnie na to, że zasada ta będzie skuteczna wtedy, kiedy zostanie ukonkretniona w postaci odpowiednich porozumień między zainteresowanymi stronami, które to porozumienia będą prawnie wiążące³.

Jeśli chodzi o istotę zasady współdziałania, a więc o to, w jaki sposób ma się ona przejawiać konkretnie, to poszczególni autorzy w sposób zróżnicowany rozkładają akcenty przy interpretacji tej zasady. M. Pietrzak, kładąc nacisk na zasadę niezależności państwa i związków wyznaniowych, zaznacza, że owa niezależność nie może utrudniać ich współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

² Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 66; W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 101-102; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2003, s. 231-232; A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 77-78.

³ Tamże.

Podkreśla przy tym, że konstytucja nie określiła zakresu przedmiotowego tego współdziałania. Jednak z innych źródeł prawa wyznaniowego, według niego, można wnioskować, iż zasada współpracy materializuje się przede wszystkim na polu działalności charytatywnej i oświatowej. W tych bowiem dziedzinach życia społecznego kościoły i związki wyznaniowe mogą przejmować i realizować zadania spoczywające na państwie⁴.

Nieco inną interpretację zasady współdziałania znajdujemy w podręczniku autorstwa trzech uczonych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autorzy ci, istotę tejże zasady upatrują w każdej skoordynowanej działalności, podejmowanej wspólnie przez chcące ze sobą współpracować podmioty i skoncentrowanej na dążeniu do osiągnięcia tych samych celów. Ponadto, za realizację zasady współdziałania należy uznać również i takie działanie jednego z podmiotów, które ma na celu wsparcie działalności podejmowanej przez drugiego z partnerów, po uprzednim skonstatowaniu zasadności tejże działalności⁵. Oczywiście jest to, że fundamentem dla sprawdzenia, czy dana działalność godzi się otrzymać wsparcie w ramach realizacji zasady współdziałania, jest dokonanie jej uprzedniej weryfikacji pod kątem urzeczywistniania dobra człowieka, bądź dobra wspólnego.

W tym miejscu dotykamy kolejnego problemu, a mianowicie interpretacji głównych racji istnienia zasady współdziałania tzn. pojęć: „dobra człowieka” i „dobra wspólne”. Według autorów lubelskich, pojęcie „dobra człowieka” winno być rozumiane w świetle art. 30 Konstytucji oraz jej Preambuły, w których zostało potwierdzone uznanie przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka oraz wynikających z niej wolności i praw. Ich poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych, gdyż stanowią one nienaruszalne dobro każdego człowieka⁶.

Natomiast „dobra wspólne” należy rozumieć jako zespół wartości służących całemu społeczeństwu, bez wykluczania jakiejkolwiek

⁴ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 231-232.

⁵ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 77.

⁶ Por. tamże, s. 78.

jego części. W ten sposób „dobro wspólne” nie może być utożsamiane z dobrem jakiejś części społeczności, czyli z „dobrem partykularnym”. Stąd wniosek, że konstytucyjną zasadą współdziałania nie można uzasadnić realizacji celów, które byłyby urzeczywistnianiem dobra odnoszącego się tylko do jednego z podmiotów⁷.

Jak łatwo zauważyć, omawiane stanowisko różni się nieco od prezentowanych wyżej poglądów M. Pietrzaka, który twierdzi, że Konstytucja nie określa zakresu przedmiotowego pojęć „dobro człowieka” oraz „dobro wspólne”, jak również odmawia znaczenia w tym zakresie Preambule do Konstytucji ze względu na jej pozaprawny charakter⁸.

Jeśli chodzi o sfery, w jakich zasada współdziałania znajduje konkretny wyraz, to autorzy z KUL-u identyfikują je na podstawie przepisów obowiązujących aktów prawnych, w których w sposób wyraźny jest mowa o współpracy państwa z kościołami i związkami wyznaniowymi. W tym kontekście zostają przytoczone normy art. 16, 16a i 17 Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, które przewidują współdziałanie tychże podmiotów „w zachowaniu pokoju, kształtowaniu warunków rozwoju kraju oraz zwalczaniu patologii społecznych” (art. 16, ust. 1), „w ochronie, konserwacji, udostępnianiu i upowszechnianiu zabytków architektury, sztuki i literatury religijnej, które stanowią integralną część dziedzictwa kultury” (art. 17), oraz w „ustanowieniu nie tylko doraźnych, ale i stałych form współpracy” (art. 16, ust. 2), jak również „w zawieraniu umów pomiędzy odpowiednimi organami administracji rządowej a władzami poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych” (art. 16a, ust. 1). Ponadto, zostaje przytoczony art. 11 Konkordatu, w którym układające się strony deklarują współdziałanie „na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”. Podsumowując, należy stwierdzić, że w omawianym opracowaniu, treść konstytucyjnej zasady współdziałania państwa i kościołów oraz innych związków wyznaniowych zostaje wyinterpretowa-

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 232.

na za pomocą innych przepisów i zasad konstytucyjnych oraz przepisów obowiązujących aktów normatywnych⁹.

Wydaje się, że stosunkowo najszerszej interpretacji konstytucyjnej zasady współdziałania dokonał J. Krukowski (a jego poglądy w tej kwestii podziela również W. Góralski¹⁰). Autor ten, interpretację zasady współdziałania opiera na rozumieniu racji jej istnienia, czyli na rozumieniu pojęć „dobro człowieka” i „dobro wspólne”. „Dobro człowieka” jest interpretowane również i w tym wypadku przez odniesienie do art. 30 Konstytucji. Natomiast „dobro wspólne” jest rozumiane jako „budowanie takiego ładu i porządku społecznego, w którym są szanowane i realizowane prawa i wolności każdego człowieka”¹¹. W procesie tym, każdy z podmiotów winien wykonywać zadania w swoim zakresie, a więc winna zostać zachowana zasada autonomii i niezależności. Rolą Kościoła jest nauczanie i głoszenie praw człowieka oraz prowadzenie działalności wychowawczej w celu kształtowania postaw poszanowania tychże praw i wolności. Natomiast zadaniem państwa jest uznanie praw i wolności człowieka, stwarzanie warunków korzystania z nich oraz ich ochrona i obrona w razie konieczności¹².

Z takiej interpretacji wynikają określone konsekwencje. Autor twierdzi wprost, że z konstytucyjnej zasady współdziałania wynika obowiązek spoczywający na organach władzy państwowej, a polegający na podjęciu dialogu z kompetentnymi organami władz kościelnych w celu ustalenia sfer życia społecznego, w których współdziałanie jest aktualnie konieczne i potrzebne. Sam autor do tych sfer zalicza w sposób szczególny dziedzinę edukacji i szkolnictwa oraz sferę działalności charytatywnej i humanitarnej¹³.

Istotną nowością, jaką prezentuje J. Krukowski, w porównaniu do innych autorów interpretujących konstytucyjną zasadę współdzia-

⁹ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 78.

¹⁰ Por. W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, s. 101-102.

¹¹ J. Krukowski, *Konstytucyjny model stosunków między państwem a kościołem w III Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 98.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 98-99.

łania, jest głoszony przez niego postulat uznawania w polskim porządku prawnym skutków czynności i działań prawnych dokonanych na podstawie norm prawa kanonicznego. Zakres tego uznawania winien być uzgodniony przez państwo i Kościół w formie porozumienia. Jako przykład zrealizowania tego postulatu podaje on art. 10 Konkordatu, który określa warunki uznania skutków cywilnych małżeństwa kanonicznego¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że ta interpretacja zasady współdziałania jest interpretacją najbardziej szeroką, gdyż w praktyce oznacza przenikanie się dwóch autonomicznych porządków prawnych – państwowego i kanonicznego.

Podsumowując krótko przeprowadzoną powyżej analizę możliwości interpretacji konstytucyjnej zasady współdziałania, należy stwierdzić, że istnieją pewne różnice w stanowiskach i poglądach autorów. I tak, pierwszy pogląd, który można określić jako interpretację wąską, wyraża się w akcentowaniu przede wszystkim zasady rozdziału państwa od Kościoła, a także zasady świeckości i bezstronności państwa w sprawach przekonań religijnych. Wychodząc z tych założeń, podkreśla się autonomię i niezależność państwa i kościołów oraz innych związków wyznaniowych, a prawo do wolności sumienia i religii chce się rozumieć głównie w sensie negatywnym. Zasada współdziałania w tej optyce prezentuje się bardziej jako dopełnienie zasad, o których była mowa powyżej, aniżeli jako zasada o własnej sile nośnej. W ten sposób dąży się do zawężenia obszarów współpracy pomiędzy państwem a Kościołem. Pojęcia stanowiące rację wprowadzenia konstytucyjnej zasady współdziałania zostają oderwane od najbliższego kontekstu Konstytucji – zarówno jej przepisów, jak i Preambuły – i wystawione na możliwość interpretacji ideologicznych, oderwanych od kontekstu kulturowo-prawnego.

Drugi pogląd, który można określić jako interpretację przez akty normatywne, wyraża się w interpretacji językowej podstawowych pojęć, takich jak: „współpraca”, „dobro człowieka”, „dobro wspólne”. Interpretacja tych pojęć dokonuje się w kontekście przepisów Konstytucji oraz innych aktów normatywnych. W ten sposób zostaje ukazane w sposób bardzo konkretny i jednoznaczny zastosowanie

¹⁴ Por. tamże, s. 98; tenże, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 66.

konstytucyjnej zasady współdziałania w różnych sferach życia społecznego. Interpretacja ta ma bardzo istotną dla prawnika zaletę, a mianowicie – jasność. Z drugiej jednak strony, bez pogłębienia filozoficznego, zwłaszcza w odniesieniu do pojęć określających racje istnienia zasady współdziałania, może okazać się mało przydatna w procesie stanowienia prawa, a więc przy poszukiwaniu przyszłych rozwiązań i zastosowań omawianej zasady.

Trzeci pogląd, według którego zasadę współdziałania można interpretować na tyle szeroko, żeby stwierdzić, iż państwo ma nie tylko możliwość, ale wręcz obowiązek uznawania skutków czynności prawnych podejmowanych na podstawie norm prawa kanonicznego, posiada także swoje uzasadnienie. Jest to bowiem logiczny wniosek, niejako dopinający cały system relacji między państwem a – w tym wypadku – Kościołem katolickim. Wzbudza on jednak u jego krytyków obawy, czy aby w takim wypadku zasada współpracy nie będzie w sposób niebezpieczny ewoluować w stronę koordynacji, co miałooby oznaczać zaprzeczenie zasady oddzielenia Kościoła od państwa, którą to zasadę winno się przyjmować jako fundamentalną¹⁵.

Mając na uwadze trzy różne, chociaż – co należy podkreślić – uprawnione na gruncie aktualnie obowiązującego prawa polskiego, interpretacje zasady współdziałania między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi, warto postawić pytanie wykraczające ku przyszłości. Chodzi o problem istnienia i realizacji w praktyce zasady współdziałania w świetle tego, co dzieje się w dyskusji na temat zachowania się państwa wobec poważnych wyzwań etycznych. Może to bowiem mieć bardzo poważne konsekwencje dla realizacji w praktyce zasady współdziałania, o czym przekonuje przykład innych państw.

¹⁵ Por. J. Szymanek, *Stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi w świetle postanowień Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 470.

3. PROBLEM INTERPRETACJI POJĘĆ: „DOBRO CZŁOWIEKA” I „DOBRO WSPÓLNE”

Kluczowym zagadnieniem do rozwiązania problemu wydaje się interpretacja dwóch fundamentalnych pojęć, które stanowią uzasadnienie zasady współpracy między państwem a Kościołem. Chodzi o pojęcia „dobro człowieka”, które zgodnie z przyjętą interpretacją znajduje swoje odzwierciedlenie w zasadzie poszanowania „godności człowieka”, oraz o pojęcie „dobra wspólnego”. Z punktu widzenia filozofii państwa i prawa, te pojęcia stanowią pewny, aksjologiczny grunt demokratycznego państwa prawnego. Dominuje pogląd, że porządek prawny państwa nie może powielać żadnego systemu etycznego, ze względu na istnienie pluralizmu światopoglądowego. Można przytoczyć tutaj uzasadnienie tego poglądu autorstwa prof. A. Zolla: „Pełna zgodność systemu prawnego z systemem moralnym nie jest możliwa dlatego, że oba te systemy mają zasadniczo różne, chociaż niekoniecznie z sobą sprzeczne, funkcje do wypełnienia. System norm moralnych uczy człowieka odróżniania dobra i zła, służy udoskonaleniu człowieka. Natomiast system norm prawnych służy zapewnieniu bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, ochronie wolności i praw jednostki, zabezpieczeniu jej swobodnego rozwoju. Na danym terenie w tym samym czasie może obowiązywać tylko jeden system prawny. Na danym terenie i w tym samym czasie żyjący ludzie mogą uznawać za wiążące, zgodnie z ich sumieniem, różne systemy moralne. Mogą rozpoznawać różne wartości, a w szczególności nadawać im różną strukturę hierarchiczną. Nadanie jednemu systemowi norm moralnych sankcji państwowych oznacza zmuszenie osób nieakceptujących tego systemu moralnego do jego przyjęcia wbrew własnemu sumieniu. Oznaczałoby to zniewolenie ludzi podporządkowanych prawodawcy. Taki model jest charakterystyczny dla państw totalitarnych i państw akceptujących fundamentalizm. W demokratycznym państwie prawnym sankcja państwowa może być związana jedynie z normą prawną ustanowioną przez państwo, co nie wyklucza oczywiście, że u podstaw, tej normy państwowej leży norma moralna związana z określoną wartością”¹⁶.

¹⁶ A. Zoll, *Czy demokracja pomaga w stanowieniu prawnego prawa?*, w: *Akta I Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 64-65.

Gwoli sprawiedliwości należy zaznaczyć, że wśród prawników istnieją także inne poglądy na ten temat, jednak pozostają oni w mniejszości¹⁷.

Także Kościół katolicki, zwłaszcza od czasu Soboru Watykańskiego II, mocno podkreśla w swej nauce społecznej znaczenie godności każdej osoby ludzkiej i wynikających z niej jej praw oraz zasady dobra wspólnego, dla budowania prawdziwego ładu społecznego. Albowiem tylko taka społeczność, w której respektowane są prawa człowieka i realizowana jest zasada dobra wspólnego, może nosić miano społeczności sprawiedliwej.

Wydaje się zatem, że istotnie tylko odwołanie się do jedynej „wspólnego mianownika”, jakim są powszechnie akceptowane dwie wartości, tzn. zasada poszanowania godności każdego człowieka i dobra wspólnego, mogło dać podstawy do sformułowania zasady współpracy pomiędzy państwem a Kościołem, co zresztą znalazło swój wyraz zarówno w Konstytucji, jak i w Konkordacie. Wartości te są

¹⁷ Dla przykładu prof. W. Łączkowski wyraża pogląd następujący: „Prawo zasługuje na rzeczywisty, a nie tylko formalny autorytet jedynie wówczas, gdy jest godziwe, to znaczy, gdy odpowiada standardom moralnym. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: gdzie szukać owych standardów skoro istnieje wiele różnych systemów aksjologicznych? Poprawna odpowiedź może być tylko jedna: w takim systemie aksjologicznym, który ma charakter najbardziej uniwersalny. Przy czym uniwersalność nie oznacza bynajmniej powszechnej akceptacji tego systemu przez wszystkich lub przynajmniej przez większość ludzi. Oznacza natomiast – z punktu widzenia naszych rozważań – między innymi to, że jego zasady nikomu nie zagrażają”. Takim systemem aksjologicznym, wg prof. Łączkowskiego, jest chrześcijaństwo. Ono może stanowić obiektywną podstawę porządku prawnego. Jednocześnie autor wskazuje na to, iż „w naszych warunkach kulturowych chodzi jedynie o to, aby nie było ostrej kolizji między treścią norm prawa stanowionego przez państwo, a treścią norm moralnych wynikających z uniwersalnych wartości chrześcijańskich. Im większa harmonia będzie panować między obydwojema rodzajami norm, tym większym szacunkiem będzie się cieszyć prawo, a wielu ludzi uchroni się od konieczności przyjmowania postaw schizofrenicznych: postępowania pod wpływem przymusu prawnego wbrew własnym przekonaniom moralnym lub łamania prawa, jeśli swoje zasady moralne stawialiby oni wyżej od wymogów prawodawcy”. Por. W. Łączkowski, *Prawo naturalne a prawo stanowione*, „Ethos” (1999), s. 180-181.

bowiem w sposób literalny uznawane zarówno przez państwo, jak i przez katolicką naukę społeczną¹⁸.

Jednak uznanie tych wartości przez wpisanie ich do podstawowych aktów normatywnych czy tekstów doktrynalnych nie wyczerpuje jeszcze zagadnienia. Pozostaje bowiem, jak już o tym wyżej wspomniałem, kwestia interpretacji tych pojęć i zasad. Dość oczywiste jest to, że interpretacje pojęć „godność osoby ludzkiej” i „dobro wspólne” dokonywane przez państwo i przez Kościół nie są identyczne (choć taki stan byłby niezmiernie pożądanym).

Pierwszą z przyczyn decydujących o tej sytuacji jest fakt, iż Kościół dokonuje interpretacji tych pojęć w perspektywie religijnej, metafizycznej. Na potrzeby tej interpretacji aplikuje antropologię teologiczną. Dla przykładu – uzasadniając godność każdej osoby ludzkiej, Kościół odwołuje się do dwóch aktów Boskich: stworzenia i odkupienia, które posiadają charakter powszechny. W ten sposób godność człowieka otrzymuje wyjątkowy, nadprzyrodzony walor. Jest wartością samoistną i jedną z najwyższych w hierarchii wartości¹⁹.

Państwo tego typu uzasadnienia dla rozumienia godności osoby ludzkiej dać nie może. Nie jest bowiem państwem wyznaniowym, ale świeckim, w którym istnieje pluralizm światopoglądowy. I chociaż państwo polskie odrzuca poglądy i idee skrajne, jakie w oczywisty sposób w swoich założeniach naruszają godność człowieka²⁰, to jednak toleruje te poglądy, które są naruszeniem godności osoby ludzkiej z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej, dopuszczając np.

¹⁸ Ze strony państwa potwierdzają to przepisy konstytucyjne, zwłaszcza art. 1, stanowiący, iż „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”, oraz art. 30, który stanowi, iż „przyszczona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Natomiast Kościół zawiera te prawdy w swoim nauczaniu powszechnym i zwyczajnym, czego wyraz znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (KKK), zwłaszcza w numerach 1700-1709 oraz 1905-1912. Najistotniejsze elementy nauki Kościoła na temat godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego odnaleźć można w bardzo ważnej publikacji Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, którym jest opublikowane w 2004 r. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (dalej cytowane jako: *Kompendium*).

¹⁹ Por. KKK, nn. 1701-1709; *Kompendium*, nn. 108-110; 120-123.

²⁰ Por. Konstytucja, art. 13.

aborcję, będącą wynikiem gwałtu bądź też gdy istnieje niebezpieczeństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu²¹.

Podobnie rzecz ma się z interpretacją zasady dobra wspólnego, chociaż w tym przypadku interpretacje mogą być o wiele bardziej do siebie zbliżone. Wynika to z tego, że Kościół samo rozumienie dobra wspólnego odnosi do rzeczywistości społeczności ziemskiej, wskazując na podstawowe elementy, które ją tworzą. A są to: poszanowanie osoby ludzkiej jako takiej, dobrobyt i rozwój całej społeczności, pokój rozumiany jako trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku oraz konieczność istnienia wspólnoty politycznej²². Jedynym elementem metafizycznym w tej interpretacji jest podporządkowanie dobra wspólnego celowi ostatecznemu człowieka, czyli szczęściu wiecznemu. Kościół uznaje, iż co do zasady, realizacja dobra wspólnego nie sprzeciwia się realizacji powołania chrześcijańskiego. Natomiast nie może ono stanowić spełnienia dla osoby ludzkiej, gdyż to możliwe jest tylko w Bogu. Dobro wspólne nie stanowi więc dla katolika wartości absolutnej. Nie może pokładać on nadziei tylko w realizacji swoich ziemskich celów²³.

Interpretacja dobra wspólnego przez państwo jest bardzo bliska tej wskazanej powyżej. Widać to wyraźnie w konkretnych przepisach naszej Konstytucji, a także w przyjętej Preambule do niej²⁴. Tym niemniej metody realizacji wartości dobra wspólnego w konkretnych warunkach są różne i zależą głównie od opcji politycznej aktualnie sprawującej władzę. Z tym że granice wyznaczone przez Konstytucję są nienaruszalne, a więc każda władza jest zobowiązana do realizowania treści dobra wspólnego.

Drugą przyczyną odmienności interpretacyjnych państwa i Kościoła, co do godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego, jest różnica odnosząca się do istoty tychże interpretacji. Chodzi o to, że interpre-

²¹ Por. Ustawa z 07.01.1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, art. 4a, ust.1 (DzU, 1993.17.78).

²² Por. KKK, nn. 1907-1910.

²³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 01.05.1991, n. 41; Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 30.11.2007, n.41.

²⁴ Por. dla przykładu Konstytucja, art. 1, 2, 5, 6, 20.

tacja kościelna z natury rzeczy jest stała. Stałość ta wynika z niezmienniej doktryny katolickiej, zwłaszcza w tej jej części, która dotyczy istoty godności osoby ludzkiej.

Natomiast interpretacja ze strony państwa jest o wiele bardziej dynamiczna. *De facto* uzależniona jest ona bowiem od sytuacji politycznej, a bardziej konkretnie – od poglądów osób, które sprawują istotne funkcje państwowe, w imieniu państwa polskiego takiej interpretacji dokonują. Wpływ na ostateczny efekt interpretacyjny posiada wiele, w dodatku różnych, czynników. Zaliczyć do nich można: osobistą wiedzę i przekonania, pośredni wpływ społeczeństwa, które udziela demokratycznej legitymacji osobom sprawującym funkcje państwowe, interpretacje dokonywane przez instytucje, z którymi państwo polskie pozostaje ściśle powiązane w ramach struktur ponadnarodowych.

Wydaje się, że zwłaszcza ten ostatni czynnik zdobywa w ostatnim czasie coraz większe znaczenie. Coraz częściej pada argument, aby nasze interpretacje pojęcia godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego były zgodne z tzw. standardami europejskimi. Proces dostosowywania się w tym zakresie do owych standardów wydaje się już dość mocno zaawansowany. Sprzyja temu rozszerzenie systemu sądownictwa, poprzez danie możliwości obywatelom polskim odwoływania się od wyroków polskich sądów do europejskiego, ponadpaństwowego, wymiaru sprawiedliwości. Jednak to wszystko powoduje, że prawna interpretacja dwóch istotnych pojęć, o których rozważamy, jest coraz bardziej zróżnicowana i coraz mniej pewna i stała.

Filozoficznym fundamentem tej tendencji jest zanegowanie przez współczesne doktryny możliwości poznania prawdy o człowieku, która jest jedna, gdyż jedna jest natura ludzka. Z tego relatywizmu poznawczego rodzi się relatywizm moralny, który umożliwia właśnie ową swobodę interpretacyjną fundamentalnych pojęć godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego. W tym punkcie tkwi jądro problemu. Kościół bowiem, zgadzając się na ideę państwa prawa, które pozostaje neutralne ideologicznie, jednocześnie odrzuca ideę państwa neutralnego etycznie. Twierdzi, że musi istnieć związek między prawdą o człowieku a polityką. Tylko w ten sposób można uniknąć niebezpieczeństwa przedmiotowego traktowania człowieka i ocalenia

go jako podmiotu, którego działanie posiada jako fundament i zarazem cel – dobro, a nie siłę, choćby miała to być siła demokracji²⁵.

Z tego, co zostało powiedziane powyżej, wynika również kolejna różnica w interpretacjach ze strony państwa i Kościoła. Chodzi o to, że interpretacja kościelna dąży do konkretności, natomiast interpretacja państwowa pozostawia znaczną swobodę temu, kto jej dokonuje. I tak, dla przykładu, godność osoby ludzkiej w interpretacji kościelnej wyraża się poszanowaniem bardzo konkretnych praw jej przysługujących oraz w absolutyzmie nakazu przestrzegania tychże praw²⁶. W rzadkich wypadkach konfliktu między tymi dobrami, ostateczną instancją rozstrzygającą winno być sumienie człowieka²⁷.

Interpretacja ze strony państwa współcześnie opiera się na innej filozofii, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI. Jest to filozofia pragmatyzmu i źle rozumianego kompromisu. Wyrażają się one w technice tzw. ważenia dóbr, uznawanej jako jedyna dopuszczalna i możliwa do zastosowania w pluralistycznej światopoglądowo społeczności. W ten sposób niejako z góry zakłada się istnienie, a co za tym idzie również wybór, mniejszego zła. W praktyce oznacza to rezygnację z niektórych wartości, uznanych w sposób arbitralny za mniej konieczne dla realizacji politycznych celów. Tymczasem odejście od wartości uniwersalnych i absolutnych, czyli tych ściśle związanych z naturą człowieka, a oparcie całości relacji społecznych tylko i wyłącznie na równowadze partykularnych interesów poszczególnych grup, przemienia się w powszechne zło²⁸.

Dla zilustrowania tego twierdzenia można odwołać się do przykładu umożliwienia adopcji dzieci przez osoby żyjące w związkach homoseksualnych. Wydaje się, że dobro dziecka w takim przypadku przegrywa w wyniku procesu „ważenia dóbr” z dobrem, którym jest

²⁵ Por. Benedykt XVI, *Discorso ai partecipanti al Congresso „150 anni dei Trattati di Roma – Valori e prospettive per l'Europa di domani”*, promosso dalla Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE), 24.03.2007, dalej cyt. jako: *Discorso*; pełny tekst przemówienia znajduje się na oficjalnej stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/index_it.htm

²⁶ Por. *Kompendium*, nn. 152-159.

²⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 06.08.1993, n. 60.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Discorso*.

zakaz dyskryminacji osób, bez względu na ich orientację seksualną²⁹. Odbywa się to jednak za cenę naruszenia fundamentalnego prawa człowieka, jakim jest prawo do rozwoju zgodnego z jego naturą. Oczywiście, prawo to nie obowiązuje na razie w Polsce, ale obserwując europejskie i światowe tendencje prawodawcze, należy żywić obawę, że tego typu rozwiązania będą możliwe także u nas.

W prawie polskim także można odnaleźć efekty wspomnianej powyżej techniki „ważenia dóbr”. Choćby przywoływana już wcześniej Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży także zawiera w sobie niedopuszczalne z punktu widzenia etyki katolickiej wartościowanie płodu ludzkiego w zależności od tego, czy jest zdrowy, czy poważnie chory. Na podstawie tego wartościowania przypisuje się mu różne pozycje prawne. Jeszcze większy kontrast znajdziemy w przypadku prawa, które zezwala na aborcję, jeśli ciąża kobiety jest wynikiem gwałtu. Nierównowaga dóbr w tym wypadku jest jeszcze większa, z tym że rozwiązania prawa polskiego i etyki katolickiej są krańcowo różne.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w aktualnej rzeczywistości nie można doprowadzić do tożsamej interpretacji pojęć godności człowieka i dobra wspólnego ze strony państwa i Kościoła. Interpretacje te są bowiem zakresowo różne.

4. WNIOSKI

Z powyższych rozważań należy wyciągnąć kilka wniosków ważnych dla rozumienia konstytucyjnej i konkordatowej zasady współpracy między państwem a Kościołem.

²⁹ Niektórzy autorzy twierdzą, że dobro dziecka jest w tym wypadku realizowane, gdyż mając do wyboru wychowanie w domu dziecka albo wychowanie przez partnerów homoseksualnych, lepszym wyborem jest to drugie rozwiązanie. Nie jest to argument przekonujący, biorąc pod uwagę ilość małżeństw heteroseksualnych oczekujących na adopcję dziecka, a zwłaszcza racje psychologii rozwojowej. Por. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Katowice 2005, s. 320-321.

1. Zasada, o której mowa, co do swej istoty odpowiada zarówno doktrynie społecznej Kościoła katolickiego, jak i przyjętemu przez państwo polskie modelowi relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi.

2. Istniejące różnice w rozumieniu tej zasady w doktrynie prawa wyznaniowego są uzasadnione aktualnym stanem prawnym i stanowią dopuszczalną różnicę poglądów.

3. Różnice, które istnieją między państwem a Kościołem w interpretacji pojęć ściśle związanych z zasadą współpracy, tzn. pojęcia godności osoby ludzkiej oraz dobra wspólnego, są wielorako umotywowane i aktualnie niemożliwe do uniknięcia czy wyeliminowania. Mogą one utrudniać realizację zasady współpracy między państwem a Kościołem.

4. Jedynym skutecznym rozwiązaniem, łagodzącym sytuację konfliktową, a jednocześnie umożliwiającym rzeczywistą realizację zasady współpracy, jest każdorazowe uzgadnianie zakresu współpracy między państwem a Kościołem w drodze konkretnych ustaleń. Zakres ten może być wobec tego zmienny, w zależności od polityki władz państwowych.

5. Warunkami brzegowymi realizacji zasady współpracy są: dla Kościoła – poszanowanie fundamentalnych zasad moralnych teologii katolickiej; dla państwa – nienaruszalność pozostałych zasad konstytucyjnych oraz zachowanie idei demokratycznego państwa prawa.

THE CONSTITUTIONAL PRINCIPLE OF CHURCH-STATE
COOPERATION IN THE CONTEXT OF THE INTERPRETATION
OF THE PRINCIPLES OF THE RESPECT FOR HUMAN DIGNITY
AND THE COMMON GOOD

Summary

The article presents the concept of the constitutional principle of cooperation between the state and churches and religious denominations in the context of the interpretation of two notions closely related to this principle: "the individual good" and "the common good." The discussion is limited to the relationship between the state and the Catholic Church.

The first part of the article describes three different interpretations of the principle of Church-State cooperation, which exist in the current doctrine of ecclesiastical law. The second part presents some fundamental differences between the Catholic social doctrine and the legal doctrine in the interpretation of the relevant notions of human dignity and the common good.

By way of conclusion, it is indicated that the identical interpretation of the objective scope of the principle of Church-State cooperation by both parties is rather unattainable. As a result, one ought to recognize the necessity to mutually acknowledge the boundaries of this interpretation and to create a climate of dialogue, which remains the only way of agreeing on the scope of cooperation between the state and the Church.

JANUSZ MAJDA

DZIAŁALNOŚĆ KOMISJI WSPÓLNEJ W LATACH 1989-2008 JAKO WYRAZ DIALOGU MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM W ŚWIELE WYBRANYCH ZAGADNIEŃ¹

WPROWADZENIE

Po przełomie politycznym 1989 r. w odniesieniu do poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych dokonano unormowań wzajemnych stosunków, uchwalając stosowne ustawy. 17 maja 1989 r. Sejm PRL uchwalił ustawę o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej² wraz z dwiema innymi ustawami: o gwarancjach wolności sumienia i wyznania³ oraz o ubezpieczeniu społecznym duchownych⁴. Na mocy art. 4 wspomnianej ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego ustawowe umocowanie otrzymała Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski⁵ (dalej: Komisja Wspólna), której zadaniem jest utrzymywanie stałych kontaktów między Rządem i Episkopatem, rozpatrywanie problemów związanych z rozwojem stosunków między państwem i Kościołem oraz spraw interpretacji niniejszej ustawy i jej wykonywania.

Prawie dokładnie rok później, bo 18 maja 1990 r., odbyło się pierwsze pod rządami nowej ustawy, w zmienionej sytuacji społecz-

¹ Temat został opracowany głównie na podstawie materiałów archiwalnych znajdujących się w Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski (dalej: SEP).

² DzU z 1989 r., nr 29, poz. 154 z późn. zm.

³ DzU z 1989 r., nr 29, poz. 155 z późn. zm.

⁴ DzU z 1989 r., nr 29, poz. 156 z późn. zm.

⁵ Komisja Mieszana (a od 1956 r. – Komisja Wspólna) została utworzona w 1949 r. i była forum dialogu między Rządem PRL a Episkopatem Polski.

no-politycznej (po przełomowych wyborach 4 czerwca 1989 r.), posiedzenie Komisji Wspólnej. O nowej sytuacji świadczy choćby wypowiedź ministra Jacka Ambroziaka, Szefa Urzędu Rady Ministrów, Współprzewodniczącego Komisji Wspólnej, który rozpoczynając posiedzenie, przyznał, że dawniej Komisja Wspólna miała zawsze charakter partyjny, jej główni przedstawiciele byli członkami partii. Obecnie zaś „dobraliśmy skład Komisji na podstawie rzeczywistych potrzeb”⁶. Tak więc od tego czasu przedstawicielom Rządu i Episkopatu przyszło spotykać się w nowej rzeczywistości, która pojawiła się w Polsce z chwilą podpisania wspomnianych wyżej tzw. ustaw majowych oraz przemian politycznych roku 1989.

Prace Komisji Wspólnej, w okresie 1989 – 2008, podzielić można na kilka etapów, w zależności od opcji politycznej sprawującej władzę. Pierwszy z nich, za rządów T. Mazowieckiego i H. Suchockiej, był etapem otwartym i partnerskim. Radykalnie odmienny okres w pracy Komisji Wspólnej nastąpił po jesiennych wyborach 1993 r., kiedy do rządów powrócili postkomuniści. Wówczas nastąpiło „zamrożenie” wzajemnych stosunków, spotkania odbywały się regularnie, ale kończyły się zazwyczaj protokołem rozbieżności. W okresie rządów AWS (1997-2001) stosunki państwo–Kościół można określić jako twórcze i poprawne. Podczas kolejnych rządów lewicy (2001-2005) wzajemne stosunki, mimo różnic w wielu kwestiach, układały się w miarę harmonijnie. Znaczne osłabienie prac Komisji Wspólnej nastąpiło za rządów koalicji PiS – Samoobrona – LPR, kiedy to doszło tylko do jednego spotkania 29 marca 2006 r. Za rządów obecnej koalicji PO – PSL odbyło się spotkanie Komisji Wspólnej 13 lutego 2008 r., na którym strona rządowa wyraziła zamiar spotkań cyklicznych dwa razy w roku, twierdząc, że „Rząd będzie dobrym partnerem do dobrej dyskusji”⁷.

W okresie od 1989 r. do 2008 r., Komisja Wspólna spotykała się 32 razy, a mianowicie: po 4 razy w: 1990 r. i 1995 r.; po 2 razy w: 1991 r., 1992 r., 1994 r., 1996 r., 2000 r., 2003 r. i 2004 r.; w 1993 r. – 3 razy; tylko

⁶ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 18 maja 1990 r., SEP – 03050-B1(1), Teczka nr 3.4.1-14(1-6), s. 1-2.

⁷ M. Przeciszewski, *Państwo – Kościół w Polsce: zarys wzajemnych relacji po 1989 r.*, „Wiadomości KAI”, 2008, nr 8, s. 30.

jeden raz posiedzenie odbyło się w: 1997 r., 1998 r., 1999 r., 2001 r., 2002 r., 2006 r. i jak dotąd raz w 2008 r.; ani raz nie doszło do spotkania w 1989 r. i 2007 r. Wśród wielu tematów poruszanych na forum Komisji Wspólnej w latach 1989-2008 znalazły się: powrót katechezy do szkół, sprawy oświaty i wychowania, współpraca w dziedzinie pomocy społecznej i charytatywnej, wolontariat, zapobieganie bezrobociu, zwrot zabranych nieruchomości Kościołowi i prowadzenie spraw przed Komisją Majątkową, funkcjonowanie Funduszu Kościelnego, ubezpieczenia duchownych, sprawy dotyczące podatku, darowizn i opłat celnych, duszpasterstwo wojskowe i utworzenie ordynariatu polowego, pielgrzymki papieskie, reformy społeczne i administracyjne, sprawy dotyczące rodziny i ochrony życia, ratyfikacja Konkordatu, Konstytucja RP, integracja Polski z NATO i Unią Europejską, sprawa powodzi w 1997 r., służba wojskowa alumnów, utrzymanie i bezpieczeństwo obiektów sakralnych, kryzys postaw patriotycznych i upadek autorytetów, *in vitro*, autonomia cmentarzy wyznaniowych czy przywrócenie święta Trzech Króli jako dnia ustawowo wolnego od pracy.

Ze względu na charakter niniejszego opracowania, bardziej szczegółowo zajmiemy się zagadnieniami, które najczęściej pojawiały się na forum Komisji Wspólnej w interesującym nas okresie, a mianowicie sprawą katechezy w szkole i majątku kościelnego.

1. RELIGIA W SZKOLE

Z zagadnieniem powrotu nauki religii do szkół wiążą się nieodłącznie sprawy wynagradzania katechetów oraz uwzględniania oceny z religii w średniej ocen na świadectwie. W związku z tym tematy te znalazły się wśród najważniejszych zagadnień omawianych na posiedzeniach Komisji Wspólnej w interesującym nas okresie.

1.1. POWRÓT NAUKI RELIGII DO SZKÓŁ

W maju 1990 r. jednym z zasadniczych tematów posiedzenia Komisji Wspólnej były sprawy dotyczące szkolnictwa i religii. Obie stro-

ny zwróciły wówczas uwagę na potrzebę współdziałania przy rozwiązywaniu problemów prawnych i technicznych związanych ze zmianą ustawy o edukacji narodowej. W związku z powrotem nauczania religii do szkół⁸ zadeklarowano wzajemną pomoc przy pełniejszym wykorzystaniu budynków szkolnych i katechetycznych⁹. Dyskusję na ten temat kontynuowano 27 czerwca 1990 r., zajmując się problemem miejsca nauki religii w systemie oświaty. Przyznano, że katechizacja dzieci i młodzieży niesie podstawowe wartości etyczne i moralne w procesie wychowania, dlatego niezbędnym jest, by państwowe placówki oświatowe zapewniły możliwość nauki religii wszystkim uczniom, których rodzice wyrażą takie życzenie, gwarantując jednocześnie wolność sumienia i wyznania¹⁰.

Powrót nauczania religii do szkół państwowych był również tematem posiedzenia Komisji Wspólnej w sierpniu 1990 r.¹¹ Wyrażono wówczas aprobatę dla instrukcji z 3 sierpnia 1990 r. dotyczącej powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91¹², wypracowanej przez powołaną podkomisję i wydanej przez Ministra Edukacji Narodowej. Instrukcja określała znaczenie religii w systemie edukacji i podkreślała prawa rodziców, uzależniając nauczanie religii od ich woli, przy czym nie oznaczało to, że religia staje się przedmiotem obowiązkowym. Członkowie Komisji zaapelowali, by młodzież,

⁸ Ustawa z 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania wprowadziła zasadę świeckości szkoły i innych placówek oświatowo-wychowawczych; było to jednoznaczne z usunięciem religii ze szkół. Zob. M. Kosek, *Relacje Episkopat – Rząd w optyce wybranych problemów podejmowanych na forum Komisji Wspólnej w latach 1956-1967*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 107.

⁹ Komunikat z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 18 maja 1990 r., Załącznik nr 1 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 18 maja 1990 r., s. 1.

¹⁰ Komunikat z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 27 czerwca 1990 r., Załącznik nr 2 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 27 czerwca 1990 r., SEP – 03050-B1(2), Teczka nr 3.4.1-14(1-6).

¹¹ Zob. Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 20 sierpnia 1990 r., SEP – 03050-B1(3), Teczka nr 3.4.1-14(1-6).

¹² Zob. Instrukcja dotycząca powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91, Załącznik nr 2 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 grudnia 1990 r., SEP – 03050-B1(4), Teczka nr 3.4.1-14(1-6).

rodzice, dyrektorzy szkół, nauczyciele i katecheci w duchu instrukcji kształtowali atmosferę tolerancji i poszanowania ludzi o odmiennych przekonaniach¹³. Rzecznik Praw Obywatelskich zaskarżył instrukcję MEN z 3 sierpnia 1990 r. do Trybunału Konstytucyjnego, jako niezgodną z art. 2 ustawy z 15 lipca 1961 o rozwoju systemu oświaty i wychowania¹⁴, który stwierdzał, że szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi i że całokształt nauczania i wychowania w tych instytucjach ma charakter świecki. Ponadto RPO twierdził, że instrukcja z 3 sierpnia 1990 r. jest niezgodna także z art. 18 i 19 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. W tej sytuacji Trybunał Konstytucyjny, działając na podstawie art. 4 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, wystąpił do Komisji Wspólnej z prośbą o interpretację art. 18 i 19 ww. ustawy. Interpretację art. 18 i 19 zajęto się na posiedzeniu Komisji Wspólnej w grudniu 1990 r.¹⁵ Przyjęto wówczas dosłowne rozumienie art. 18, a mianowicie, że państwo, uznając prawo Kościoła do nauczania religii oraz religijnego wychowania dzieci i młodzieży, pozostawia władzy kościelnej swobodę kształtowania programów nauczania. Ponadto potwierdzono, że art. 19 umożliwia nauczanie religii nie tylko w punktach katechetycznych, ale również w innych pomieszczeniach za zgodą ich dysponenta, przy czym uprawnionym do udostępnienia pomieszczeń w szkołach państwowych był Minister Edukacji Narodowej, który taką zgodę wyraził już we wspomnianej instrukcji z 3 sierpnia 1990 r.¹⁶ Trybunał Konstytucyjny podzielił wyżej cytowany pogląd Komisji Wspólnej i stwierdził, że nie zachodzi sprzeczność, o której wnosił Rzecznik¹⁷.

¹³ Komunikat z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 20 sierpnia 1990 r., Załącznik nr 1 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 20 sierpnia 1990 r.

¹⁴ DzU z 1961 r., nr 32, poz. 160.

¹⁵ Zob. Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 grudnia 1990 r.

¹⁶ Załącznik nr 8 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 grudnia 1990 r.

¹⁷ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 30 stycznia 1991 r., K. 11/90, OTK ZU z 1991 r., poz. 2.

Pierwsze problemy pojawiły się na płaszczyźnie finansowej, gdy Komisja Budżetu nie przyznała Ministerstwu Edukacji Narodowej dodatkowych pieniędzy na katechezę w szkołach¹⁸. W systemie oświaty wprowadzono program oszczędnościowy, tj. odciążenia uczniów i szkół poprzez zmniejszenie liczby nadgodzin, dlatego niemożliwe stało się zwiększenie liczby godzin nauki religii. Minister K. Zabiński zajął jednak stanowisko, by instrukcji MEN do kuratorów z 6 czerwca 1991 r.¹⁹ nie traktować rygorystycznie i by tam, gdzie to możliwe, nadal kontynuować naukę religii w wymiarze dwóch godzin lekcyjnych²⁰. Nadal jednak uczniowie nie mieli obowiązku uczęszczać ani na religię, ani na etykę i nie miało to wpływu na ich ogólną ocenę i dopuszczenie do następnej klasy²¹.

19 sierpnia 1992 r. Rzecznik Praw Obywatelskich zaskarżył do Trybunału Konstytucyjnego § 7 ust. 1 i 3 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych²² jako sprzeczny z art. 18 ust. 3 ustawy o stosunku państwa do Kościoła. Komisja Wspólna na posiedzeniu październikowym 1992 r. w odpowiedzi na pismo Trybunału Konstytucyjnego dokonała interpretacji art. 18 ust. 3 ustawy o stosunku państwa do Kościoła²³, stwierdzając, że wyżej wspomniana sprzeczność nie zachodzi²⁴.

¹⁸ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 16 lutego 1991 r., SEP – 03050-B1(5), Teczka nr 3.4.1-14(1-6), s. 4.

¹⁹ Zob. Instrukcja do kuratorów z 6 czerwca 1991 r., Załącznik nr 2 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 10 czerwca 1991 r., SEP – 03050-B1(6), Teczka nr 3.4.1-14(1-6).

²⁰ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 10 czerwca 1991 r., s. 3-4.

²¹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 10 września 1992 r., SEP – 03050-B1(8), Teczka nr 3.4.1-14(7-22), s. 5.

²² DzU z 1992 r., nr 36, poz. 155, z późn. zm.

²³ Zob. Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 15 października 1992 r., SEP – 03050-B1(10), Teczka nr 3.4.1-14(7-22).

²⁴ Szerzej na ten temat zobacz Stanowisko Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski, Załącznik nr 1 do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 15 października 1992 r. Warto dodać, że jeden z ministrów złożył wówczas swoje votum separatum w stosunku do przyjętego Stanowiska Komisji Wspólnej.

W ten sposób po 30. latach katechizacji w salkach parafialnych i domach prywatnych nauka religii powróciła do szkół państwowych i znalazła swoje miejsce w siatce godzin lekcyjnych.

1.2. WYNAGRADZANIE DUCHOWNYCH – KATECHETÓW

Wraz z powrotem nauczania religii do szkół w 1991 r. pojawił się problem wynagradzania katechetów. Trudna sytuacja budżetowa kraju sprawiła, że na mocy porozumienia z marca 1992 r. między Episkopatem Polski i Ministerstwem Edukacji Narodowej²⁵, księża i diakoni w roku szkolnym 1991/1992 i 1992/1993 nie pobierali wynagrodzenia za katechezę. Okres ten Konferencja Episkopatu Polski zgodziła się wydłużyć do końca 1994 r.²⁶ Stało się to pretekstem do tego, by duchownym – katechetom w ogóle nie płacić i uznać to za stan normalny, tymczasem zrzeczenie się wynagrodzenia było niezgodne z prawem pracy. Tym bardziej że państwo płaciło katechetom prawosławnym i protestanckim, nawet jeśli uczyli poza szkołą. W sytuacji kiedy równocześnie księżom podniesiono znacznie podatek, było to odbierane jako przejaw jawnej dyskryminacji²⁷.

Ponieważ były znaczne rozbieżności co do ilości potrzebnych w szkole etatów dla katechetów, a w związku z tym co do skali obciążenia budżetu, powołano dwustronną komisję kościelno-ministerialną do oszacowania wynagrodzenia katechetów oraz poszukiwania zadowalających obie strony rozwiązań. Na spotkaniu w styczniu 1995 r. strona kościelna wyraziła obawy, czy problem wynagradzania duchownych za katechezę nie jest problemem ideologicznym w sytuacji, gdy katecheci nadal nieodpłatnie pracują w szkole, a z pracą wiąże się wynagrodzenie, które jest obowiązkiem państwa. W związku z brakiem porozumienia ustalono, że sprawa wynagradzania za kate-

²⁵ Zob. Porozumienie z 12 marca 1992 r. pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski i Ministerstwem Edukacji Narodowej, SEP – 10.2.1-24(B6).

²⁶ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 7 grudnia 1994 r., SEP – 03050-B1(22), Teczka nr 3.4.1-14(7-22), s. 8.

²⁷ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 5 stycznia 1994 r., SEP – 03050-B1(18), Teczka nr 3.4.1-14(7-22), s. 9-10.

chęć będzie w dalszym ciągu przedmiotem rozmów między stroną kościelną a MEN i będzie podejmowana na kolejnych spotkaniach Komisji Wspólnej²⁸. Dopiero 29 maja 1996 r. na posiedzeniu Komisji Wspólnej wicepremier M. Pietrewicz stwierdził, że obecny stan prawny wynikający z nowelizacji kodeksu pracy daje podstawy pozytywnego rozstrzygnięcia problemu wynagradzania księży – katechetów. Rząd uznał za możliwe rozpoczęcie wypłat pensji dopiero od 1 września 1997 r., na co ostatecznie przedstawiciele Episkopatu wyrazili zgodę i w ten sposób po 6 latach rozwiązano kwestię płacenia duchownym za naukę religii²⁹.

1.3. WLICZANIE OCENY Z RELIGII DO ŚREDNIEJ NA ŚWIADECTWIE

Powrót katechezy do szkoły wymagał uregulowania kolejnej sprawy, jaką było wliczanie oceny z religii do średniej na świadectwie. Warto wspomnieć, że umieszczanie oceny z religii na świadectwie regulował już § 9 rozporządzenia MEN z 14 kwietnia 1992 r., który stanowił, że „ocena z religii lub etyki umieszczana jest na świadectwie szkolnym bezpośrednio po ocenie ze sprawowania”³⁰, przy czym przedmioty te nie były dla uczniów obowiązkowymi. Do uregulowania pozostała więc kwestia wliczania oceny z religii do średniej ocen na świadectwie szkolnym. Możliwość taką dał Departament Kształcenia i Wychowania MEN w dniu 20 czerwca 2000 r., wyrażając stano-

²⁸ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 4 stycznia 1995 r., SEP – 03050-B1(29), Teczka nr 3.4.1-14(23-54), s. 1-6. Temat wynagrodzenia duchownych za katechezę w szkole pojawiał się sporadycznie jeszcze trzykrotnie na posiedzeniach Komisji Wspólnej (10 maja i 22 września 1995 r. oraz 27 marca 1996 r.), nie przynosząc jednak oczekiwanych efektów.

²⁹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 maja 1996 r., SEP – 03050-B1(54), Teczka nr 3.4.1-14(23-54), s. 1-2.

³⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, DzU z 1992 r., nr 36, poz. 155, z późn. zm. Rozporządzenie to zostało zmodyfikowane przez rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1999 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania lekcji religii w szkołach publicznych, DzU z 1999 r., nr 67, poz. 753.

wisko³¹, że wliczanie oceny z religii do średniej ocen może być rozstrzygnięte przez samą szkołę w ramach przyjętego przez nią wewnątrzszkolnego systemu oceniania zapisanego w statucie szkoły³².

Minister Edukacji K. Łybacka w roku 2002 zdecydowała, że oceny z przedmiotów nadobowiązkowych, w tym także z religii, nie mogą się liczyć do średniej, mimo że wcześniej decydowały o tym same szkoły. W związku z tym, na posiedzeniu Komisji Wspólnej w styczniu 2003 r., strona kościelna wyraziła swe zaniepokojenie, uważając, że taka sytuacja deprecjonuje religię jako przedmiot nauczania i rodzi wśród uczniów, uczęszczających na lekcje religii, poczucie niesprawiedliwości. W związku z tym przedstawiciele Episkopatu postulowali powrót do rozwiązania stosowanego już wcześniej, a mianowicie pozostawienie rozstrzygnięcia w sprawie wliczania oceny z religii do średniej w kompetencji rady pedagogicznej szkoły. Strona rządowa stała na stanowisku, że uwzględniania oceny z religii w średniej na świadectwie nie reguluje ani Konkordat, ani umowy dwustronne. Brak oceny z religii w średniej jest następstwem podziału przedmiotów na obowiązkowe i nadobowiązkowe, a religia należała do grupy drugiej. Ponadto przedstawiciel MEN podkreślił konieczność głębokich zmian w ocenie uczniów i przeprowadzaniu egzaminów końcowych, szczególnie egzaminu maturalnego, co miało mieć też zdaniem ministerstwa wpływ na dyskutowany problem. W wyniku dyskusji strony podjęły decyzję o powołaniu zespołu do szczegółowego przedyskutowania zagadnienia i wypracowania wspólnego stanowiska³³.

Temat kontynuowano na posiedzeniu Komisji Wspólnej w listopadzie 2004 r., gdzie strona rządowa podtrzymała swe stanowisko, że ocena z religii nie jest wliczana do średniej na świadectwie, ponieważ jest przedmiotem nadobowiązkowym, przy czym zaznaczono, że byłoby to możliwe, ale wymaga to zmiany obowiązującego prawa.

³¹ Takie też stanowisko DKiW MEN zostało przekazane kuratorom oświaty.

³² Ministerstwo Edukacji Narodowej, DKW-4036-17/2000/GP.

³³ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 20 stycznia 2003 r., SEP – 9.4.1.1-2(C34), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 6. Problem wliczania oceny z religii do średniej na świadectwie był też sygnalizowany przez stronę kościelną na posiedzeniu Komisji Wspólnej 14 listopada 2003 r.

W konsekwencji ustalono, że do końca roku szkolnego MENiS we współpracy z Komisją Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski wypracuje konkretną propozycję legislacyjną, uwzględniającą ocenę z religii w średniej³⁴.

Sprawa wliczania oceny z religii do średniej ocen na świadectwie wróciła na Komisji Wspólnej 29 marca 2006 r. Ówczesny stan prawny był taki, że uczeń miał wybór między trzema możliwościami: religia, etyka lub nieuczęszczanie na żaden z tych przedmiotów; to sprawiało, że część uczniów wybierała trzecią możliwość. Biskup K. Nycz wskazał, że najlepszym rozwiązaniem tej kwestii byłoby przywrócenie alternatywy: religia albo etyka. Wybór należałby do rodziców i uczniów, a wybrany przedmiot byłby obowiązkowym i wtedy mógłby być wliczany do średniej, przy czym ocena nie miałaby wpływu na promocję do następnej klasy. Głos w tej sprawie zabrał Minister M. Seweryński, który zauważył, że jest to możliwe do uwzględnienia z tym, że potrzebna jest taka zmiana stanu prawnego, aby była wyraźnie dopuszczana taka alternatywa³⁵.

Na zmianę stanu prawnego przyszło czekać aż do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 13 lipca 2007 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych³⁶, w którym w § 1 pkt 1 określono, że średnia ocen wystawiana jest z przedmiotów obowiązkowych, dodatkowych oraz z religii lub etyki.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że obecnie (luty 2008 rok) sprawa wliczania oceny z religii do średniej ocen jest – na wniosek LiD-u – na wokandzie Trybunału Konstytucyjnego i czeka na swe rozpatrzenie. W związku z tym strona kościelna na ostatnim posiedzeniu Komisji Wspólnej 13 lutego 2008 r. postulowała, by w razie

³⁴ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 17 listopada 2004 r., SEP – 9.4.1.1-2(C56), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 4-5.

³⁵ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 marca 2006 r., SEP – 9.4.1.1-2(C66), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 4-6. Warto tu wspomnieć, że na tym posiedzeniu, obok wliczania oceny z religii do średniej ocen na świadectwie szkolnym, pojawiła się też kwestia zdawania egzaminu z religii na maturze.

³⁶ DzU z 2007 r., nr 130, poz. 906.

stwierdzenia przez Trybunał braku sprzeczności rozporządzenia Ministra Edukacji z Konstytucją, utrzymany został w mocy obecny stan prawny, który pozwala wliczać ocenę z religii do średniej. Ponadto przedstawiciele Episkopatu ponownie podnieśli sprawę egzaminu dojrzałości z religii, zaznaczając, że trwają zaawansowane prace nad wprowadzeniem matury z religii. Na poziomie merytorycznym opracowano już standardy maturalne dla religii katolickiej, a w dwóch diecezjach rozpoczęto program pilotażowy mający na celu wdrożenie egzaminu. Jeśli chodzi o rozwiązania prawne, w prace włączyły się też inne związki wyznaniowe, które organizują nauczanie religii w szkole. Strona rządowa stwierdziła, że jest otwarta na współpracę i dyskusję ekspercką, zwłaszcza w perspektywie przygotowywania reformy systemu edukacji.

2. REGULACJA SPRAW MAJĄTKOWYCH KOŚCIOŁA

Wśród tematów podejmowanych na forum Komisji Wspólnej, dotyczących spraw majątkowych i ekonomicznych Kościoła, na szczególną uwagę zasługują prace Komisji Majątkowej, funkcjonowanie Funduszu Kościelnego czy też przekształcanie wieczystej dzierżawy nieruchomości.

2.1. DZIAŁALNOŚĆ KOMISJI MAJĄTKOWEJ

W nowej sytuacji po 1989 r. konieczne było dokonanie zmian we wzajemnych relacjach państwo – Kościół; dotyczyło to również spraw majątkowych. W tym celu ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP w art. 62 powołała Komisję Majątkową, zajmującą się roszczeniami osób prawnych Kościoła katolickiego, którym został zabrany majątek z naruszeniem prawa ustanowionego przez władzę komunistyczną. Tak więc ustawa ta nie kwestionuje skutków komunistycznych reform ustrojowych, na mocy których odebrano Kościołowi niemal wszystko, co posiadał. Stworzyła tylko wąską możliwość rewindykacji tych dóbr,

które zagarnięte zostały Kościołowi wbrew prawu obowiązującemu w PRL³⁷.

Na posiedzeniu Komisji Wspólnej w maju 1990 r. strona rządowa uznała, że Kościół ma prawo do wszystkich nieruchomości, które zostały mu zabrane z naruszeniem prawa i nie podlega to żadnej dyskusji. W tej sytuacji Minister Edukacji Narodowej zwrócił się z prośbą, by w stosunku do instytucji oświatowych proces rewindykacji przebiegał stopniowo, tak by nie doprowadzić do natychmiastowego usunięcia dotychczasowych użytkowników, gdyż w przeciwnym razie, np. w Krakowie oświata w jednym momencie straci 3/4 lokali. Strona kościelna zaznaczyła, że odzyskiwaniem zabranych nieruchomości zajmować się będzie ustawowo w tym celu powołana dwustronna Komisja Majątkowa, która ma szczegółowo określone zasady procedowania³⁸, tak więc „postępowanie regulacyjne” będzie dokonywać się w „majestacie prawa i sprawiedliwości”³⁹.

Przyznać trzeba, że Biuro do Spraw Wyznań przygotowało projekt regulacji majątkowych dotyczących zrekompensowania Kościołowi strat poniesionych na dawnych ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej, ale proces legislacyjny posuwał się powoli, poza tym pojawiała się konieczność nowelizacji ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego z 1989 r.⁴⁰ Projekt nowelizacji tej ustawy przedstawiono i zaakceptowano na Komisji Wspólnej 10 czerwca 1991 r. i dotyczył głównie art. 60 ust. 1 pkt 5, art. 61 ust. 1 pkt 2 i 6a oraz art. 70a⁴¹. Sprawa wypłacania przez państwo odszkodowań za przejęte nieruchomości była podnoszona też na Komisji Wspólnej w marcu 1993 r. Jednak ówczesny budżet nie dawał takiej możliwości, poinformowano jednak, że przygotowywana jest ustawa o reprzy-

³⁷ M. Preciszewski, *Państwo – Kościół w Polsce: zarys wzajemnych relacji po 1989 r.*, s. 28.

³⁸ Art. 63 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP.

³⁹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 18 maja 1990 r., s. 17-26.

⁴⁰ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 16 lutego 1991 r., s. 3.

⁴¹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 10 czerwca 1991 r., s. 1-2. Po krótkiej dyskusji i wyjaśnieniu wątpliwości strona kościelna wyraziła zgodę na nadanie biegu prawnego projektowi nowelizacji tej ustawy.

watyżacji, która miała przewidywać pewne wynagrodzenie. Na propozycję, by państwo płaciło przynajmniej czynsz, okazało się, że to też nie jest możliwe, bo nie było uregulowanych praw własności⁴².

W związku z pracami Komisji Majątkowej wątpliwości interpretacyjnych przysporzył art. 63 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, dotyczący zasad ustalania odszkodowań za przejęte mienie kościelnych osób prawnych w „postępowaniach regulacyjnych”. Wykładni art. 63 ust. 1 pkt 2 i 3 dostarczył protokół ustaleń Komisji Wspólnej w sprawie zasad ustalania odszkodowań za przejęte mienie Kościoła, który został podpisany 22 czerwca 2001 r. Przyjęto wówczas, że podstawą ustalania odszkodowań, w tym także w formie nieruchomości zamiennej, powinna być wartość nieruchomości przejętej określona według stanu jej zagospodarowania na dzień utraty praw oraz według cen na dzień orzekania o odszkodowaniu⁴³.

Innym problemem była postawa Agencji Nieruchomości Rolnej, która odmawiała wykonania decyzji Komisji Majątkowej, polegającej na przekazaniu podmiotom kościelnym, będącym stroną postępowania, tzw. mienia zamiennego, do czego ustawowo była zobowiązana. Strona rządowa potwierdziła wolę jak najszybszego zakończenia postępowań toczących się przed Komisją Majątkową, dlatego powołano dwustronną grupę roboczą do wypracowania wspólnego stanowiska, które umożliwiłoby szybkie zakończenie toczących się postępowań i zamknięcie prac Komisji⁴⁴.

Na posiedzeniu Komisji Wspólnej w marcu 2006 r. strona kościelna zgłosiła kolejne sprawy, a mianowicie wystąpiła o ustalenie wiążącego stanowiska Rządu RP i Episkopatu dla potrzeb orzeczniczych Komisji Majątkowej w przedmiocie prawidłowo zgłoszonych roszczeń kościelnych osób prawnych z terenu tzw. Ziem Odzyska-

⁴² Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 22 marca 1993 r., SEP – 03050-B1(11), Teczka nr 3.4.1-14(7-22), s. 11. (rękopis)

⁴³ Szerzej zobacz Protokół ustaleń Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski w sprawie zasad ustalania odszkodowań za przejęte mienie Kościoła z 22 czerwca 2001 r., Załącznik nr 2, SEP – 9.4.1.1-2(C16), Teczka nr 9.4.1.1-2.

⁴⁴ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 17 listopada 2004 r., s. 3-4.

nych. Chodziło tu o rozwiązanie problemu wynikającego z uchwały Sądu Najwyższego z 1959 r.⁴⁵, która odmawiając podmiotom kościelnym na Ziemach Odzyskanych osobowości prawnej prawa publicznego, próbowała usankcjonować odebranie im majątku. Minister Ziobro uznał, że w wyniku wstępnej oceny można by uznać, że orzeczenie Sądu Najwyższego z 1959 r., w obecnym stanie prawnym, nie ma mocy wiążącej, może natomiast być wyłącznie punktem odniesienia dla innych sądów. Zaznaczył jednak, że sprawa wymaga jeszcze dyskusji. Ponadto zwrócono się z prośbą o potwierdzenie istniejącego obowiązku zaspokajania roszczeń kościelnych osób prawnych w postaci mienia zamiennego, przez Agencję Nieruchomości Rolnych Skarbu Państwa, zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa. Minister Skarbu zapewnił, że po zapoznaniu się z materiałami oraz po rozmowach z Prezesem Agencji stanowisko w tej sprawie zostanie przedłożone stronie kościelnej. Wreszcie zwrócono się z prośbą o przywrócenie terminu składania wniosków do Komisji Majątkowej, przez kościelne osoby prawne, które nie zdążyły tego uczynić do końca grudnia 1992 r., z powodu trudności w kompletowaniu dokumentacji, chodziło o termin półroczny na zgłaszanie rzeczy zaległych. Premier L. Dorn wyjaśnił, że według niego taka możliwość istnieje, podobnie jak dwie pozostałe kwestie wymaga to jednak analizy i rozważania, ale zapewnił, że strona rządowa zapozna się z przedstawioną problematyką⁴⁶.

2.2. FUNKCJONOWANIE FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

Na wstępie należy podkreślić, że o ile Komisja Majątkowa zajęła się regulacją spraw dotyczących bezprawnego zajęcia nieruchomości przez państwo kościelnym osobom prawnym, o tyle Fundusz Kościelny, ustanowiony przez ustawę z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania go-

⁴⁵ Zob. Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 19 grudnia 1959 r., 1 CO 42/59, OSN z 1960 r., t. II, poz. 33.

⁴⁶ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 marca 2006 r., s. 6-8.

spodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego⁴⁷, jest formą rekompensaty za majątek osób prawnych Kościoła katolickiego, zabrany zgodnie z obowiązującym po wojnie, ale niegodziwym prawem (np. dekrety PKWN, dekret o upaństwowieniu lasów, ustawa o dobrach martwej ręki). Przejmując majątek Kościoła, władze zobowiązały się stworzyć tzw. Fundusz Kościelny⁴⁸ i corocznie przekazywać określoną budżetem kwotę na potrzeby Kościołów zarejestrowanych w RP.

Sprawa Funduszu Kościelnego pojawiła się na posiedzeniu Komisji Wspólnej w marcu 1993 r. Strona kościelna podkreśliła, że przez całe lata (od lat 50.) Fundusz ten służył celom dywersyjnym. Poza tym nikt dokładnie nie wiedział, ile ziemi przejęto i jakie były z tego dochody. Przez prawie 40 lat Kościół nie otrzymał z Funduszu żadnych środków. Cele, które wyliczał art. 9 ust. 1 ustawy z 1950 r. o dobrach martwej ręki, z biegiem czasu stały się w pewnym stopniu nieaktualne, ale można je było rozszerzyć, co też zostało zrobione⁴⁹. Zwrócono się z pytaniem, czy Fundusz Kościelny istniejący w budżecie nie mógłby być powiększony i czy nie dałoby się obliczyć, jak go podzielić. Trzeba położyć kres wszelkim rewindykacjom, doprowadzić do tego, by z Funduszu korzystali ci, którym dobra zajęto, a przynajmniej by w podziale była jakaś proporcja. Minister Rokita przyznał, że istnieje problem systemowego zapewnienia środków utrzymania związków wyznaniowych, w tym Kościoła katolickiego. Stwierdził też, że nie istnieje żaden związek między zagarniętymi ziemiami a Funduszem Kościelnym, który jest czysto budżetowym funduszem, przeznaczonym na ZUS duchownych, kościelną działalność charytatywną, na odbudowę, remonty i konserwację obiektów sakralnych. To, czy uda się zwiększyć fundusz, zależy od budżetu. Abp Stroba zauważył, że państwo zabrało Kościołowi majątek i jeśli obecnie dochód z tego majątku nie istnieje, to nie jest to wina Koś-

⁴⁷ DzU z 1950 r., nr 9, poz. 87.

⁴⁸ Organizację, organa i tryb działania Funduszu Kościelnego określa statut stanowiący załącznik do uchwały nr 148 Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego, MP z 1991 r., nr 39, poz. 279.

⁴⁹ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego, DzU z 1990 r., nr 61, poz. 354.

ciola. Kończąc ten temat, strona rządowa wyraziła konieczność uregulowania statusu finansowego Kościoła wobec państwa⁵⁰.

Problem wrócił na Komisji Wspólnej w 1999 r. w związku z niepokojącymi sygnałami o braku pieniędzy w budżecie na Fundusz Kościelny. Przedstawiciele rządu zapewnili, że mimo faktycznych trudności finansowych wystarczy na opłacenie składek duchownych, mogą natomiast wystąpić trudności, jeśli chodzi o dotacje na remonty zabytków⁵¹. W 2000 r. Prezes Funduszu Kościelnego, T. Kamińska, poinformowała, że zabezpieczenie składek na ubezpieczenie zdrowotne i emerytalne duchownych jest zapewnione. Zgłosiła konieczność wyceny Funduszu, a w tym określenia składników majątkowych, które będą stanowiły podstawę wyceny. Ponadto stwierdziła, że byłoby dobrze, gdyby decyzje co do podziału III części Funduszu (działalność charytatywna, remonty zabytków) podejmowała specjalnie w tym celu powołana Rada Konsultacyjna⁵². Wystąpił też problem braku wpłat z Funduszu Kościelnego do ZUS składek na ubezpieczenie emerytalne i zdrowotne osób duchownych. Przedstawiciel MSWiA zapewnił jednak, że wpłaty były dokonywane, tylko nie są uwidocznione na kontach indywidualnych z powodu braku w ZUS uruchomienia elektronicznego systemu kont indywidualnych, stąd problem ten dotyczył wszystkich ubezpieczonych i, jak zapewniała Prezes ZUS, będzie rozwiązany wraz z uruchomieniem systemu elektronicznego w sierpniu 2001 r.⁵³

W związku z przyznawaniem dotacji z Funduszu Kościelnego wystąpił też problem selekcji wniosków, a mianowicie: czy nadal udzielać wielu dotacji na niskim poziomie, czy też zmniejszyć liczbę dotacji, a skoncentrować się na szczególnie ważnych inicjatywach i wspierać je większymi środkami. Premier L. Dorn podkreślił, że dla strony rządowej byłoby ułatwieniem, gdyby selekcja wniosków

⁵⁰ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 22 marca 1993 r., s. 8-9.

⁵¹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 23 marca 1999 r., SEP – 3.4.1-3(20), Teczka nr 3.4.1, s. 3-4.

⁵² Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 28 lutego 2000 r., Załącznik nr 1, SEP – 9.4.1.1-2(C1), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 3.

⁵³ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 19 czerwca 2001 r., Załącznik nr 1, SEP – 9.4.1.1-2(C16), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 5.

była dokonywana już na różnych szczeblach zorganizowania strony kościelnej. Przedstawiciele Episkopatu poparli potrzebę wstępnej selekcji wniosków po stronie kościelnej już na poziomie diecezji. Ponadto przypomnieli, że przy rozpatrywaniu wniosków miał być obecny też przedstawiciel Kościoła, obecnie zaś zapis ten nie jest respektowany. Uznano za stosowne powołać dwustronny zespół, który wypracuje wspólne stanowisko w omawianych sprawach⁵⁴.

Reasumując trzeba stwierdzić, że obecne funkcjonowanie Funduszu Kościelnego, jak pokazuje czas, ma wiele mankamentów, choćby ze względów politycznych. Od czasu do czasu Fundusz jest narażony na ataki sił politycznych nieprzyjaznych Kościołowi, zwłaszcza nasila się to w okresie konstruowania budżetu, powodując, że finanse Kościoła są uzależnione od państwa i od układów politycznych.

2.3. PRZEKSZTAŁCANIE WIECZYSTej DZIERŻAWY NIERUCHOMOŚCI WE WŁASNOŚĆ

Zajmując się zagadnieniami dotyczącymi majątku Kościoła katolickiego, trzeba w tym miejscu wspomnieć o kwestiach dotyczących uregulowania prawa własności nieruchomości będących w wieczystym użytkowaniu Kościoła.

Możliwość nieodpłatnego przepisania dzierżawy wieczystej gruntów zajmowanych przez kościelne osoby prawne na własność z wpisem do księgi wieczystej stała się, na wniosek strony kościelnej, przedmiotem posiedzenia Komisji Wspólnej w grudniu 2000 r. Sprawę przekształcania formy użytkowania przez kościelne osoby prawne z wieczystej dzierżawy nieruchomości we własność na tzw. Ziemiach Odzyskanych przewidywała ustawa z 1971 r.⁵⁵, natomiast dla pozo-

⁵⁴ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 29 marca 2006 r., s. 11-12.

⁵⁵ Ustawa z 23 czerwca 1971 r. o przejściu na osoby prawne Kościoła Rzymskokatolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położonych na Ziemiach Zachodnich i Północnych, DzU z 1971 r., nr 16, poz. 156. Dalsza regulacja tego zagadnienia znajduje się w art. 70a Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP dodanym przez art. 1 pkt 5 ustawy

stałych ziem określała ustawa z 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Mimo to niektórzy wojewodowie utrudniali przeprowadzenie tych procedur⁵⁶. Minister Kaczyński przyznał, że jeśli chodzi o sprawę na tzw. Ziemiach Odzyskanych można znaleźć rozwiązanie. Jeśli chodzi o pozostałe ziemie, stwierdził, że w świetle prawa, szczególnie po wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 12 kwietnia 2000 r.⁵⁷, Skarb Państwa może przeprowadzić takie procedury przekształcenia własności wyłącznie przez sprzedaż po określonych cenach, gdyż w tym przypadku prawo jest precyzyjne i ściśle określa procedury. Ustalono, że strona kościelna przekaze wykaz miejsc, gdzie pojawiły się wspomniane trudności proceduralne, a poza tym omawiana sprawa zostanie doprecyzowana w grupie roboczej⁵⁸. Spotkanie robocze odbyło się w marcu 2001 r. i było poświęcone sprawie nieodpłatnego przepisania dzierżawy wieczystej gruntów zajmowanych przez kościelne osoby prawne na własność z wpisem do księgi wieczystej na Ziemiach Zachodnich. Ustalono, że rozwiązanie w tej sprawie zostanie przesłane przez stronę rządową do wojewodów, a przez stronę kościelną do zainteresowanych instytucji kościelnych. Ponadto strona rządowa zadeklarowała też zwolnienie Kościoła z opłat sądowych przy załatwianiu tego typu spraw, gdyż takie zwolnienia posiadały już inne Kościoły⁵⁹.

Minister Sprawiedliwości L. Kaczyński 12 kwietnia 2001 r. przedstawił stronie kościelnej opinię na temat kosztów przenoszenia z użytkowania wieczystego na własność nieruchomości. Po dokończeniu niezbędnych ekspertyz, minister zobowiązał się przedstawić propozycje nowych opłat dla Kościoła przy wpisach do ksiąg wieczystych,

z dnia 11 października 1991 r. (DzU z 1991 r., nr 107, poz. 459) o zmianie niniejszej ustawy.

⁵⁶ Jako przykład podano jedno ze zgromadzeń zakonnych na terenie archidiecezji lubelskiej.

⁵⁷ Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 kwietnia 2000 r., K. 8/98, OTK ZU z 2000 r., t. 3, poz. 87, DzU z 2000 r., nr 28, poz. 352.

⁵⁸ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 7 grudnia 2000 r., SEP – 9.4.1.1-2(C4), Teczka nr 9.4.1.1-2, s. 3.

⁵⁹ Notatka ze spotkania roboczego z Wicepremierem L. Komolowskim w dniu 8 marca 2001 r., SEP – 9.4.1.1-2(C13).

a po uzgodnieniu z przedstawicielami Episkopatu miał podjąć, w porozumieniu z Ministrem Finansów, inicjatywę legislacyjną nowelizacji przepisów rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 grudnia 1996 r. w sprawie określenia wysokości wpisów w sprawach cywilnych⁶⁰. Ustalono również, że zostanie przygotowany projekt wydawania przez wojewodów decyzji stwierdzających przejście na własność nieruchomości pozostających w użytkowaniu wieczystym Kościoła na Ziemiach Zachodnich. Ponadto minister Kaczyński podjął się przedstawić stronie kościelnej model postępowania duchownych przed urzędami państwowymi w sprawie przekształcania użytkowania wieczystego we własność⁶¹.

PODSUMOWANIE

Analiza interesującego nas zagadnienia pozwala stwierdzić, że w latach 1989 – 2008 przedmiotem spotkań Komisji Wspólnej były nie tylko sprawy wynikające z art. 4 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła, a więc związane z rozwojem stosunków między państwem i Kościołem oraz interpretacją tejże ustawy i jej wykonywaniem. Wiele miejsca poświęcono również sprawom bieżącym, jak np. powódź w roku 1997 czy też pielgrzymki papieskie. Można stwierdzić, że prawie zasadą było umieszczanie w programie każdego posiedzenia Komisji Wspólnej punktu obrad, który poświęcony był sprawom bieżącym. To wszystko świadczy o tym, jak szerokim spektrum spraw zajmowała się Komisja Wspólna.

Po roku 1989 można zauważyć widoczne ocieplenie stosunków państwo – Kościół, co znajdowało również swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie Komisji Wspólnej. Oczywiście zaznaczyć trzeba, że atmosfera panująca wewnątrz Komisji Wspólnej ulegała zmianom w związku ze zmianami na arenie politycznej. Niemniej jednak, dzięki ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP, Komisja Wspólna otrzymała ustawową legitymację swego istnienia

⁶⁰ DzU z 1996 r., nr 154, poz. 753.

⁶¹ Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej w dniu 19 czerwca 2001 r., s. 4-5.

i działania, a dzięki temu mogła być płaszczyzną dialogu między Rządem a Episkopatem, bez względu na to, kto sprawował w kraju władzę. Przypisać trzeba również, że zasadnicza wartość spotkań przedstawicieli Rządu i Episkopatu w ramach Komisji Wspólnej przejawiała się w tym, że choć na spotkaniach zazwyczaj nie dochodziło do podejmowania wiążących decyzji, to jednak powoływano dwustronne zespoły robocze zajmujące się przygotowywaniem rozwiązań, które w swej finalnej wersji mogły odpowiadać oczekiwaniom układających się stron.

THE ACTIVITY OF THE JOINT COMMISSION FROM 1989 TO 2008 AS
A MANIFESTATION OF DIALOGUE BETWEEN CHURCH AND STATE
IN LIGHT OF SELECTED ISSUES

Summary

Poland, after the political transformation in 1989, saw the normalization of the relations with respect to individual churches and religious denominations. An indication of that state of affairs was the adoption of a clear legal basis for the Joint Commission of the representatives of the Government of the Republic of Poland and the Conference of the Polish Episcopate, in accordance with art. 4 of the act of 17 May, 1989, on the relationship between the State and the Catholic Church in the Republic of Poland. The main objective of the Joint Commission is to examine the problems related both to the development of Church-State relations and to the interpretation and execution of the aforementioned act.

From 1989 to 2008 the Joint Commission gathered 32 times, and among the most frequently discussed issues one can enumerate those concerning Church estates and religious education at school. Also some current matters typically appeared on the agenda.

One ought to emphasize that despite the new reality after 1989, the atmosphere within the Joint Commission differed depending on the changes in the political arena. Nevertheless, owing to the above-mentioned act on the relationship between Church and State, the Joint Commission gained the statutory basis of its existence and activity, and constituted

a plane of dialogue between the Government and the Episcopate, irrespective of the ruling party.

The main value of the meetings of the representatives of the Government and the Episcopate lay in appointing bilateral teams who worked on preparing solutions which could finally prove acceptable to both negotiating parties.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

MAREK BIELECKI

WSPÓŁDZIAŁANIE PODMIOTÓW SAMORZĄDOWYCH Z PODMIOTAMI WYZNANIOWYMI*. WYBRANE ASPEKTY

1. WPROWADZENIE

Przystępując do charakterystyki możliwości współpracy podmiotów wyznaniowych z podmiotami samorządowymi, spróbujmy sprecyzować, o jakie zbiorowości chodzi. Pod terminem podmioty samorządowe, użytym w niniejszym opracowaniu, będziemy rozumieć wszystkie jednostki samorządu terytorialnego, tj. gmina, powiat czy województwo, działające każde odrębnie czy też wchodzące ze sobą w korelacje. Jeżeli zaś chodzi o pojęcie podmiotu wyznaniowego, to określenie jest nieco bardziej skomplikowane i rzadko występuje w polskiej literaturze prawa wyznaniowego, chociaż zna je literatura niemieckojęzyczna. Po niemiecku brzmi ono *Tandenorganisationem*, a więc oznacza organizacje opierające swe działania na etosie. Do polskiego systemu prawnego termin ten wprowadził Michał Rynkowski. Według niego obejmuje on kościoły, związki wyznaniowe oraz nowe ruchy religijne. W zakres tego określenia wchodzi również wszelkie podmioty przez nie założone bądź od nich zależne, tj. szkoły, uniwersytety, ośrodki i organizacje charytatywne, szpitale, hospicja, wydawnictwa, drukarnie, banki, stowarzyszenia itp.¹ W zakres prezentowanego pojęcia będą wchodzić również wszelkiego ro-

* W artykule zostaną scharakteryzowane istniejące i możliwe formy współdziałania na przykładzie powiatu tomaszowskiego.

¹ Zob. M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 30.

dzaju federacje, biura i przedstawicielstwa reprezentujące kościoły i związki wyznaniowe w organizacjach międzynarodowych.

2. GENEZA WSPÓŁDZIAŁANIA

Przesłanek współdziałania należy dopatrywać się na gruncie art. 25 ust. 3, Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. Zgodnie z jego brzmieniem: „stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. W artykule tym występują dwie zasady. Pierwszą z nich jest zasada autonomii i niezależności, drugą zaś jest interesująca nas zasada współdziałania. Prawodawca wskazał tu dwie przesłanki, które obligują dwie autonomiczne i niezależne jednostki do podjęcia współpracy. Pierwsza z nich to dobro indywidualnej jednostki ludzkiej, która zazwyczaj przynależy do obu społeczności. W Polsce bowiem według statystyk zaledwie ok. 3 milionów obywateli stanowią osoby bezwyznaniowe². Druga zaś to dobro wspólne wszystkich obywateli.

Niniejszą zasadę należy rozpatrywać w kontekście współdziałania władzy państwowej szeroko pojętej, w której zakres wchodzi zarówno organy władzy centralnej, terenowe organy administracji rządowej, jak również organy samorządu terytorialnego z wszelkimi podmiotami wyznaniowymi. Z tym zastrzeżeniem, że podmioty wyznaniowe powinny mieć uregulowaną sytuację prawną.

W przeważającej mierze współpraca z władzą państwową spada na barki istniejących kościołów i związków wyznaniowych, a te mają uregulowany status prawny na mocy odrębnej ustawy bądź poprzez wpis w rejestrze prowadzonym przez MSWiA. Na dzień dzisiejszy, łącznie z Kościołem katolickim, 15 Kościołów i związków wyznaniowych reguluje swoje stosunki z państwem na mocy aktów rangi usta-

² Zob. P. Borecki, *Status prawny osób bezwyznaniowych w Polsce*, www.racjonalista.pl/kk.php/s,5170/q z 17. 11.2007. Autor ten podaje dane na podstawie statystyki GUS, gdzie liczba osób bezwyznaniowych została ustalona przez odjęcie od liczby obywateli członków kościołów i związków wyznaniowych w Polsce.

wowej. Natomiast do rejestru wpisanych jest 149 kościołów i związków wyznaniowych³.

Ideę zasady współdziałania oraz autonomii i niezależności polski prawodawca zaczerpnął z nauczania Soboru Watykańskiego II, gdzie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym n. 76, czytamy, że: „[...] wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie wspólnoty choć z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę [...]”⁴. Umieszczenie tej zasady w polskiej konstytucji dokonało się za sprawą uwzględnienia przez Komisję konstytucyjną postulatów zgłaszanych przez Konferencję Episkopatu Polski.

Nie możemy również zapominać, że ramy interesującej nas współpracy wynikają z proklamowanej w konstytucji zasady pomocniczości. Zgodnie z treścią preambuły: „[...] w trosce o byt i przyszłość naszej ojczyzny, [...] my, Naród Polski [...], ustanawiamy konstytucję RP jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości. Współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot.[...]”. Istota zasady pomocniczości sprowadza się do tego, że władza szeroko pojęta powinna spełniać pomocniczą funkcję w stosunku do swoich obywateli, poprzez wypełnianie tych zadań, które nie mogą być efektywnie wykonywane na pośrednich i najniższych poziomach organizacyjnych. Jeżeli więc zaistnieje oddolna inicjatywa pochodząca od zbiorowości, które znajdują się poza oficjalną strukturą władzy, należy taką inicjatywę dopuścić i dopomóc w jej realizacji. Formy współpracy, którymi będziemy się zajmować, nawiązywać będą do istoty zasady subsydiarności.

³ Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych www.mswia.gov.pl/portal/pl/92/233.

⁴ Zob. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Państwowe, Poznań 1968, s. 604-605.

3. PŁASZCZYZNY WSPÓŁDZIAŁANIA

Po krótkiej charakterystyce zagadnień natury ogólnej należy prześledzić praktyczne możliwości współpracy podmiotów samorządowych i wyznaniowych. Niewątpliwie dość szerokie spektrum współdziałania przewidziane zostało w dziedzinie prowadzenia działalności charytatywno-opiekuńczej. Wspólne zainteresowania obu podmiotów dotyczyć mogą również: ochrony zdrowia, oświaty czy też szeroko pojętej kultury.

3.1. POMOC SPOŁECZNA

Charakterystykę należy rozpocząć od wskazania podstaw normatywnych, które zostały ustalone przez polskiego prawodawcę, a dotyczą zarówno organów samorządu terytorialnego, jak i kościołów i związków wyznaniowych.

Władze samorządowe do realizacji owych zadań zobligowane są na mocy obowiązujących aktów normatywnych. Zgodnie z art. 71 ust. 1 konstytucji RP, państwo w swojej polityce społecznej i gospodarczej uwzględnia dobro rodziny. Rodziny znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej, zwłaszcza wielodzietne i niepełne, mają prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych. Również w ustawach o samorządzie gminnym, powiatowym i wojewódzkim, pomoc społeczna została zaliczona do zadań własnych owych podmiotów⁵.

Obowiązująca ustawa o pomocy społecznej nakłada na owe organy zadanie dwojakiego rodzaju: po pierwsze, mają zorganizować

⁵ Zgodnie z art., 7, ust. 1, p. 6, ustawy z dnia 8 marca 1990 r., *o samorządzie gminnym*, (DzU z 2001, nr 142, poz. 1591, z późn. zm.), [...] W szczególności zadania własne (gminy) obejmują sprawy: pomocy społecznej, w tym ośrodków i zakładów opiekuńczych, art. 4 ust. 1, p. 3, ustawy z dnia 5 czerwca, 1998 r., *o samorządzie powiatowym* (DzU z 2001, nr 142, poz., 1592, z późn. zm.), [...] Powiat wykonuje określone ustawami zadania publiczne o charakterze ponadgminnym w zakresie: pomocy społecznej, art. 14, ust. 1, p. 4, ustawy z dnia 5 czerwca 1998 r., *o samorządzie wojewódzkim* (DzU z 2001, nr 142, poz., 1590, z późn. zm.), Samorząd województwa wykonuje zadania o charakterze wojewódzkim określone ustawami, w szczególności w zakresie: pomocy społecznej

pomoc społeczną, po drugie zaś mają współpracować w tym zakresie na zasadzie partnerstwa, z organizacjami społecznymi i pozarządowymi Kościołem katolickim, innymi Kościołami, związkami wyznaniowymi oraz osobami fizycznymi i prawnymi⁶.

W ustawie o pomocy społecznej, pomoc społeczna została zdefiniowana jako instytucja polityki społecznej państwa, mająca na celu umożliwienie osobom i rodzinom przezwyciężanie trudnych sytuacji życiowych, których nie są one w stanie pokonać, wykorzystując własne uprawnienia, zasoby i możliwości (art. 2. ust. 2). Jak zwraca uwagę Z. Zarzycki, aktualna ustawa, w odróżnieniu od swych poprzedniczek, podkreśla partnerski charakter relacji łączący organy administracji rządowej i samorządowej z organizacjami pozarządowymi oraz Kościołami i związkami wyznaniowymi⁷. Obserwujemy więc przekazywanie swoich kompetencji przez instytucje państwowe do organizacji niższego szczebla z coraz to większym poszerzaniem katalogu potencjalnych podmiotów, czego przykładem są chociażby organizacje pozarządowe.

Ustawa o pomocy społecznej w art. 25 ust. 1, p. 2 zastrzega jednakże, aby zlecenie przez organy administracji samorządowej podmiotom wyznaniowym zadań z zakresu pomocy społecznej odbywało się jedynie pod warunkiem, że ich cele statutowe przewidują prowadzenie działalności w tym zakresie.

Ze względu na powyższe unormowanie celowe wydaje się, aby obok obowiązków i możliwości, jakie prawodawca przewiduje w zakresie wykonywania zadań z zakresu pomocy społecznej dla podmiotów samorządowych, wskazać również podstawy normatywne regulujące funkcjonowanie w tej samej sferze aktywności działalność Kościołów i związków wyznaniowych.

Z niektórymi z nich państwo reguluje swoje stosunki za pomocą odrębnych ustaw, a w przypadku Kościoła katolickiego również umowy konkordatowej. Do pozostałych związków wyznaniowych,

⁶ Art. 2, ust. 2, ustawy z dnia 12 marca 2004 r., *o pomocy społecznej* (DzU z 2004 r., nr 64, poz. 593, z późn. zm.).

⁷ Zob. Z. Zarzycki, *Rola kościołów i związków wyznaniowych w realizacji wybranych zadań z ustawy o pomocy społecznej z dnia 12 marca 2004 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 8, s. 76.

które wpisane są do rejestru prowadzonego przez MSWiA, należy odpowiednio zastosować rozwiązania zawarte w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

Na terenie powiatu tomaszowskiego dominującym Kościołem jest Kościół rzymskokatolicki. Oprócz tego funkcjonuje Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny z parafią w Tomaszowie Lubelskim, liczącą 300 ochrzczonych, oraz Kościół Zielonoświątkowy. Wszystkie Kościoły mają ustawowo uregulowany status. Ponadto występują również zarejestrowane związki wyznaniowe, tj. Świecki Ruch Misyjny Epifania oraz Świadkowie Jehowy. Rozmiary opracowania nie pozwalają na analizę rozwiązań przyjętych w prawodawstwie wewnętrznym poszczególnych podmiotów, dlatego też przyjrzymy się wyłącznie rozwiązaniom zaproponowanym przez polskiego prawodawcę, które dotyczą interesującej nas materii.

Jeżeli chodzi o Kościół katolicki, to działa on na podstawie ustawy z 17 maja 1989 r., o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP⁸ oraz przepisy konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, z 28 lipca 1993 r.⁹ Zgodnie z art. 21 ust. 1 Konkordatu odpowiednie instytucje kościelne mają prawo prowadzenia, każda zgodnie ze swą naturą, działalności o charakterze misyjnym, charytatywnym i opiekuńczym. W tym celu mogą one tworzyć struktury organizacyjne i urządzać publiczne zbiórki. W konkordacie znajduje się również zastrzeżenie, iż przepisy prawa polskiego o zbiorach publicznych nie mają zastosowania do zbierania ofiar na cele charytatywno-opiekuńcze pod warunkiem, że odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony (art. 21, ust. 2).

Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP, cały rozdział 6 poświęca działalności charytatywno-opiekuńczej. Określony jest tu zarówno katalog podmiotów, które mogą prowadzić rzeczoną działalność, jak również zostały określone formy tejże działalności. Jeżeli chodzi o zakres podmiotowy, ustawodawca wymienia

⁸ DzU z 1989 r., nr 29, poz., 154.

⁹ DzU z 1998 r., nr 51, poz., 818.

wszystkie osoby prawne o charakterze personalnym i terytorialnym, jak również zakony, jeżeli zostało to określone w ich statutach lub odpowiednich aktach wewnętrznych. Ponadto działalność charytatywno-opiekuńczą mogą prowadzić organizacje katolickie w zakresie określonym w ich statutach (art. 38).

Formy działalności charytatywno-opiekuńczej zostały sprecyzowane w art. 39, w ich zakres wchodzi m.in:

- 1) prowadzenie zakładów dla sierot, starców, osób upośledzonych fizycznie lub umysłowo oraz innych kategorii osób potrzebujących opieki,
- 2) prowadzenie szpitali i innych zakładów leczniczych oraz aptek,
- 3) organizowanie pomocy w zakresie ochrony macierzyństwa,
- 4) organizowanie pomocy sierotom, osobom dotkniętym klęskami żywiołowymi i epidemiami, ofiarom wojennym, znajdującym się w trudnym położeniu materialnym lub zdrowotnym rodzinom i osobom, w tym pozbawionym wolności,
- 5) prowadzenie żłobków, ochronek, burs i schronisk,
- 6) udzielanie pomocy w zapewnianiu wypoczynku dzieciom i młodzieży znajdującym się w potrzebie,
- 7) krzewienie idei pomocy bliźnim i postaw społecznych temu sprzyjających,
- 8) przekazywanie za granicę pomocy ofiarom klęsk żywiołowych i osobom znajdującym się w szczególnej potrzebie.

Ustawodawca przewidział także źródła finansowania działalności charytatywno-opiekuńczej, które mogą przybierać różne formy.

Kolejny Kościół, który ma swoje przedstawicielstwo na ziemi tomaszowskiej, to Kościół prawosławny. W ustawie z 4 lipca 1991 r., *o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*¹⁰, znajdują się również regulacje, które dotyczą sfery działalności charytatywno-opiekuńczej. W zasadzie regulacje są zbieżne z tymi, które dotyczą Kościoła katolickiego, niemniej jednak da się zauważyć również pewne rozbieżności w nazewnictwie, wynikające ze specyfiki obu podmiotów.

¹⁰ DzU z 1991, nr 66, poz. 287.

W ustawie z 20 lutego 1997 r., o stosunku państwa do Kościoła Zielonoświątkowego RP¹¹, nie eksponuje się odrębnego rozdziału dotyczącego prowadzeniu działalności charytatywno-opiekuńczej, niemniej jednak znajdują się w niej regulacje upoważniające Kościół do jej prowadzenia. Zgodnie z art. 21 kościelne osoby prawne mają prawo prowadzenia właściwej dla każdej z nich działalności charytatywno-opiekuńczej. Nie pobiera się również opłat za użytkowanie wieczyste gruntów oddanych na potrzeby zakładów charytatywno-opiekuńczych (art. 24). Wolne od opłat celnych są również dary przesyłane dla Kościoła i jego osób prawnych na cele charytatywno-opiekuńcze (art. 30 ust. 1), zbiórki zbierane na powyższy cel nie podlegają rygorom ustawy o zbiorcach publicznych (art. 31 ust. 1).

Pozostałe związki działające na terenie powiatu tomaszowskiego interesującą nas działalność opierają na postanowieniach ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Zgodnie z dyspozycją wyrażoną w art. 19, Kościoły i związki wyznaniowe korzystają na zasadach równouprawnienia ze swobody pełnienia funkcji religijnych i w tym celu mogą m.in. prowadzić działalność charytatywno-opiekuńczą.

Po wskazaniu podstaw normatywnych upoważniających podmioty samorządowe i wyznaniowe do współpracy w zakresie organizowania i prowadzenia działalności charytatywno-opiekuńczej, warto prześledzić, jak powinno funkcjonować zawiązanie owej współpracy.

W świetle cytowanego już art. 25 ustawy o pomocy społecznej, organy administracji rządowej i samorządowej mogą zlecać wykonywanie zadań z zakresu pomocy społecznej Kościołom i związkom wyznaniowym oraz ich osobom prawnym. Ponadto zostało zastrzeżone, iż w przypadku zlecenia powyższego zadania pomioty, którym je zlecono, nie mogą odmówić pomocy osobom potrzebującym (art. 16 ust. 3). Powyższe zlecenie wykonania zadania winno się odbyć po uprzednim przeprowadzeniu konkursu ofert, który powinien uwzględniać zasady pomocniczości, efektywności, uczciwej konkurencji i jawności. Tryb konkursowy nie jest obligatoryjny, bo zainteresowane podmioty mogą z własnej inicjatywy wystąpić z ofertą reali-

¹¹ DzU z 1997 r., nr 41, poz. 254.

zacji zadania z zakresu pomocy społecznej (art. 27). Podjęcie rozstrzygnięcia w zakresie wyboru oferty, czyli realizacji zadań z zakresu pomocy społecznej, należy do organu wykonawczego gminy (art. 30 ust. 1, ustawy o samorządzie gminnym). Porozumienie w zakresie wykonywania zadań (świadczenia usług) powinien zawrzeć wójt, burmistrz (prezydent), reprezentujący gminę na podstawie art. 31 ustawy o samorządzie gminnym, będąc związany treścią stosowanej uchwały, oraz osoba reprezentująca organizację społeczną czy też Kościół lub związek wyznaniowy. Oprócz ustawy o pomocy społecznej zasady przeprowadzania ofert określone są w rozporządzeniu Ministra Polityki Społecznej z 8 marca 2005 r., w sprawie określenia wzoru oferty podmiotu uprawnionego¹².

Jak zwraca uwagę Z. Zarzycki, z tej racji, że zawarcie porozumienia pociąga za sobą przesunięcie środków budżetowych, powinno być poprzedzone podjęciem uchwały przez radę gminy (miasta). Trzeba również pamiętać, że do umowy o świadczenie usług nie ma zastosowania ustawa o zamówieniach publicznych, a dotację z budżetu gminy dla podmiotu zawierającego umowę z gminą przyznaje się w trybie ustawy o pomocy społecznej¹³.

Bardzo ważnym aktem prawnym w zakresie określenia sposobu realizacji i finansowania świadczeń pomocy społecznej przez kościelne osoby prawne i ich jednostki organizacyjne jest ustawa z 24 kwietnia 2003 r., o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie¹⁴.

Zgodnie ze wskazaniami prawodawcy, aby daną działalność można było uznać za działalność pożytku publicznego, musi ona spełniać pewne warunki. Po pierwsze, ma to być działalność społecznie użyteczna, po drugie, ma być prowadzona przez organizacje pozarządowe i wreszcie po trzecie, ma się koncentrować na sferze działań publicznych (art. 3, ust. 1).

Jak wynika z powyższych ustaleń, regułą jest, że jest ona prowadzona przez organizacje pozarządowe, jednakże prawodawca poszerza zakres podmiotów uprawnionych do jej prowadzenia, zaliczając

¹² DzU z 2005 r., nr 44, poz. 427.

¹³ Zob. Z. Zarzycki, *Rola Kościołów*, s. 88.

¹⁴ DzU z 2003 r., nr 96, poz. 873, z późn. zm.

do nich m.in. osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na podstawie przepisów o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, o stosunku państwa do innych Kościołów i związków wyznaniowych oraz o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jeżeli ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego (art. 3 ust. 3, p. 3)¹⁵. Rzeczą oczywistą jest, że zastrzeżenie co do zamieszczenia w celach statutowych działalności pożytku publicznego odnosi się wyłącznie do kościelnych osób prawnych, a nie do samych Kościołów czy związków wyznaniowych¹⁶. Na mocy art. 5 współpraca między organami samorządu terytorialnego a podmiotami wyznaniowymi może odbywać się w następujących formach:

1. Zlecenia do wykonania jednego bądź większej liczby zadań publicznych.
2. Wzajemnego informowania się o planowanych kierunkach działalności.
3. Konsultacji projektów aktów normatywnych w dziedzinach dotyczących działalności statutowej.
4. Powoływania zespołów roboczych inicjatywnych bądź doradczych w sprawach związanych z realizacją zadań publicznych.

Nie będziemy szczegółowo analizować poszczególnych form współpracy, niemniej jednak warto skupić się nad niektórymi aspektami praktycznymi. Niewątpliwie bardzo istotnym zagadnieniem jest kwestia finansowania przez organy samorządu terytorialnego działalności pożytku publicznego. Na mocy art. 13 ust. 1, organ administracji publicznej winien ogłosić otwarty konkurs ofert z co najmniej trzydziestodniowym wyprzedzeniem. Ustawa precyzyjnie wskazuje, co winno znaleźć się w ogłoszeniu o konkursie ofert, jak również określa miejsce publikacji. Powinno być ono więc ogłoszone w dzien-

¹⁵ Do podmiotów tych zaliczone zostały stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego. Wyłączone z tegoż zakresu zostały: partie polityczne, związki zawodowe i organizacje pracodawców, samorządy zawodowe, fundacje, których fundatorem jest Skarb Państwa, fundacje utworzone przez partie polityczne, kluby sportowe.

¹⁶ Zob. N. Kowal, *Komentarz do art. 3 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, w: N. Kowal, *Tworzenie i rejestracja organizacji pożytku publicznego. Komentarz*, Zakamycze 2005.

niku o zasięgu ogólnopolskim lub lokalnym, w Biuletynie Informacji Publicznej, a także w siedzibie organu administracji publicznej (art. 13 ust. 3).

Dla organów samorządowych pewnych wskazówek może dostarczyć sprawa, jaka toczyła się przed RIO w Łodzi, gdzie zakwestionowana została uchwała pewnej Rady Gminy, w której zostały określone procedury przyznawania dotacji dla podmiotów prowadzących działalność pożytku publicznego.

Jak zwrócono uwagę, Rada Gminy nie ma podstaw prawnych do określenia w formie uchwały organu stanowiącego procedur związanych z udzielaniem dotacji w przypadku prowadzenia działalności pożytku publicznego, które są sprzeczne z treścią uchwały¹⁷.

Podmiot, który przyjął zlecenie realizacji zadania publicznego, podlega rozlicznym obowiązkom, do jakich zalicza się m.in.:

1. Zobowiązanie się do wykonania zadania na zasadach określonych w umowie (art. 16 ust. 1).

2. Sporządzenie sprawozdania z wykonania zadania publicznego, w terminie 30 dni po upływie terminu, na który została zawarta umowa (art. 18 ust. 1).

3. Sporządzenie merytorycznego sprawozdania ze swojej działalności.

4. Wypełnienie zobowiązań wynikających ze zwolnień podatkowych, z których organizacja korzystała przed dniem uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego (art. 24 ust. 3).

Obok obowiązków ustawodawca przewidział dla charakteryzowanych podmiotów pewne zwolnienia finansowe, dotyczą one m.in.: podatku dochodowego od osób prawnych, podatku od nieruchomości, podatku od czynności cywilnoprawnych czy też opłaty skarbowej (art. 24 ust. 1). Ponadto organizacja ta może nabywać na szczególnych warunkach prawo użytkowania nieruchomości będących własnością Skarbu Państwa bądź jednostki samorządu terytorialnego. Użytkowanie to jednak wygasa w momencie utraty statusu organizacji pożytku publicznego (art. 24 ust. 2).

¹⁷ Uchwała RIO w Łodzi z 1 lipca 2004, (RIO 19/78/200 – Lex nr 144940).

Ustawa nakłada ponadto na organy stanowiące jednostki samorządu terytorialnego uchwalanie rocznego planu współpracy z jednostkami wykonujące zadania z zakresu pożytku publicznego (art. 5 ust. 3).

Pomoc społeczna może być również organizowana na podstawie przepisów ustawy z 28 lipca 2005 r., o partnerstwie publiczno-prywatnym¹⁸. Ciężko byłoby analizować treść wszystkich unormowań, niemniej jednak niektóre podmioty wyznaniowe mogą na jej mocy prowadzić współpracę z jednostkami samorządu terytorialnego. W myśl postanowień owego dokumentu partnerstwo publiczno-prywatne to oparta na umowie o partnerstwie publiczno-prywatnym współpraca podmiotu publicznego i partnera prywatnego, służąca realizacji zadania publicznego, jeżeli odbywa się na zasadach określonych w ustawie (art. 1 ust. 2). Zgodnie z art. 4 ust. 2, lit. c, Kościół lub inny związek wyznaniowy zostały włączone obok przedsiębiorców organizacji pozarządowych, podmiotów zagranicznych w krąg podmiotów prywatnych. Jednostki samorządu terytorialnego oraz ich związki to w myśl przepisów ustawy podmioty publiczne (art. 4 ust. 3 lit. b). Ustawodawca przewiduje ponadto, że zarówno podmioty prywatne, jak i publiczne mogą łączyć się w większe grupy, ustanawiając przy tym pełnomocnika (art. 5 ust. 1 i 2).

3.2. OCHRONA ZDROWIA

Wspólne działania w zakresie ochrony zdrowia mogą przybierać różnorodne formy. Ustawodawca przewidział szeroki zakres działalności, które mogą być podejmowane przez podmioty samorządowe wspólnie z podmiotami wyznaniowymi. Jedną z form potencjalnej współpracy jest działalność w zakresie wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi. Ustawa z dnia 26 października 1982 r., o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi¹⁹, nakłada na organy administracji rządowej i jednostki samorzą-

¹⁸ DzU z 2005 r., nr 169, poz. 1420.

¹⁹ DzU z 2001 r., nr 147, poz. 1231, z późn. zm.

du terytorialnego obowiązek podejmowania działań zmierzających do ograniczania spożycia napojów alkoholowych oraz zmiany struktury ich spożywania, inicjowania i wspierania przedsięwzięć, mających na celu zmianę obyczajów w zakresie sposobu spożywania tych napojów, działania na rzecz trzeźwości w miejscu pracy, przeciwdziałania powstawaniu i usuwania następstw nadużywania alkoholu, a także wspierania działalności w tym zakresie organizacji społecznych i zakładów pracy (art. 1 ust. 1). W tym celu mają one współpracować m.in. z Kościołem katolickim i innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi (art. 1, ust. 3).

Kolejnym zadaniem, które interesujące nas podmioty mogą wykonywać wspólnie, jest promocja zdrowia psychicznego i zapobieganie zaburzeniom psychicznym. Prawodawca przewidział, że owa działalność może się koncentrować na następujących obszarach, tj.: rozwijanie w społeczeństwie odpowiedniej wiedzy i umiejętności, kształtowanie zachowań i stylów życia korzystnych dla zdrowia psychicznego, uwzględnienie zagadnień promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym, tworzenie placówek zajmujących się poradnictwem psychologicznym i pomocą psychospołeczną, prowadzenie działalności naukowej, wydawniczej i popularyzacyjnej oraz inicjowanie działań psychoedukacyjnych²⁰. Do tej tematyki nawiązuje również ustawa z 19 sierpnia 1994 r., o ochronie zdrowia psychicznego²¹. Zgodnie z dyspozycją zawartą w art. 1 ust. 1, organy administracji rządowej i samorządowej zapewniają ochronę zdrowia psychicznego, a w działaniach tych mogą uczestniczyć również Kościoły i związki wyznaniowe (art. 1 ust. 2).

3.3. OCHRONA RODZINY

Szeroko pojęta rodzina znajduje się pod szczególną opieką państwa. Wskazania w tym zakresie możemy odnaleźć w obowiązującej

²⁰ § 2, Rozporządzenia Rady Ministrów, w sprawie sposobu organizowania i prowadzenia działalności w dziedzinie promocji zdrowia psychicznego i zapobiegania zaburzeniom psychicznym (DzU z 1996 r., nr 112, poz. 537).

²¹ DzU z 1994 r., nr 11, poz. 535

obecnie konstytucji. Zgodnie z art. 71, państwo w swojej polityce społecznej i gospodarczej uwzględnia dobro rodziny. Rodziny znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej, zwłaszcza wielodzietne i niepełne, mają prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych. Natomiast matka przed i po urodzeniu dziecka ma prawo do szczególnej pomocy władz publicznych. Osoba dziecka podlega również ochronie ze strony władz publicznych. Konstytucja zapewnia, iż każdy ma prawo żądać od organów władzy publicznej ochrony dziecka przed przemocą, wyzyskiem i demoralizacją. Również pomocy władz publicznych może oczekiwać dziecko pozbawione władzy rodzicielskiej.

Postanowienia zawarte w ustawie zasadniczej realizowane są również w ustawie z 7 stycznia 1993 r., o planowaniu rodziny i ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności ciąży²². Na mocy tejże ustawy organu samorządu terytorialnego zostały zobowiązane do udzielania pomocy Kościołowi katolickiemu i innym Kościołom i związkom wyznaniowym, jeżeli organizują opiekę nad kobietami w ciąży, jak również organizują rodziny zastępcze lub udzielają pomocy w przysposabianiu dzieci (art. 3 ust. 1). Zakres owej pomocy został ustalony w rozporządzeniu z października 1993 r., w sprawie określenia zakresu i form oraz trybu udzielania kobietom w ciąży oraz wychowującym dziecko pomocy w zakresie opieki socjalnej i prawnej²³. Tutaj też podmioty wyznaniowe uzyskały możliwość otrzymania od wojewody wparcia finansowego po uprzednim przeprowadzeniu oceny poziomu świadczonych usług (§ 6).

Organy administracji samorządowej i podmioty wyznaniowe mogą współpracować w celu przeciwdziałania uzależnieniu od używania tytoniu i wyrobów tytoniowych²⁴.

Obok współpracy w zakresie ochrony zdrowia ustawa z 29 lipca 2005 r., o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, przewiduje możliwość współpracowania w zakresie udzielania pomocy osobom do-

²² DzU z 1993 r., nr 17, poz. 78 z późn. zm.

²³ DzU z 1993 r., nr 97, poz. 441, z późn. zm.

²⁴ Art. 1. ust. 1, ustawy z dnia 9 listopada 1995 r., o ochronie zdrowia przed następstwami używania tytoniu i wyrobów tytoniowych (DzU z 1996 r., nr 10 poz. 55).

tkniętym przemocą, oddziaływania na osoby stosujące przemoc oraz podnoszenie świadomości społecznej na temat przyczyn i skutków przemocy w rodzinie (art. 9, ust. 1).

3.4. OŚWIATA

Bardzo ważnym zakresem współpracy podmiotów samorządowych z podmiotami wyznaniowymi jest dziedzina oświaty. Ową współpracę możemy zaobserwować na każdym poziomie kształcenia – od przedszkola po szkoły wyższe.

Możliwości zakładania i prowadzenia szkół została przewidziana m.in. w przepisach konstytucji (art. 70 ust. 3), ustawie o systemie oświaty, Konkordacie, ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także w ustawach regulujących sytuację poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych.

Jak zauważa A. Mezglewski, ani konstytucja, ani ustawa o systemie oświaty nie przewiduje wprost możliwości zakładania szkół przez Kościoły i związki wyznaniowe, choć owo uprawnienie wynika ze zdolności w tym zakresie wszystkich osób fizycznych i prawnych, a więc i tych podmiotów²⁵.

Wyraźne uprawnienia w tym zakresie zostały natomiast przewidziane w ustawodawstwie wyznaniowym odnoszącym się do poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych oraz w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Współpraca w prowadzeniu szkół przez owe podmioty sprowadza się głównie do zapewnienia finansowania poszczególnym placówkach.

Jeżeli chodzi o szkolnictwo wyższe, a z racji tematu niniejszego opracowania interesuje nas głównie działalność uniwersytetów prowadzonych przez kościelne osoby prawne, to również istnieje możliwość współpracy między podmiotami samorządowymi i wyznaniowymi.

²⁵ Zob. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 161.

Katolicki Uniwersytet Lubelski został wprost zaliczony do szkół wyższych, co do których stosuje się postanowienia ustawy z dnia 27 lipca 2005 r., prawo o szkolnictwie wyższym²⁶ (art. 1 ust. 2). W myśl postanowień tejże ustawy, uczelnia wyższa może otrzymywać środki finansowe z budżetów jednostek samorządu terytorialnego oraz ich związków. Współpraca dotyczy również kwestii utrzymania porządku i bezpieczeństwa na terenie uczelni, w tym celu rektor ustala teren uczelni z właściwym organem samorządu terytorialnego (art. 227 ust. 2).

IV. UWAGI KOŃCOWE

Z całą pewnością należy stwierdzić, że zaprezentowane powyżej formy współpracy nie wyczerpują całego katalogu potencjalnych kontaktów podmiotów samorządowych i wyznaniowych. Możliwe do wskazania są dodatkowe możliwości. Spróbujmy więc pokusić się o ich prezentację.

Wydaje się, że dziedziną wspólnych zainteresowań może stać się szeroko pojęta kultura. W tym celu obie zbiorowości mogą zająć się m.in.:

- wspólną organizacją imprez o zasięgu przekraczającym obszar gminy czy powiatu;
- objęciem dzieci z obszarów wiejskich edukacją kulturalną;
- rozwijaniem działalności kulturalnej oraz jej promowaniem w kraju i za granicą poprzez wydawane publikacje.

Współpraca może również dokonywać się w zakresie kultury fizycznej i turystyki, oba podmioty mogą zająć się takimi zagadnieniami, jak:

- organizacja i koordynacja przedsięwzięć sportowych o zasięgu ponadgminnym dla dzieci i młodzieży;
- organizacja i uczestnictwo w imprezach sportowych i sportowo-rekreacyjnych;
- organizacja innych form aktywnego wypoczynku.

²⁶ DzU z 2005 r., nr 164, poz. 1365

Możliwą do realizacji wydaje się ponadto współpraca w zakresie ekologii i ochrony zwierząt oraz ochrony dziedzictwa przyrodniczego. Wspólne działania mogą przyjąć następującą postać:

- prowadzenia działalności edukacyjnej, informacyjnej i wydawniczej;
- prowadzenia działalności w zakresie likwidacji zagrożeń środowiska i ochrony życia i zdrowia ludzi i zwierząt.

Z poczynionych ustaleń wynika, że istnieje wiele wspólnych płaszczyzn, na których może dochodzić do współpracy podmiotów samorządowych i wyznaniowych. Jednakże należy pamiętać, że jej praktyczny wymiar zależy od czynnika ludzkiego, który tworzy obie wspólnoty.

THE COOPERATION OF LOCAL GOVERNMENT ENTITIES WITH ECCLESIASTICAL ENTITIES. SELECTED ASPECTS

Summary

The article presents the legal and actual aspects of the cooperation of local government entities with religious denominations in Tomaszów Lubelski County in Lublin Voivodeship. The article discusses the following levels of cooperation: culture, education, physical culture and tourism, family protection and health care.

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI

WYBRANE ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z REPREZENTACJĄ PARAFII PRZEZ PROBOSZCZA NA GRUNCIE PRAWA KANONICZNEGO I POLSKIEGO

WSTĘP

Parafia jest podstawową jednostką organizacyjną Kościoła katolickiego, posiadającą osobowość prawną. Funkcjonowanie parafii zostało uregulowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Z prawa tego wynika, że czynności prawnych w imieniu parafii dokonuje proboszcz, jednakże na dokonanie wielu czynności prawnych proboszcz musi uzyskać zgodę ordynariusza lub biskupa diecezjalnego. Parafia, jako osoba prawna, funkcjonuje jednak nie tylko w kościelnym, ale i państwowym porządku prawnym. Zawarte w prawie państwowym regulacje prawne, dotyczące parafii, są jednak bardzo lakoniczne i nie nawiązują wprost do regulacji zawartych w prawie kanonicznym. W takiej sytuacji pojawia się pytanie, czy przewidziane w prawie kanonicznym ograniczenia w zakresie reprezentacji parafii przez proboszcza wywierają skutek również w państwowym porządku prawnym, a jeżeli tak, to jakie jest źródło recepcji prawa kanonicznego do prawa polskiego w tym zakresie? W niniejszym artykule podejmuję próbę odpowiedzi na te pytania.

1. REPREZENTACJA PARAFII PRZEZ PROBOSZCZA W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO

Stosownie do kan. 532 w imieniu parafii, w dokonywaniu wszelkich czynności prawnych występuje proboszcz, zgodnie z prawem;

ma on również obowiązek troszczyć się o to, by dobra parafii były administrowane według norm kan. 1281 – 1288. Słusznie jednak zwrócono w doktrynie uwagę, że odesłanie do kan. 1281 – 1288 nie wyłącza przestrzegania przez proboszcza innych przepisów prawa kanonicznego¹. Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje zaś pewne ograniczenia w dokonywaniu przez proboszcza czynności prawnych w imieniu parafii. Ograniczenia te polegają przede wszystkim na wymogu uzyskania przez proboszcza zgody innych podmiotów na dokonanie pewnych czynności prawnych.

Z kanonu 1281 §1 wynika, że na dokonanie czynności, które przekraczają granice i sposób zwyczajnego zarządzania, zarządca (a więc w przypadku parafii proboszcz – kan. 1279 §1) powinien wcześniej uzyskać pisemne upoważnienie od ordynariusza. Brak takiego upoważnienia skutkuje nieważnością czynności prawnej. Czynności zwykłego zarządu i przekraczające zwykły zarząd powinny być co do zasady określone w statutach parafii. Jeżeli statut parafii nie zawiera takiej regulacji (albo parafia nie ma statutu), określenie czynności zwykłego zarządu i przekraczających zwykły zarząd należy do biskupa diecezjalnego, który przed określeniem tych czynności powinien wysłuchać zdania Rady do spraw ekonomicznych (kan. 1281 §2).

Kan. 1281 §1 i 2 dają podstawę do co najmniej dwojakiej interpretacji w przypadku, gdy statut nie zawiera regulacji co do czynności zwykłego zarządu i przekraczających zwykły zarząd (lub statutu brak). Z jednej bowiem strony można przyjąć, że o rozróżnieniu czynności zwykłego zarządu i przekraczających zwykły zarząd można mówić dopiero wtedy, gdy biskup diecezjalny uprzednio określił w stosunku do podległych mu osób prawnych, jakie czynności (ze względu na ich charakter czy wartość) należy zaliczyć do każdej z tych grup (w sposób generalny dla wszystkich podległych mu osób prawnych lub też w sposób indywidualny dla każdej z nich)². Z drugiej zaś strony, można przyjąć, że również w przypadku braku uprzedniej

¹ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. II.1, Poznań: Pallottinum 2005, s. 437.

² Por. wyrok SN z dnia 2 lutego 2005 r., IV CK 480/04, LEX nr 177273 oraz wyrok SN z dnia 17 lutego 2005 r., IV CK 582/04, LEX nr 176007.

decyzji biskupa diecezjalnego w tym przedmiocie, proboszcz w każdym wypadku powinien się zwrócić do biskupa o opinię, czy dana czynność przekracza granicę zwyczajnego zarządu i w przypadku odpowiedzi twierdzącej o wyrażenie zgody na jej dokonanie³.

Dalsze ograniczenia w dokonywaniu czynności prawnych przez proboszcza zawiera kan. 1291, zgodnie z którym dla dokonania ważnej alienacji dóbr stanowiących stały prawnie nabyty majątek publicznej osoby prawnej, których wartość przekracza określoną w prawie sumę, wymagane jest zezwolenie kompetentnej władzy, zgodnie z przepisami prawa. Władzą tą w stosunku do parafii jest biskup diecezjalny (który na udzielenie takiego zezwolenia musi uzyskać zgodę Rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów, jak również zainteresowanych osób), w niektórych wypadkach oprócz zgody biskupa wymagane jest ponadto zezwolenie Stolicy Apostolskiej (kan. 1292 §1 i 2). O tym, czy wystarczy zgoda biskupa diecezjalnego, czy konieczne jest uzyskanie zgody Stolicy Apostolskiej, decyduje w pierwszej kolejności wartość alienacji; jeśli wartość ta mieści się między najniższą i najwyższą sumą określoną dla każdego kraju przez Konferencję Episkopatu, wystarczy zgoda wyłącznie biskupa diecezjalnego, kiedy wartość ta przekroczy sumę najwyższą, konieczna będzie zgoda Stolicy Apostolskiej. Zgoda Stolicy Apostolskiej (oprócz zgody biskupa diecezjalnego) jest wymagana również wtedy, gdy chodzi o rzeczy darowane Kościołowi na podstawie ślubu, a także o rzeczy kosztowne z racji artystycznych lub historycznych (kan. 1292 §2). Konferencja Episkopatu Polski wydała stosowny dekret, określając sumę najniższą na równowartość 100 tys. euro, a sumę najwyższą na 1 milion euro. Dekret Konferencji Episkopatu Polski został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską dekretem Kongregacji ds. Biskupów z dnia 5 grudnia 2006 r.⁴

³ W tym kierunku idzie argumentacja Bartosza Rakoczego w głosie do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00, OSP 2003 nr 9, poz. 115, chociaż autor nie sformułował takiej tezy w sposób jednoznaczny.

⁴ S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku., Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Lublin 2007, s. 144.

W tym miejscu należy zauważyć, że pojęcie alienacji nie zostało zdefiniowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego. W doktrynie prawa kanonicznego wskazuje się natomiast na rozróżnienie alienacji w znaczeniu ścisłym i znaczeniu szerokim. W znaczeniu ścisłym alienacją jest czynność prawna, na mocy której własność przechodzi z jednego podmiotu na inny (np. w drodze sprzedaży, zamiany, darowizny). W znaczeniu szerokim alienacją są również takie czynności prawne, na mocy których sytuacja kościelnej osoby prawnej ulega pogorszeniu (np. ustanowienie zastawu, hipoteki, ustanowienie służebności, zrzeczenie się służebności przysługującej kościelnej osobie prawnej, oddanie rzeczy w dzierżawę). Alienacją nie jest natomiast kupno rzeczy za pieniądze będące w obrocie, czy zaciągnięcie pożyczki bez obciążeń zastawem lub hipoteką, jak również sprzedaż papierów wartościowych w celu kupna majątku przynoszącego dochód (np. domu, w którym będzie można wynająć mieszkania)⁵. Wskazane wyżej ograniczenia związane z alienacją dóbr kościelnych dotyczą alienacji w znaczeniu ścisłym i szerokim⁶. Zauważyć również należy, że stosownie do treści kan. 1295 przepisy dotyczące zgody biskupa (a w niektórych wypadkach ponadto Stolicy Apostolskiej) mają być zachowane nie tylko przy alienacji, ale również przy podejmowaniu jakiegokolwiek transakcji, na skutek której majątek osoby prawnej może się znaleźć w gorszej sytuacji. W doktrynie wskazuje się, że z mocy kan. 1295 przepisom o alienacji podlegają wszelkie akty prawne pociągające za sobą zobowiązania dla kościelnej osoby prawnej niezależnie od tego, czy są gospodarczo pożyteczne, czy też szkodliwe (np. sprzedaż, darowizna, najem, dzierżawa)⁷. Z powyższego wynika zatem, że przepisom o alienacji będzie podlegało również zaciągnięcie pożyczki bez jakichkolwiek obciążeń, w przypadku bowiem, gdy dochody kościelnej osoby prawnej okażą się niższe od przewidywanych, a w konsekwencji pożyczka nie zostanie spłacona, wierzyciel będzie mógł uzyskać tytuł wykonawczy i przeprowadzić egzekucję z majątku kościelnej osoby prawnej.

⁵ S. Dubiel, *Uprawnienie*, s. 73 i powołana tam literatura.

⁶ Tamże, s. 73.

⁷ Tamże, s. 78.

2. DZIAŁANIE OSÓB PRAWNYCH NA GRUNCIE PRAWA POLSKIEGO

Na gruncie prawa polskiego parafia posiada osobowość prawną, a organem parafii jest proboszcz (art. 7 ust. 1 pkt 5 i art. 7 ust. 3 pkt 5 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁸). Należy zatem rozważyć, czy przewidziane w prawie kanonicznym ograniczenia dotyczące reprezentacji parafii w przypadku dokonywania czynności przekraczających zwykły zarząd lub czynności prawnej o charakterze alienacji, której wartość przekracza kwoty ustalone przez Konferencję Episkopatu Polski, wywierają skutek na gruncie prawa polskiego.

Stosownie do treści art. 38 Kodeksu cywilnego osoba prawna działa przez swoje organy w sposób przewidziany w ustawie i opartym na niej statucie. W doktrynie podkreśla się, że przepis ten wskazuje jednoznacznie, że ustawodawca polski przyjął tzw. teorię organów osoby prawnej. W myśl tej koncepcji organ stanowi integralny składnik osobowości osoby prawnej, wyznaczony jej strukturą organizacyjną. Człowiek może zatem skutecznie występować w roli organu osoby prawnej (pełnić funkcję piastuna tego organu), jeżeli: 1) struktura organizacyjna danej osoby prawnej wynikająca z ustawy lub opartego na niej statutu przewiduje określony rodzaj organu i wyznacza mu odpowiednie kompetencje, 2) nastąpi zgodnie ze strukturą organizacyjną powołanie do pełnienia funkcji piastuna organu, 3) osoba fizyczna powołana do sprawowania funkcji piastuna organu rzeczywiście działa w tym charakterze dla osoby prawnej (a więc nie wtedy, gdy dokonuje czynności prawnych w imieniu własnym)⁹. Działanie piastuna organu osoby prawnej jest traktowane jako działanie samej osoby prawnej. Sprawa działania osoby prawnej przedstawia się prosto, gdy osoba prawna ma tylko jeden organ, a organ ten ma tylko jednego piastuna. W praktyce często występują jednak takie sytuacje, gdy w skład organu uprawnionego do reprezentowania osoby prawnej wchodzi kilku piastunów, a do skutecznego złożenia oświadczenia woli przez osobę prawną wymagane jest wyraże-

⁸ DzU z 1989 r., nr 29, poz. 154 z póź. zm.

⁹ Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1997, s. 162-163.

nie woli przez dwóch lub więcej piastunów tego organu (np. reprezentacja łączna dwóch członków zarządu w spółkach kapitałowych). Może być oczywiście również tak, że działanie każdego z osobna piastuna danego organu będzie uważane za działanie osoby prawnej. Od sytuacji, w której w skład jednego organu wchodzi kilku piastunów, należy odróżnić sytuację, gdy osoba prawna posiada więcej niż jeden organ. Z przepisów ustawy lub postanowień statutu może wówczas wynikać, że na dokonanie określonych czynności ze skutkiem dla osoby prawnej przez piastunów jednego organu wymagana jest zgoda innego organu tej osoby prawnej. W takiej sytuacji skutki, do jakich prowadzi brak wymaganej zgody, określa z reguły ustawa dotycząca danej kategorii osób, a jeżeli ustawa szczególna zagadnienia tego nie reguluje, należy stosować ogólne wskazówki wynikające z art. 38 Kodeksu cywilnego¹⁰.

W tym miejscu warto przytoczyć wyrażony w doktrynie pogląd, co do skutków braku zgody w sytuacji, gdy kwestia ta nie została uregulowana przez przepisy szczególne. „Skoro osoba prawna działa w sposób przewidziany przez ustawę i opartym na niej statucie, to w razie braku zgody wskazanego w ustawie lub statucie organu, powinno się dojść do wniosku, że nie mamy do czynienia z oświadczeniem woli osoby prawnej. Mając jednak na uwadze, że tylko ustawa ma charakter powszechnie wiążący, a statut jest wewnętrzną regulacją wynikającą z umowy osób tworzących osobę prawną, wniosek ten byłby za daleko idący. Stosując do aktów woli piastunów organu osoby prawnej odpowiednio przepisy o czynnościach prawnych, należałoby uznać, iż brak w oświadczeniu woli osoby prawnej, elementu wymaganego przez ustawę, zgodnie z art. 58 Kodeksu cywilnego, powodować powinien nieważność takiego oświadczenia. Ujmując rzecz nieco inaczej, należałoby wtedy powiedzieć, że oświadczenie woli osoby prawnej w ogóle nie zostało złożone, bowiem wola piastunów jej organu nie została wyrażona tak, jak przewiduje to ustawa. Natomiast wprowadzenie przez statut, czyli umowę dalszego wymogu dla wyrażenia woli przez piastunów organu osoby prawnej, ze

¹⁰ J. Frąckowiak w: *System prawa prywatnego, tom 1: Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2007, s. 1040.

względem na swój charakter tylko wewnętrznego obowiązywania, nie powoduje takich skutków. Jeżeli więc zachowane zostały ustawowe wymogi wyrażenia woli przez piastunów osoby prawnej, to oświadczenie woli osoby prawnej jest w pełni skuteczne i ważne. Natomiast osoby pełniące funkcje piastuna organu osoby prawnej mogą ponieść odpowiedzialność organizacyjną”¹¹.

W mojej ocenie przedstawiony pogląd zasługuje na akceptację w takiej sytuacji, gdy wynikające ze statutu ograniczenia w postaci zgody jednego organu osoby prawnej na dokonanie czynności przez inny organ nie zostały ujawnione w rejestrze, z którym ustawa wiąże domniemanie powszechnej znajomości dokonanych wpisów i zarazem przewiduje możliwość uzyskania danych z tego rejestru przez wszystkie zainteresowane osoby, nadto zaś chroni dobrą wiarę osób działających w zaufaniu do danych wpisanych do rejestru¹². Uważam, że w sytuacji, gdy statutowe ograniczenia w reprezentacji zostały ujawnione w takim rejestrze, zyskują one skuteczność również wobec osób trzecich, jeżeli osoby te zdecydowały się na dokonanie czynności prawnej z daną osobą prawną. Natomiast uznanie, że ograniczenia statutowe w zakresie reprezentacji wywierają skutek wobec osób trzecich również w sytuacji, gdy nie zostały ujawnione w powszechnie dostępnym rejestrze, co do którego została przewidziana przez ustawę jawność zewnętrzna, pozostawałoby w sprzeczności z art. 2 i 7 Konstytucji¹³. Z pośrednią sytuacją mamy do czynienia w przypadku rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych działających na podstawie przepisów ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. W stosunku do tego rejestru nie została co prawda przewidziana zasada jawności zewnętrznej i ochrona zaufania osób działa-

¹¹ Tamże, s. 1040 – 1041

¹² Por. art. 8 oraz art. 14, 15 i 16 Ustawy z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym (tekst jednolity DzU z 2007 r., nr 168, poz. 1186 z poz. zm.) oraz wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z 13 lipca 2006 roku, I ACa 140/06, LEX nr 278421; wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 5 lipca 2006 roku, I ACa 167/06, LEX 278441.

¹³ Na temat jawności statutów kościelnych osób prawnych por. również: A. Januchowski, *Skuteczność prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji osób prawnych Kościoła katolickiego*, „Rejent” 2007, nr 9, s. 55-57.

jących na podstawie danych ujawnionych w rejestrze, tak jak to ma miejsce w ustawie o Krajowym Rejestrze Sądowym, ale istnieje możliwość wydawania z niego odpisu również osobom trzecim¹⁴. Wydaje się, że sytuacja osób prawnych związków wyznaniowych wpisanych do tego rejestru jest bliższa sytuacji osób prawnych wpisanych do KRS-u, niż osób prawnych, co do których przepisy nie przewidują możliwości uzyskania z rejestru, zawartych w statucie, danych dotyczących ich reprezentacji (lub też takie dane nie są odnotowane w żadnym rejestrze). Należałoby jednak postulować, aby ustawodawca również w stosunku do tego rejestru w sposób wyraźny przewidział zasadę jawności zewnętrznej i ochrony zaufania osób trzecich.

Od sytuacji, gdy dla dokonania czynności prawnej przez jeden z organów osoby prawnej konieczna jest zgoda innego jej organu, należy odróżnić sytuację, gdy ustawa wymaga wyrażenia zgody przez osobę niewchodzącą w skład struktury danej osoby prawnej. Wydaje się, że w takiej sytuacji zastosowanie powinien znaleźć art. 63 Kodeksu cywilnego¹⁵, stosownie do którego, jeżeli do dokonania czynności prawnej potrzebna jest zgoda osoby trzeciej, osoba ta może wyrazić zgodę także przed złożeniem oświadczenia przez osoby dokonywające czynności albo po jego złożeniu. Zgoda wyrażona po złożeniu oświadczenia ma moc wsteczną od jego daty (§1). Jeżeli do ważności czynności prawnej wymagana jest forma szczególna, oświadczenie obejmujące zgodę osoby trzeciej powinno być złożone w tej samej formie (§2).

Wreszcie może być i tak, że ani ustawa, ani statut nie wymaga na dokonanie czynności prawnej zgody innego organu osoby prawnej

¹⁴ Zasady prowadzenia rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych regulują przepisy rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 31 marca 1999 r. w sprawie rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych (DzU z 1999 r., nr 38, poz. 374) wydane na podstawie art. 37 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jednolity: DzU z 2005 r., nr 231, poz. 1965). Przepisy tego rozporządzenia przewidują, że ujawnieniu w rejestrze podlegają m.in. dane dotyczące reprezentowania związków wyznaniowych oraz ich poszczególnych osób prawnych. Rejestr ten nie ma zastosowania do Kościołów i związków wyznaniowych posiadających ustawy indywidualne (art. 18 ust. 1 Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania).

¹⁵ Por. J. Frąckowiak, *System prawa prywatnego*, s. 1042.

lub osoby trzeciej, ale same strony w treści czynności prawnej uzależnią jej skuteczność od takiej zgody. W takiej sytuacji będziemy mieli do czynienia z warunkiem w rozumieniu art. 89 Kodeksu cywilnego¹⁶.

3. ZNACZENIE PRZEWIDZIANYCH W PRAWIE KANONICZNYM OGRANICZEŃ W REPREZENTACJI NA GRUNCIE PRAWA POLSKIEGO

Dla określenia znaczenia na gruncie prawa polskiego przewidzianych w prawie kanonicznym ograniczeń w zakresie reprezentacji parafii przez proboszcza istotne znaczenie ma ustalenie, czy zgodę biskupa diecezjalnego (w przypadku alienacji) lub ordynariusza (w przypadku czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu) uznamy za zgodę innego organu osoby prawnej, jaką jest parafia, czy też za zgodę osoby trzeciej. Drugą istotną kwestią jest ustalenie, jakie są źródła ewentualnej recepcji prawa kanonicznego do prawa polskiego i jaka jest pozycja tak recypowanego prawa kanonicznego. Należy również odpowiedzieć na pytanie, czy już z samego Kodeksu Prawa Kanonicznego nie wynika, że przewidziane w nim ograniczenia w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych odnoszą skutek jedynie na forum wewnątrzkościelnym.

Przechodząc do kwalifikacji zgody biskupa diecezjalnego (lub ordynariusza) na dokonanie określonych czynności przez proboszcza nie trudno zauważyć, że na gruncie prawa kanonicznego biskup diecezjalny nie wchodzi w skład struktury organizacyjnej parafii i nie jest jej organem; jest natomiast organem diecezji jako osoby prawnej (organem parafii nie są również inni ordynariusze). Przysługujące biskupowi uprawnienia do udzielania zezwoleń na dokonywanie określonych czynności prawnych przez parafię wynikają z wewnątrzkościelnego prawa powszechnego, jakim jest Kodeks Prawa Kanonicznego. Słusznie zatem zwraca się w doktrynie uwagę, że zgodę biskupa należałoby z punktu widzenia prawa polskiego traktować jako zgodę osoby trzeciej w rozumieniu art. 63 Kodeksu cywilnego,

¹⁶ Na taką możliwość w zakresie zgody innego organu osoby prawnej wyraźnie wskazuje J. Frąckowiak, tamże, s. 1042.

a nie jako zgodę innego organu osoby prawnej. Zwrócono jednak uwagę, że na gruncie prawa kanonicznego zgoda biskupa nie jest oświadczeniem woli, lecz ma charakter kościelnego aktu administracyjnego. W przypadku czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu zgoda ordynariusza musi zostać wyrażona przed dokonaniem czynności prawnej, natomiast art. 63 Kodeksu cywilnego dopuszcza możliwość udzielenia takiej zgody również w trakcie czynności lub też po jej dokonaniu. Wreszcie kan. 1281 §1 przewiduje nieważność czynności, a art. 63 Kodeksu cywilnego jedynie bezskuteczność zawieszoną – dopiero w braku potwierdzenia czynność prawna staje się bezwzględnie nieważna. Najistotniejsze jest jednak to, że art. 63 nie może znaleźć zastosowania do zgody biskupa z tego względu, że wymóg przewidzianej w tym przepisie zgody musi wynikać z ustawy¹⁷, a prawo kanoniczne (w polskim porządku prawnym) ustawą nie jest¹⁸. W konsekwencji brak jest w prawie polskim podstaw do uznania, że przewidziana w prawie kanonicznym zgoda biskupa na dokonanie określonych czynności prawnych przez parafię jest zgodą osoby trzeciej w rozumieniu art. 63 Kodeksu cywilnego.

Jak już wyżej wskazano, brak jest także podstaw, aby zgodę tę oceniać jako zgodę innego organu osoby prawnej, gdyż biskup nie jest organem parafii¹⁹. Z uwagi jednak na odmienny pogląd wyrażony przez Sąd Najwyższy²⁰, który ocenił zgodę biskupa przez pryzmat art. 38 Kodeksu cywilnego (dodać należy, że SN w ogóle nie zastanowił się nad kwestią, czy biskup jest organem parafii czy też osobą trzecią), jestem zobowiązany odnieść się również do tego poglądu.

¹⁷ S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do Kodeksu cywilnego – część ogólna*, Warszawa 2003, s. 253.

¹⁸ Szerzej na temat oceny zgody biskupa przez pryzmat art. 63 Kodeksu cywilnego: M. Jasiakiewicz, *Glosa do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00*, „Rejent” 2005 r. nr 1.

¹⁹ Wydaje się natomiast, że jako zgodę innego organu osoby prawnej można by traktować zgodę Rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów na dokonanie przez biskupa diecezjalnego czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu (kan. 1277) oraz na dokonanie przez niego alienacji (kan. 1292 §1) w przypadku, gdy tych czynności prawnych dokonuje biskup jako organ diecezji.

²⁰ Wyrok SN z 24 marca 2004 r., IV CK 108/03, OSNC 2005, nr 4, poz. 65.

W pierwszej tezie wyroku z dnia 24 marca 2004 r. SN wskazał, że ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej uznała kompetencje proboszczów do reprezentowania parafii w stosunkach majątkowych z osobami trzecimi w sposób i na zasadach określonych w Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Rozważając podstawy oddziaływania Kodeksu Prawa Kanonicznego na reprezentację kościelnych osób prawnych (a w konsekwencji na ważność podejmowanych przez te osoby czynności prawnych), SN uznał, że podstawy tej nie stanowi ani art. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego wyrażający zasadę autonomii i niezależności²¹, ani też art. 28 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²². W ocenie składu SN rozpoznającego przedmiotową sprawę podstawę do oceny ważności czynności prawnych podejmowanych przez kościelne osoby prawne (w realiach sprawy zawarcie umowy pożyczki) z punktu widzenia prawa kanonicznego należy upatrywać w art. 35 i 38 k.c. w zw. z art. 3 oraz 5 – 14 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego. Po skrótowym przedstawieniu treści niektórych ze wskazanych przepisów ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego SN doszedł do wniosku, że wobec nieokreślenia w tej ustawie zakresu, w jakim proboszcz jest umocowany do reprezentowania parafii w stosunkach majątkowych wobec osób trzecich, należy przyjąć, że ustawa ta uznała w tym względzie kompetencje proboszcza wynikające z prawa kanonicznego. Dalej SN stwierdził, iż omawiana ustawa w drodze wyjątku od deklarowanej w art. 2 zasady autonomii i niezależności państwa oraz Kościoła katolickiego uznała w zakresie przyznanej parafiom osobowości prawnej skuteczność w sferze państwowego porządku prawnego norm prawa kanonicznego dotyczących utworzenia parafii, powołania na stanowisko proboszcza i zasad reprezentowania przez proboszcza parafii. W konsekwencji (zdaniem SN) normy te muszą być traktowane w świetle art. 35 i art. 38 k.c. na równi z wymienionymi

²¹ Inaczej niż to uczynił we wcześniejszym wyroku z dnia 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00, OSP 2003/9/115

²² Inaczej niż w wyroku z dnia 12 marca 1997 r., II CKN 24/97, nie publ.

w tych przepisach ustawami, a nie statutami. Ma to tę praktyczną konsekwencję, że w przypadkach, w których na podstawie wspomnianych norm wydano statuty, przy ocenie skuteczności działania parafii w obrocie cywilnoprawnym oprócz stosownych przepisów ustawowych i norm prawa kanonicznego, należy uwzględniać postanowienia tych statutow.

Nietrudno zauważyć, że w wyroku tym Sąd Najwyższy poruszył zarówno kwestię źródeł recepcji prawa kanonicznego do prawa polskiego, jak i kwestię pozycji recypowanego prawa kanonicznego w toku jego stosowania przez organy państwa. Do każdej z tych kwestii należy ustosunkować się oddzielnie.

W kwestii źródeł recepcji istnieje w doktrynie zgoda jedynie co do tego, że prawo kanoniczne może wywierać skutek w sferze prawa państwowego jedynie wtedy, gdy taką możliwość dopuści umowa międzynarodowa czy ustawa, a więc suwerenne akty państwa²³. Natomiast w kwestii wskazania konkretnych przepisów, będących źródłem takiej recepcji w doktrynie, rysują się dwa stanowiska. Źródeł tej recepcji upatruje się bądź w art. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego oraz w art. 1 i 5 Konkordatu, wyrażających zasadę autonomii i niezależności Kościoła i Państwa²⁴, bądź też w przepisach wskazanych aktów prawnych regulujących poszczegól-

²³ Co przyznaje nawet B. Rakoczy – zwolennik szerokiego stosowania prawa kanonicznego: *Glosa do wyroku SN z 24 marca 2004 roku, IV CK 108/03*, „Rejent” 2005, 1, s. 132-133.

²⁴ Za przyjęciem, że przepisy te stanowią podstawę recepcji prawa kanonicznego, opowiedzieli się między innymi: W. Chmiel, *Obrót nieruchomościami przez parafię rzymskokatolicką*, „Rejent” 2000, 6, s. 23; R. Szytk, *Kościół i związki wyznaniowe jako podmioty czynności prawnych w praktyce notarialnej (cz. II)*, „Rejent” 2, 2005, s. 68-70; M. Krzemiński, *Znaczenie prawa kanonicznego dla określenia sposobu reprezentacji kościelnych osób prawnych (Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00)*, „Prawo Bankowe” 2005, 10, s. 20 i n. (choć ten autor zwraca uwagę na konieczność odróżnienia zakresu, w jakim odesłanie do prawa kanonicznego wynika z art. 2 Ustawy i art. 5 Konkordatu od odesłania wynikającego z przepisów szczegółowych); B. Rakoczy, *Glosa do wyroku NSA z 3 lipca 2000 r., II SA 1128/99-OSP 2002/7-8/98*; *Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 r. IV CKN 88/00 – OSP 2003/9/115*; *Glosa do wyroku SN z 24 marca 2004 roku, IV CK 108/03*, „Rejent” 2005, 1, s. 131 i n., jak również SN w wyroku z dnia 27 lipca 2000 r. (IV CKN 88/00, OSP 2003, nr 9, poz.15).

ne instytucje prawne²⁵. Osobiście jestem zwolennikiem tego drugiego stanowiska. W mojej ocenie decydujące znaczenia powinien mieć tutaj wzgląd na bezpieczeństwo obrotu, które mogłoby zostać zagrożone, gdyby przyjąć, że źródło recepcji prawa kanonicznego stanowi art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego i art. 5 Konkordatu. W takiej sytuacji trudno byłoby bowiem wskazać zakres stosowania prawa kanonicznego przez organy państwa i kwestie te byłyby rozwiązywane od przypadku do przypadku. Stawia to pod znakiem zapytania zgodność tak dokonywanej recepcji z zasadą demokratycznego państwa prawnego (art. 2 Konstytucji)²⁶. Drugim ważkim argumentem przemawiającym za uznaniem, że prawo kanoniczne może znaleźć zastosowanie jedynie w przypadkach wskazanych w przepisach regulujących poszczególne instytucje prawne, są zasady redagowania i interpretowania tekstów prawnych. Nietrudno zauważyć, że odpowiednikiem art. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego jest art. 1 i 5 Konkordatu. Pierwszy z tych przepisów wyraża zasadę autonomii i niezależności Kościoła i państwa, a drugi zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie jurysdykcji oraz zarządzanie i administrowanie jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego. Przy założeniu, że wskazane przepisy (w szczególności art. 5) stanowią podstawę recepcji prawa kanonicznego, zbędne byłoby wskazywanie w innych przepisach Konkordatu wyraźnego odesłania do prawa kanonicznego.

Założenie o językowej racjonalności prawodawcy nakazuje przyjąć, że każde słowo użyte w tekście prawnym jest potrzebne do zrekonstruowania jakiejś normy postępowania²⁷. Gdyby zatem ustawo-

²⁵ Np.: G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, „Rejent” 2003, 7-8, s. 144; tenże *Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 roku, IV CKN 88/00, OSP 2004/5/58*, jak chyba również J. Krukowski, chociaż jego wypowiedzi w rozważanym zakresie są dosyć ogólne: *Konkordat Polski – znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 108-109, 181-182; *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 219; taki pogląd wyraził również SN w wyroku z 24 marca 2004 r. (IV CKN 108/03, OSNC 2005/4/65). W tym miejscu przywołać należy artykuł M. Pietrzaka *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym* („Państwo i Prawo” 2006, nr 8 s. 116 n.).

²⁶ Szerzej na ten temat: A. Januchowski, *Skuteczność prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji osób prawnych kościoła katolickiego*, „Rejent” 2007, nr 9, s. 62-66.

²⁷ Z. Ziemiński, S. Wronkowska, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, s. 166.

dawca uznał, że art. 5 Konkordatu stanowi podstawę do recepcji prawa kanonicznego, nie odsyłałby do tego prawa w przepisach regulujących kwestie bardziej szczegółowe²⁸. Powyższe prowadzi do wniosku, że podstawy prawnej do oceny skuteczności prawa kanonicznego do reprezentacji kościelnych osób prawnych należy poszukiwać poza art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego i art. 5 Konkordatu. W przedmiotowej ustawie do prawa kanonicznego odsyła tylko art. 15a ust. 2, który jednak z uwagi na przedmiot regulacji nie ma znaczenia dla reprezentacji kościelnych osób prawnych²⁹. Odesłanie do prawa kanonicznego zawierają też niektóre przepisy Konkordatu. Przy czym zaznaczyć należy, iż Konkordat w zakresie szeroko rozumianych spraw ustrojowych i majątkowych kościelnych osób prawnych, w niektórych przepisach odsyła do prawa kanonicznego, a w innych do prawa polskiego. Założenie o językowej racjonalności prawodawcy nakazuje więc przyjąć, że skoro w jednych przepisach tego samego aktu prawnego stosuje on technicznoprawny zabieg odesłania do przepisów prawa kanonicznego, w innych zaś wyraźnie odsyła do prawa polskiego, to czyni to w tym celu, aby wyraźnie rozróżnić stosowanie każdego z tych porządków prawnych. W interesującym nas zakresie odesłanie do prawa kanonicznego zawiera art. 4 ust. 2 i art. 7 ust. 1 Konkordatu, natomiast art. 23 Konkordatu odsyła do prawa polskiego. Należy zatem ustalić, do regulacji którego z tych przepisów może być zaliczona kwestia ograniczeń organów kościelnych osób prawnych do ich reprezentowania.

Słusznie zwrócono w doktrynie uwagę³⁰, że nie można z sobą utożsamiać powstania osoby prawnej, powołania osoby fizycznej do wykonywania funkcji piastuna jej organu i zakresu kompetencji tego

²⁸ Na konieczność rozróżnienia kwestii ogólnych zwraca też uwagę M. Krzemiński – *Głosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 roku (IV CKN 88/00)*, „Prawo Bankowe” 2005, 10, s. 20 i n. chociaż autor ten, odmiennie niż ja przyjmuje, że art. 5 Konkordatu odsyła do prawa kanonicznego w takim zakresie, w jakim nie wynika to z przepisów szczegółowych; interpretację taką uważam za nietrafną.

²⁹ Przepis ten stanowi, że osobę duchowną, przed którą składa się oświadczenie o zawarciu małżeństwa, określa prawo kanoniczne.

³⁰ G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, „Rejent” 2003, 7-8, s. 127 i n.

organu³¹. Art. 4 ust. 2 Konkordatu zawiera jedynie deklarację uznania przez państwo kościelnych osób prawnych terytorialnych i personalnych, których tworzenie należy do Kościoła (art. 6). Z faktu uznania, że kościelna osoba prawna jest osobą prawną również na gruncie prawa polskiego, nie wynika jednak zakres kompetencji organów tej osoby prawnej. Podobnie zakres tych kompetencji nie wynika z faktu powołania osoby fizycznej do pełnienia funkcji piastuna organu osoby prawnej (art. 7 ust. 1). Wydaje się natomiast, że zakres kompetencji organu osoby prawnej może się mieścić w szeroko pojmowanym nabywaniu i zbywaniu praw majątkowych. O ważności nabycia praw majątkowych decyduje bowiem także działanie organu osoby prawnej w ramach jego kompetencji. Do nabywania przez kościelne osoby prawne praw majątkowych, stosownie do treści art. 23 Konkordatu, właściwe jest prawo polskie. Żaden przepis prawa polskiego nie ogranicza zaś organów osób prawnych Kościoła katolickiego w zakresie dokonywania czynności prawnych³². W związku z tym za trafne należy uznać stanowisko³³, że osoba wskazana przez Kościół, jako sprawująca funkcję organu osoby prawnej (art. 14 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego), ma nieograniczone kompetencje do podejmowania czynności prawnych w imieniu tej osoby prawnej³⁴, a ograniczenia wynikające z prawa kanonicznego nie mają w tym zakresie znaczenia. Tak więc podzielać pogląd Sądu Najwyższego co do tego, że źródeł recepcji prawa kanonicznego należy poszukiwać w przepisach regulujących poszczególne instytucje prawne, nie sposób zgodzić się z tym Sądem, że z recepcją taką mamy

³¹ Powstanie osoby prawnej, powołanie organu oraz zakres kompetencji organu i sposób reprezentowania różni też ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania

³² Co do znaczenia art. 23 Konkordatu – G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 144 i n.

³³ M. Jasiakiewicz, *Glosa do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 roku, IV CKN 88/00*, „Rejent” 2005, 1, s. 127-128.

³⁴ Nawet, gdyby przyjąć, że pojęcie kompetencji organu i sposobu reprezentowania kościelnej osoby prawnej nie mieści się w zakresie regulacji objętej art. 23 Konkordatu, to i tak zgodnie z ogólną regułą stosowania prawa kanonicznego jedynie w drodze wyjątku, należałoby w tym zakresie stosować prawo polskie, albowiem brak jest wyraźnego odesłania do prawa kanonicznego.

do czynienia w przypadku reprezentacji parafii i to zarówno w stanie prawnym obowiązującym przed wejściem w życie konkordatu, jak i obecnie. Podkreślić przy tym należy, że brak odwołania się do prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji parafii przez proboszcza wcale nie utrudnia jej udziału w obrocie cywilnoprawnym, ale wprost przeciwnie, udział ten ułatwia, albowiem proboszcz jest wówczas uprawniony do dokonywania wszelkich czynności prawnych jako organ parafii.

Nawet jednak, gdyby wbrew wskazanym wyżej argumentom przyjąć trafność stanowiska Sądu Najwyższego co do tego, że w świetle art. 35 i 38 Kodeksu cywilnego prawo kanoniczne powinno być uwzględnione przy określeniu zakresu kompetencji proboszcza do reprezentacji parafii, to i tak nie sposób zgodzić się z tym Sądem, że prawo to powinno być traktowane na równi ze wskazanymi w tych przepisach ustawami, a więc aktami prawa powszechnie obowiązującego. Stosownie do art. 87 ust. 1 Konstytucji źródłami powszechnie obowiązującego prawa Rzeczypospolitej Polskiej są: Konstytucja, ustawy, ratyfikowane umowy międzynarodowe oraz rozporządzenia. Zgodnie natomiast z art. 87 ust. 2 Konstytucji źródłami powszechnie obowiązującego prawa Rzeczypospolitej Polskiej są na obszarze działania organów, które je ustanowiły, akty prawa miejscowego. Warunkiem wejścia w życie wskazanych aktów prawnych jest ich ogłoszenie w trybie i na zasadach określonych w ustawie (art. 88)³⁵. Nadto zaś na podstawie art. 90 ust. 1 Rzeczpospolita Polska może na podstawie umowy międzynarodowej przekazać organizacji międzynarodowej lub organowi międzynarodowemu kompetencje władzy państwowej w niektórych sprawach. W przypadku, gdy wynika to z ratyfikowanej przez Rzeczpospolitą Polską umowy konstytuującej organizację międzynarodową, prawo przez nią stanowione jest stosowane bezpośrednio, mając pierwszeństwo w przypadku kolizji z ustawami (art. 91 ust. 1).

³⁵ Ogłaszanie aktów prawnych reguluje ustawa z dnia 20 lipca 2000 r. o ogłaszaniu aktów normatywnych i niektórych innych aktów prawnych (tekst jednolity DzU z 2005 r., nr 190, poz. 1606), która nie przewiduje ogłaszania w polskich organach promulgacyjnych aktów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych.

Nietrudno zauważyć, że prawo kanoniczne nie zostało zaliczone w Konstytucji do źródeł prawa. W szczególności bowiem nie może być ono uznane ani za umowę międzynarodową, gdyż jest to prawo stanowione wyłącznie przez Kościół katolicki, ani też za prawo stanowione przez organizację międzynarodową, gdyż po pierwsze Kościół katolicki takim podmiotem nie jest³⁶, a po drugie, gdyby nawet przyjąć, iż Kościół katolicki pewne cechy organizacji międzynarodowej posiada, to z całą pewnością nie jest to organizacja utworzona na mocy umowy zawartej przez Rzeczpospolitą Polską. Zgodzić się zaś należy z poglądem, iż katalog źródeł prawa wymienionych w rozdziale III Konstytucji jest zamknięty³⁷. Nie sposób więc umieścić w tym katalogu prawa kanonicznego. Trudno zatem zgodzić się z poglądem, że prawo to musi być traktowane i uwzględniane w świetle art. 35 i 38 k.c. na równi z ustawami – a więc źródłami prawa powszechnie obowiązującego na całym terytorium państwa – skoro nie jest to źródło prawa wskazane w Konstytucji, a z art. 83 Konstytucji wynika, że każdy ma obowiązek przestrzegania prawa Rzeczypospolitej Polskiej. Przy czym, ze względu na językową konsekwencję prawodawcy nie można przyjąć, aby „prawo” w rozumieniu art. 83 Konstytucji mogło pochodzić z innych niż wskazane w rozdziale III Konstytucji źródła. Należy też zauważyć, że prawo kanoniczne nie zostało ogłoszone w żadnym polskim organie promulgacyjnym ani też organie promulgacyjnym organizacji międzynarodowej, której Polska jest członkiem, co przecież jest warunkiem *sine qua non* obowiązywania prawa. Wydaje się zatem, że pogląd Sądu Najwyższego wyrażony w wyroku z dnia 24 marca 2004 r. o obowiązywaniu prawa kanonicznego na równi z ustawami jest sprzeczny z art. 83 i art. 88 ust. 1 i 3 Konstytucji. W tym kontekście przywołać też należy postanowienie

³⁶ W stosunkach międzynarodowych Kościół katolicki reprezentuje Stolica Apostolska, którą określa się jako specyficzny podmiot prawa międzynarodowego, różny zarówno od państw, jak i organizacji międzynarodowych – J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 104-107.

³⁷ A. Bałaban, *Prawo powszechnie a wewnętrznie obowiązujące*, „Przegląd Legislacyjny” 2000 (25), nr 3, s. 43 i n. Na ten temat również: A. Januchowski, *Prawo kanoniczne a reprezentacja osób prawnych Kościoła katolickiego – problem przedstawicielstwa ustawowego i pełnomocnictwa*, „Prawo Bankowe” 2008, nr 1, s. 81 n.

SN z 7 października 1998 r.³⁸, w którym Sąd ten wskazał, że jedną z fundamentalnych zasad państwa prawnego jest przestrzeganie ustalonego w Konstytucji systemu źródeł prawa oraz określonej tam ich hierarchii, a zatem już po uchyleniu art. XVI przepisów wprowadzających Kodeks cywilny³⁹ nie było żadnych podstaw do uznania, że pojęcie ustawy w rozumieniu Kodeksu cywilnego (a więc również w rozumieniu art. 35 i 38 k.c.) może dotyczyć innych źródeł prawa, niż wymienione w Konstytucji źródła prawa powszechnie obowiązującego.

W mojej ocenie prawa kanonicznego w zakresie dotyczącym reprezentacji parafii mających siedzibę na terytorium Polski, nie można „wprowadzić” do systemu prawa polskiego również za pomocą przepisów ustawy Prawo prywatne międzynarodowe⁴⁰, gdyż ustawa ta określa jedynie prawo właściwe dla międzynarodowych stosunków osobistych i majątkowych w zakresie prawa cywilnego, rodzinnego i opiekuńczego oraz prawa pracy (art. 1§1), a trudno takiego międzynarodowego elementu doszukać się w przypadku parafii mającej siedzibę na terytorium Polski. Nawet, gdyby przyjąć, że ustawa Prawo prywatne międzynarodowe może mieć w rozważanej sytuacji zastosowanie, to i tak zgodnie z jej art. 9 §2, zdolność osoby prawnej podlega prawu państwa, w którym osoba ta ma siedzibę, a więc w przypadku parafii mającej siedzibę na terytorium Polski – prawu polskiemu⁴¹. Podsumowując, uznaję, że nie ma podstaw prawnych, aby prawo kanoniczne w zakresie wskazanym w art. 35 i 38 Kodeksu cywilnego traktować na równi z wymienionymi w tych przepisach ustawami. Pozostaje zatem rozważyć, czy prawo kanoniczne w zakre-

³⁸ I CKN 110/98, LEX nr 50656.

³⁹ Art. XVI. Ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Przepisy wprowadzające kodeks cywilny (DzU z 1964 r., nr 16, poz. 94 miał brzmienie: Ustawą w rozumieniu kodeksu cywilnego jest każdy obowiązujący przepis prawa. Przepis ten został uchylony przez art. 2 ustawy z 28 lipca 1990 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny (DzU z 1990, nr 55, poz. 321) z dniem 1 października 1990 r.

⁴⁰ DzU z 1965, nr 46, poz. 290 z póź. zm.

⁴¹ Wydaje się, że prawo kanoniczne z mocy ustawy Prawo prywatne międzynarodowe mogłoby mieć zastosowanie do reprezentacji osób prawnych Kościoła katolickiego, mających swoją siedzibę na terytorium Państwa Watykańskiego, w sytuacji, gdy osoby takie dokonają czynności prawnych na terytorium Polski.

się reprezentacji kościelnych osób prawnych może być traktowane na równi ze wskazanymi w tych przepisach statutami. Moim zdaniem, jest to dosyć problematyczne. Po pierwsze bowiem, na forum wewnątrzkościelnym prawo kanoniczne zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego jest prawem powszechnie obowiązującym, odpowiednikiem ustawy w prawie polskim, a nie statutem osoby prawnej. Można mieć zatem wątpliwości, czy uznanie tego prawa przez organy państwowe za statut osoby prawnej nie naruszałoby gwarantowanej Konstytucją zasady autonomii Kościoła; byłoby to bowiem stosowanie prawa kanonicznego w sposób sprzeczny z jego istotą. Po drugie, art. 38 Kodeksu cywilnego stanowi, że statut, na podstawie którego działa osoba prawna, ma być oparty na ustawie; oczywiście jest zaś, że Kodeks Prawa Kanonicznego na ustawie oparty nie jest. Nawet jednak przyjęcie, że przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego mogą być uznane za statut parafii w rozumieniu art. 35 i art. 38 Kodeksu cywilnego, nie przesądza, moim zdaniem, o skuteczności tych przepisów w zakresie reprezentacji parafii w stosunku do osób trzecich. Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące reprezentacji kościelnych osób prawnych nie podlegają bowiem ujawnieniu w rejestrze, z którym związane byłoby domniemanie jego jawności i z którego wszystkie zainteresowane podmioty mogłyby uzyskać odpisy, dotyczące reprezentacji parafii. Stosownie do treści art. 14 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego władza kościelna powiadamia właściwy organ administracji państwowej jedynie o powołaniu i odwołaniu osoby sprawującej funkcję organu osoby prawnej, ale już nie o sposobie działania takiego organu. Nawet więc, gdyby władza kościelna dokonała powiadomienia również o sposobie reprezentacji, to trudno byłoby uznać, że powiadomienie takie może mieć jakiegokolwiek skutki prawne, z uwagi na brak prawnej podstawy do jego dokonania. Należy też zauważyć, że przepisy ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego przewidują jedynie sam obowiązek powiadamiania, ale już nie prowadzenie żadnego rejestru kościelnych osób prawnych i wydawania z niego odpisów osobom trzecim⁴².

⁴² Art. 13 ust. 5 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego stanowi jedynie o potwierdzaniu odbioru powiadomienia o utworzeniu osoby prawnej na jego

W tej sytuacji można by jedynie rozważyć wydanie przez organ, w stosunku do którego zostało skierowane powiadomienie, zaświadczenia w trybie art. 217 Kodeksu postępowania administracyjnego⁴³. Trudno jednak uznać możliwość uzyskania takiego zaświadczenia za równoznaczną z obowiązkiem znajomości danych posiadanych przez organ administracji. Nadto zaś zaświadczenie takie mogłoby być uznane za wiążące w stosunku do osób trzecich tylko w zakresie danych, które organ administracji gromadzi na podstawie ustawy, a nie jakichkolwiek danych. Z ustawy nie wynika zaś obowiązek gromadzenia przez organy administracji danych dotyczących reprezentacji kościelnych osób prawnych. Konkludując, stwierdzić należy, że nawet gdyby uznać, że przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące reprezentacji parafii stanowią statut osoby prawnej w rozumieniu art. 35 i art. 38 Kodeksu cywilnego, to i tak nie można byłoby uznać, że postanowienia te mogą wywrzeć skutek prawny w zakresie stosunków z osobami trzecimi z uwagi na brak obowiązku znajomości tych danych przez osoby trzecie, a także możliwość ich uzyskania, w sposób przewidziany ustawą, w jakimkolwiek organie państwowym.

Jak już wspomniano, pewnych argumentów przeciwko recepcji prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych można się też doszukać w samym Kodeksie Prawa Kanonicznego. W pierwszej kolejności należy wskazać na przepisy prawa kanonicznego określające zakres stosowania tego prawa. W doktrynie zwrócono już uwagę, iż z kan. 1 wynika, że Kodeks Prawa Kanonicznego stosuje się jedynie do Kościoła łacińskiego⁴⁴. Przy określeniu zakresu obowiązywania prawa kanonicznego nie można też abstrahować od treści kan. 11, zgodnie z którym ustawy czysto kościelne obo-

odpisie; art. 14 tej ustawy dotyczący powiadomienia o powołaniu osoby fizycznej do sprawowania funkcji piasuna organu osoby prawnej takiego potwierdzenia nie przewiduje, nawet jednak, gdyby organ państwa potwierdził takie dane na odpisie powiadomienia, to i tak nie wynika z nich zakres kompetencji organu osoby prawnej.

⁴³ Tekst jednolity DzU z 2000 r., nr 30, poz. 168, z poz. zm.

⁴⁴ M. Jasiakiewicz, *Glosa do wyroku SN z dnia 27 lipca 2000 r. IV CKN 88/00*, „Rejent” 2005, nr 1, s. 130; G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, „Rejent” 2003, nr 7-8, s. 145.

wiązują ochrzczonych w Kościele katolickim lub do niego przyjętych, posiadających wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli ustawa czego innego wyrażnie nie zastrzega – mających ukończony siódmy rok życia. Z cytowanego przepisu wynika więc, iż podstawową zasadą obowiązywania prawa kanonicznego jest zasada personalności, a nie terytorialności, jak w przypadku prawa państwowego. Zasady tej nie zmienia bynajmniej kan. 12 §1, gdyż stanowi on, że ustawy powszechne (a więc przede wszystkim KPK) obowiązują na całym świecie wszystkich, dla których zostały wydane, a więc osoby wskazane w treści kan. 11. Poszanowanie autonomicznego charakteru prawa kanonicznego nie pozwala więc na jego stosowanie w stosunku do innych osób, niż wskazane w kan. 11, gdyż byłoby to ewidentnie sprzeczne z prawem kanonicznym. Dotyczy to oczywiście także czynności prawnych podejmowanych z innymi osobami niż osoby ochrzczone lub przyjęte do Kościoła katolickiego, gdyż KPK nie przewiduje w tym zakresie żadnych wyjątków. W konsekwencji stosowanie prawa kanonicznego, przy poszanowaniu jego autonomicznego charakteru, nakazywałoby czynności prawne podejmowane przez kościelne osoby prawne z katolikami oceniać również przez pryzmat prawa kanonicznego (np. w zakresie zgody kompetentnego organu na dokonanie czynności prawnej), natomiast w przypadku czynności prawnych, podejmowanych z członkami innych wyznań lub osobami niewierzącymi, należałoby stosować jedynie przepisy prawa państwowego. Nie trudno zauważyć, że byłoby to sprzeczne nie tylko z zasadą terytorialności obowiązywania prawa, ale i z zasadą równości wobec prawa (art. 32 Konstytucji). W tym kontekście wskazać też należy na kan. 1296, który wyraźnie rozróżnia skuteczność alienacji na forum kościelnym, od jej skuteczności na forum państwowym⁴⁵.

Wydaje się – że niezależnie od wskazanych wyżej argumentów – istnieje jednak pewna możliwość skutecznego powołania się przez

⁴⁵ Należy również przywołać wyrażony w doktrynie prawa kanonicznego pogląd, zgodnie z którym, „[...] w każdej sprawie związanej z administrowaniem parafią jako osobą prawną proboszcz jest jej reprezentantem w porządku kościelnym i państwowym, chociaż prawo kanoniczne reguluje kompetencje proboszcza tylko w zakresie kościelnym.” – *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, tom II/1, Poznań: Pallottinum 2005, s. 437.

kościelne osoby prawne na ograniczenia wynikające z prawa kanonicznego, jednakże nie opierając się na recepcji prawa kanonicznego, ale na podstawie zasady autonomii woli podmiotów stosunków cywilnoprawnych, przy zastosowaniu konstrukcji warunku z art. 89 Kodeksu cywilnego. Zgodnie z tym przepisem z zastrzeżeniem wyjątków w ustawie przewidzianych albo wynikających z właściwości czynności prawnej, powstanie lub ustanie skutków czynności prawnej można uzależnić od zdarzenia przyszłego i niepewnego (warunek). Tym zdarzeniem przyszłym i niepewnym byłaby zgoda ordynariusza (kan. 1281 §1) lub biskupa diecezjalnego (kan. 1291). Oczywiście na uzależnienie skutków czynności prawnej od zdarzenia przyszłego i niepewnego kościelna osoba prawna musiałaby uzyskać akceptację swojego kontrahenta, a ciężar udowodnienia tej akceptacji spoczywałby na kościelnej osobie prawnej (art. 6 Kodeksu cywilnego). Tym samym właściwe przepisy prawa kanonicznego miałyby w państwowym porządku prawnym jedynie moc umowy wiążącej tylko jej strony, a nie moc przepisów prawa. Pamiętać również należy, że nie każda czynność prawna może zostać dokonana pod warunkiem, co w szczególności dotyczy przeniesienia własności nieruchomości (art. 157 §1 Kodeksu cywilnego).

4. PODSUMOWANIE

W podsumowaniu stwierdzić należy, że dążenie Kościoła do ochrony jego majątku jest w pełni zrozumiałe. Przewidziane w prawie kanonicznym ograniczenia w dokonywaniu czynności prawnych przez organy kościelnych osób prawnych, w postaci zgody innego podmiotu na dokonanie tych czynności, mają służyć ochronie tego majątku przed działaniami nieprzemyślanymi lub też podejmowanymi nie w interesie Kościoła, ale w interesie osobistym piastunów kościelnych osób prawnych. Ze względu jednak na autonomię porządku prawnego Kościoła i państwa ograniczenia te obowiązują tylko w kościelnym porządku prawnym. Obecnie obowiązujący stan prawny nie daje podstawy do uznania ich skuteczności w porządku państwowym. Ograniczenia w zakresie reprezentacji parafii przez

proboszcza w postaci zgody biskupa diecezjalnego (lub ordynariusza) nie mogą być bowiem uznane za zgodę osoby trzeciej w rozumieniu art. 63 Kodeksu cywilnego, gdyż wymóg uzyskania takiej zgody musi wynikać z ustawy, a prawo kanoniczne ustawą w polskim porządku prawnym nie jest. Z tego samego względu prawo kanoniczne nie może być uznane za ustawę określającą ustrój i sposób działania osób prawnych w rozumieniu Kodeksu cywilnego. Innym powodem, dla którego nie można uznać skuteczności prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych, jest zakres recepcji tego prawa, która nie obejmuje sposobu działania kościelnych osób prawnych. Wreszcie trudno byłoby prawo kanoniczne uznać za statut kościelnej osoby prawnej, gdyż w Kościele katolickim jest to prawo powszechnie obowiązujące. Nadto zaś żaden przepis nie nakłada na kościelne osoby prawne obowiązku ujawnienia ograniczeń w reprezentacji w powszechnie dostępnym rejestrze, z którym przepisy prawne wiązałyby obowiązek znajomości przez osoby trzecie ujawnionych w nim danych (tak jak to ma miejsce w przypadku Krajowego Rejestru Sądowego). Stosowanie prawa kanonicznego jako przepisów prawnych (lub statutu) określających sposób działania parafii jako osoby prawnej nie mogłoby mieć miejsca – w zakresie zgody biskupa na dokonanie czynności prawnych przez proboszcza – również z tego względu, że biskup nie jest organem parafii i nie wchodzi w skład jej struktury organizacyjnej. Wydaje się, że w obecnie obowiązującym stanie prawnym wymóg zgody biskupa na dokonanie czynności prawnych przez proboszcza (jako organu parafii) mógłby być traktowany jedynie jako warunek w rozumieniu art. 89 Kodeksu cywilnego, jednak tylko w takim wypadku, gdyby było to objęte wolą obu stron czynności prawnej. Jednakże zastosowanie przepisów o warunku jedynie w prowizoryczny sposób zabezpieczałoby interesy kościelnych osób prawnych. W praktyce bowiem uzależnienie skuteczności czynności prawnej od zgody biskupa zależałoby od zaproponowania stosownej klauzuli umownej przez proboszcza. Natomiast celem omawianych przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego jest niewątpliwie zabezpieczenie majątku kościelnych osób prawnych przez sprzecznymi z interesem tych osób działaniami ich organów. Wobec tego pożyteczne dla Kościoła byłoby, aby sto-

sowne regulacje prawne uzyskały skuteczność również na forum prawa polskiego. Wprowadzając w przyszłości takie rozwiązania, należy jednak pamiętać o konieczności przestrzegania standardów demokratycznego państwa prawnego. Tak więc należy uszanować zarówno wyrażoną w Konstytucji koncepcję źródeł prawa, jak i mieć na uwadze konieczność ochrony dobrej wiary kontrahentów kościelnych osób prawnych. Z uwagi na przedmiot regulacji nie można też abstrahować od uznanej w prawie cywilnym zasady autonomii woli stron i od stosownych regulacji Kodeksu cywilnego dotyczących działania osób prawnych.

Powyższe prowadzi do wniosku, że ograniczenia w postaci zgody biskupa na dokonanie czynności prawnych przez proboszcza dla uzyskania skuteczności względem osób trzecich powinny znaleźć swój wyraz w ustawie albo powinny zostać ujawnione w rejestrze, co do którego przepisy ustawy przewidywałyby zasadę jawności, domniemania znajomości wpisu przez osoby trzecie i ochronę dobrej wiary osób trzecich działających na podstawie danych ujawnionych w rejestrze⁴⁶. Jeżeli chodzi o ustawę, to powinna ustanawiać ona wymóg uzyskania takiej zgody w sposób jasny i precyzyjny; właściwy przepis mógłby mieć następujące brzmienie: „dla dokonania przez parafię czynności prawnej, której wartość przekracza kwotę X tys. zł, konieczne jest uzyskanie pod rygorem nieważności uprzedniej pisemnej zgody biskupa diecezjalnego”. Wszelkie nieprecyzyjne sformułowania przepisu podlegałyby interpretacji na korzyść zasady autonomii woli stron, a więc w przypadkach wątpliwych należałoby uznać, że zgoda biskupa nie jest wymagana. Jeżeli chodzi o wpisanie stosownych danych do rejestru, to w zasadzie konieczne byłoby ich uprzednie wpisanie do statutów parafii, a następnie zgłoszenie do właściwego rejestru. Moim zdaniem nie ma przy tym podstaw do obawy, że prowadzenie takiego rejestru w jakikolwiek sposób pozwoli na ingerowania państwa w sprawy własne Kościoła. Treść statutu będzie bowiem zależała od decyzji właściwej władzy kościelnej,

⁴⁶ Z postulatem wprowadzenia publicznego rejestru wyznaniowych osób prawnych wystąpił również M. Pietrzak (*Prawo kanoniczne w systemie prawa polskiego*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 8, s. 31).

a możliwość kontrolowania treści statutu na etapie ujawniania zawartych w nim danych w rejestrze ograniczona mogłaby być jedynie do ich zgodności z polskim prawem. Postanowienia sprzeczne z prawem polskim, niezależnie od tego czy ujawnione w statucie, czy wynikające wprost z prawa kanonicznego i tak nie mogłyby obowiązywać w polskim porządku prawnym. Wpisanie wymogu zgody biskupa na dokonywanie czynności prawnych do statutów ma zaś tę przewagę nad wpisaniem stosownej regulacji do Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, że pozwala zróżnicować sytuację osób prawnych w przypadku czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu, co jest pożądane chociażby z uwagi na różną zamożność poszczególnych parafii. Wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem byłoby wpisywanie kościelnych osób prawnych do Krajowego Rejestru Sądowego. Obecnie do tego rejestru wpisywani są przecież nie tylko przedsiębiorcy, ale również osoby prawne, których przedmiot działalności jest nieco zbliżony do przedmiotu działalności kościelnych osób prawnych. Nadto rejestr ten został już sprawdzony w praktyce, a dzięki informatyzacji uzyskanie z niego danych nie stanowi problemu. Wreszcie rejestr ten jest prowadzony przez niezawisłe sądy, co jest dodatkową gwarancją nieingerowania władz państwowych w sprawy wewnątrzkościelne.

SELECTED ISSUES CONCERNING THE LEGAL REPRESENTATION
OF A PARISH BY THE PARISH PRIEST ACCORDING TO CANON
AND POLISH LAW

Summary

The article depicts the problem of effectiveness of the restrictions provided for in canon law on the legal representation of a parish by the parish priest in the Polish legal system. The author briefly examines the issue of taking up legal representations by an agent in Polish law, especially when such legal representations, by an organ of the agent, require the agreements of another organ, or a third party. Upon analyzing the restrictions included in canon law on the issue of the legal representation

of a parish by the parish priest in the context of the regulations adopted in Polish law, the author reaches a conclusion that the requirement in canon law that the parish priest should obtain permission of an ordinary or a diocesan bishop to act as an agent on behalf of one's parish in some matters has no significance in Polish law, and the legal representations undertaken without such permission are fully effective. The main argument leading to such a conclusion is that the Constitution does not include canon law in the sources of law, neither is there in Polish law any reference to canon law with respect to the legal representation of ecclesiastical legal persons. Under current law there is also no basis for giving the restrictions on the legal representation the statutory character with the legal effect for third parties, as that basis has not been included in the register open to third parties. Therefore, one comes to the conclusion that in order to ensure the effectiveness of the regulations regarding the legal representation of ecclesiastical legal persons in canon law, some legislative changes should be introduced, either by including the relevant norms directly in the act or by putting them in the register of legal persons open to third parties.

JERZY NIKOŁAJEW

MIEJSCE DUSZPASTERSTWA WIĘZIENNEGO WE FRANCUSKIM SYSTEMIE PENITENCJARNYM

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA FRANCUSKIEGO SYSTEMU PENITENCJARNEGO

1.1. WPROWADZENIE

Francja uznała szanowaną od stuleci zasadę obecności Kościoła w środowisku osób pozbawionych wolności. Oddziaływanie penitencjarne wobec sprawców przestępstw nadużywających zasad porządku ludzkiego i boskiego pełną skuteczność resocjalizacyjną osiągnąć może jedynie poprzez holistyczne, w tym religijne wsparcie. Obecność w więzieniu związków religijnych gwarantuje nie tylko religijną poprawę skazanych, ale i wykonywanie samej kary pozbawienia wolności w warunkach poszanowania godności ludzkiej więźniów. Kierując się tymi względami, władze francuskiej administracji penitencjarnej przyjęły zasadę wolności religijnej więźniów, uwzględniając zarówno wielowyznaniowość samych osadzonych oraz postawy braku lub poszukiwania wiary w więzieniu. Duszpasterstwo więzienne znalazło swoje miejsce w systemie penitencjarnym również z powodu konieczności uzupełnienia niedomagań na innych płaszczyznach pracy z osadzonymi. Efekty działalności edukacyjnej, sportowej, kulturalnej i oświatowej są tak samo trudne do oszacowania, jak skutek religijnej poprawy więźniów. Jednak wartości religijne, co jest istotne, swój efekt przynoszą zazwyczaj w dłuższej perspektywie, również po opuszczeniu

więziennych murów. Niezależnie od efektów współczesnej myśli penitencjarnej we Francji uzasadnienia wymaga tło historyczne związane ze sposobem traktowania sprawców czynów przestępczych.

Francuski system penitencjarny swój obecny kształt zawdzięcza planowej konsekwentnej modyfikacji rozwiązań karno-wykonalnych na przestrzeni ostatnich stuleci. Już w 1791 r. kodeks kryminalny Francji przyjął fundamentalną dziś zasadę poprawczej funkcji wykonywania kary pozbawienia wolności. Uznano, że więzienie to nie tylko miejsce odbywania kary, ale i poprawy skazanego poprzez pracę i nauczanie. W 1810 r. kodeks kryminalny Napoleona uznał uwięzienie za podstawową formę ukarania sprawcy. W celu wzmocnienia zasady praworządności i legalności wykonywania kar izolacyjnych w 1911 r. więziennictwo francuskie zostało częścią ministerstwa sprawiedliwości (wcześniej tj. od roku 1795 podlegało ministerstwu spraw wewnętrznych). Kolejnym punktem zwrotnym w historii nowożytnego francuskiego więziennictwa stała się jego reforma, zwana „reformą 14 punktów”. Najbardziej istotne w niej to wskazanie pracy jako jednoczesnego obowiązku i uprawnienia więźniów oraz traktowanie jej w kategoriach reintegracji społecznej. Alternatywną formą do kary pozbawienia wolności zostały od 1959 r. centra probacyjne, zaś w 1975 r. utworzono centra wykonywania kar alternatywnych. W 1981 r. zniesiono karę śmierci, traktując ją jako karę hańbiącą i niedopuszczalną z przyczyn ogólnoludzkich. Reformowanie francuskiej służby więziennej rozpoczęte w 1983 r. kontynuowane było w roku 1987, kiedy to wprowadzono możliwość zarządzania więzieniem przez partnerstwo publiczno-prywatne. Od 1984 r. prowadzone są prace związane z reformą systemu opieki medycznej w więzieniach, a w 1999 r. utworzono Służbę Rehabilitacji i Probacji (SPIP). Ważnym dla wzrostu substancji materialnej więziennictwa francuskiego było przyjęcie przez rząd w roku 2002 programu budowy 13.200 miejsc zakwaterowania dla osadzonych. W roku 2004 nastąpiły kolejne zmiany w polityce karnej państwa na rzecz szerszego wykorzystania środków alternatywnych i probacyjnych.

1.2. ORGANIZACJA ADMINISTRACJI PENITENCJARNEJ

Struktura organizacyjna francuskiego systemu penitencjarnego przypomina nieco unormowania polskie. Dyrektor generalny francuskiej służby penitencjarnej strukturalnie zależny jest od ministerstwa sprawiedliwości. Dyrektorowi generalnemu podlega bezpośrednio szkoła kształcąca personel więzienny – Narodowa Szkoła Administracji Penitencjarnej (ENAP) w Agen¹. Szczegółem pośrednim są dyrekcje regionalne, których zadania sprowadzają się do organizacji, koordynacji i kontroli jednostek umiejscowionych w danym regionie². Jednostki podstawowe więziennictwa to 188 więzień i 103 centra rehabilitacji i probacji³. W więzieniach i pod dozorem przebywa około 50 tysięcy więźniów (głównie obcokrajowcy pochodzenia arabskiego), z którymi pracuje 25. tysięczna kadra penitencjarna, zarówno mundurowa, jak i cywilna.

1.3. ODREBNE TRAKTOWANIE MŁODOCIANYCH I KOBIET

Ważnym zagadnieniem o charakterze penitencjarnym pozostaje kwestia odrębnego traktowania młodocianych oraz kobiet. Francuzi jako punkt graniczny dla kategorii młodocianych przyjęli 18 rok życia i utworzyli w ministerstwie specjalny wydział do spraw młodocianych, któremu podlegają centra dla młodocianych. Obecnie funkcjo-

¹ W listopadzie 2000 r. miało miejsce uroczyste otwarcie nowej szkoły w Agen z udziałem przedstawicieli więziennictwa z innych krajów, w skład delegacji polskiej wchodził m.in. autor. Szkoła w zasadzie przeznaczona jest dla przyszłych dyrektorów i kadry kierowniczej, a słuchacze zdobywają w niej wiedzę prawniczą, penitencjarną i z zakresu zarządzania. W nowoczesnym kompleksie akademików i sal wykładowych w 2005 r. stworzono dla celów dydaktycznych pomieszczenie więzienne, a zajęcia praktyczne prowadzone są między innymi z wykorzystaniem wykrywaczy metali i ręcznych detektorów promieni laserowych.

² Siedziby regionalnych władz więziennych znajdują się w następujących miastach: Bordeaux, Dijon, Lille, Lyon, Marsylia, Paryż, Rennes, Strasbourg, Tuluza.

³ We Francji znajduje się największe czynne więzienie w Europie – Fleury – Mérégis. Według stanu na 1 stycznia 1999 r. przebywało tam 4 000 osadzonych. Natomiast w 1995 r. w jednym ze starych, nieczynnych już więzień w Fontainebleau utworzono Narodowe Muzeum Więzienne.

nuje 7 takich centrów, planowane jest utworzenie kolejnych. W centrach pracuje ponad 120 nauczycieli i więźniaków, którzy przygotowują dla osadzonych indywidualne programy wychowawcze. Młodociani podlegają obowiązkowemu nauczaniu, zajęciom o charakterze kulturalno-oświatowym i sportowym.

We Francji uznano powszechnie zresztą stosowaną zasadę odrębnego traktowania kobiet i osobnego ich osadzania. Zezwolono na posiadanie w celi własnych akcesoriów oraz na indywidualny wystrój celi. Kobiety ciężarne podlegają obowiązkowemu monitoringowi medycznemu, a poród odbywa się w publicznym szpitalu. Skazane – matki mogą przebywać ze swoimi dziećmi w warunkach więzienia do ukończenia przez dzieci 18 miesiąca życia, a potem podejmowane są decyzje sądowe co do opieki nad dziećmi przez inne osoby lub instytucje.

1.4. OPIEKA MEDYCZNA

Istotną kwestią penitencjarną pozostaje system opieki zdrowotnej nad osobami pozbawionymi wolności. W styczniu 1994 r. wskazano szpitale miejskie właściwe do sprawowania opieki nad osadzonymi. Wyznaczono też centra psychiatryczne o zasięgu regionalnym. Ustawa z 9 września 2002 r. zobowiązała ponadto publiczną służbę zdrowia do wyodrębnienia w publicznych szpitalach oddziałów (sal) chirurgicznych i internistycznych przeznaczonych dla więźniów. Wzajemne rozliczanie kosztów pobytu więźniów w szpitalu odbywa się pomiędzy resortami sprawiedliwości i zdrowia.

1.5. PROBACJA

Funkcjonujące poza systemem izolacyjnym centra adaptacyjne do warunków wolnościowych opierają się na programie PSE i PSEM. Pierwszy sprowadza się do tego, że skazany może przebywać w domu i tam pracować, ale musi korzystać z założonych na nadgarstku ręki lub kostce nogi obrączek (przypominających wyglądem duży naręczny zegarek) śledzących jego zachowanie. W 2005 r. system PSE do-

tyczył około 1000 osób. W lipcu 2006 r. w 2 regionalnych centrach adaptacyjnych wprowadzono eksperymentalnie system PSEM polegający na wykorzystaniu monitoringu satelitarnego, jednak wyniki jego skuteczności nie są jeszcze znane.

1.6. ZAGADNIENIA INFRASTRUKTURY

Niedoinwestowane przez lata więziennictwo francuskie znalazło sposób na poprawę swojej kondycji poprzez przyjęcie w 2002 r. programu budowy 13 200 miejsc dla osadzonych (8000 w więzieniach zamkniętych i 5200 w centrach reintegracji, w tym 420 dla młodocianych). Wykorzystano wówczas możliwości partnerstwa publiczno-prywatnego. Zasada ta polega na tym, że państwo może powierzyć osobie lub grupie osób prawa publicznego bądź prywatnego zadanie polegające na opracowaniu projektu, budowie i zagospodarowaniu zakładu penitencjarnego. Zastrzeżono jednak w ramach tzw. regaliów narodowych, że dyrekcja, administracja osadzonych i ich nadzór muszą być przypisane władzy państwowej, a nie prywatnej⁴. W systemie mieszanym tzw. operator zewnętrzny zajmuje się logistyką więzienną, a więc zaopatrzeniem, utrzymaniem czystości, prowadzeniem kantyny, pracą więźniów, transportem, prowadzeniem czynności administracyjnych, zapewnieniem opieki medycznej osadzonym i ich szkoleniem. W rękach urzędników państwowych pozostają kwestie bezpieczeństwa i oddziaływań penitencjarnych. Aktualnie w systemie mieszanym funkcjonuje we Francji 27 na 186 więzień, w roku 2008 ma być ich 31. Występują jednak mankamenty związane z cenami produktów oferowanych w kantynie i wyższymi kosztami pracy skazanych. Polepszyła się natomiast zdecydowanie jakość świadczonych usług medycznych⁵.

⁴ Ustawa nr 87-432 z 22 czerwca 1987 r. o publicznej służbie więziennej (Dziennik Urzędowy z 23 czerwca 1987 roku, s. 6675).

⁵ J.L. Perol, *Zakłady penitencjarne zarządzane w systemie mieszanym*, Materiały Ministerstwa Sprawiedliwości Francji, Paryż 2000.

Więziennictwo francuskie, rozbudowując swoje zasoby lokalowe, rozpisało w 1999 r. konkurs na projekt i budowę 3 nowych zakładów karnych. Projektując nowe więzienia, uwzględniono elementy bezpieczeństwa, przestrzeni i światła, właściwej kolorystyki i wizualizacji przestrzennej. Autorzy projektów, wśród nich Guy Autran założenia projektu architektonicznego zsynchronizowali z minimalizacją niepożądanych efektów pobytu osadzonych w środowisku więziennym. Zaprojektowane i wykonane w ten sposób więzienie z samego założenia pełnić już musi funkcję resocjalizacyjną.

1.7. ODDZIAŁYWANIE PENITENCJARNE

We francuskim modelu penitencjarnym oddziaływanie na skazanych prowadzone jest poprzez pracę, naukę, kulturę, sport, kontakty ze społeczeństwem i religię.

Praca od zawsze traktowana jako istotny element resocjalizacyjny, w aktualnie obowiązującym kodeksie procedury karnej została zapisana w artykułach 720-720-1AA⁶. Francuscy więźniowie najczęściej pracują na indywidualnych stanowiskach pracy na podstawie umów z prywatnymi przedsiębiorcami albo na rzecz funkcjonowania więzienia (praca w kuchni, pralni, warsztatach, sprzątanie). Część pieniędzy uzyskanych z tytułu zatrudnienia przeznaczona jest na rzecz ofiar przestępstwa (jako forma rekompensaty), a część na rzecz funduszu, którym więzień będzie mógł dysponować po wyjściu na wolność.

Sporo trudności wynika z faktu, że około 15% francuskich osadzonych to analfabeci, co z kolei jest konsekwencją obcego pochodzenia więźniów⁷. Mając świadomość istotności problemu w skali makro, ministerstwo sprawiedliwości podpisało w 1995 r. umowę z ministerstwem edukacji w zakresie sposobu kształcenia osób przebywających w więzieniach. Nową umowę w tej sprawie sygnowano 29 marca 2002 r., na podstawie której absolwenci szkół więziennych

⁶ Kodeks procedury karnej – Dekret nr 72 – 852 z 12 września 1972 roku.

⁷ W roku szkolnym 1998/99 651 analfabetów – więźniów poddano kształceniu na poziomie podstawowym.

otrzymują dyplomy „niewięzienne”. Szkolnictwo więzienne jest częścią systemu narodowej oświaty francuskiej i przedstawia się więzniom identyczną jak na wolności, ofertę edukacyjną. Wielu więźniów kończy szkoły I stopnia (elementarne) bądź kształci się w celu zdobycia zawodu, najczęściej w systemie kursowym. Najbardziej pożądane wśród więźniów zawody to praca w usługach i budownictwo.

Ministerstwo sprawiedliwości, podobnie jak w zakresie kształcenia tak w kwestiach kultury, podpisało w 1986 i 1990 r. porozumienia z ministerstwem kultury w zakresie dostępności osadzonych do placówek kulturalnych znajdujących się poza więzieniem. Umożliwiono tym samym korzystanie więźniom z obecności na wystawach i występach artystycznych, spotkaniach autorskich, projekcjach filmowych, koncertach, a także naukę tańca i śpiewu. W więzieniach funkcjonują dobrze zaopatrzone biblioteki i punkty biblioteczne, będące filiami placówek miejskich⁸.

W związku z tym, że większość francuskich więźniów to przestępcy młodociani, administracja penitencjarna reprezentowana przez ministra sprawiedliwości podpisała kolejne już porozumienie, tym razem z ministerstwem młodzieży i sportu w celu stworzenia właściwych warunków aktywności ruchowej, sportowej i rekreacyjnej prowadzonej z udziałem więźniów. Proponuje się zwiększenie z 4 do 20 godzin tygodniowo czasu przeznaczonego na zajęcia sportowe więźniów młodocianych oraz z 4 do 6 godzin wobec osadzonych dorosłych. Do francuskich więzień przychodzą opłacani przez władze municypalne trenerzy i rehabilitanci, a w 2004 r. podpisano stosowne porozumienie między ministerstwem sprawiedliwości a przedstawicielami 14 federacji sportowych w sprawie promocji i rozwoju sportu w więzieniach. Na podstawie tej umowy federacje sportowe świadczyć mają więzienictwu pomoc w zakresie przygotowania programów trenersko-sportowych, prowadzenia treningów i zajęć o charakterze rekreacyjnym, a także wyposażyć więzienia w odpowiedni sprzęt⁹.

⁸ 60% więzień korzysta z miejskich lub departamentalnych bibliotek publicznych. W 139 więzieniach znajdują się sale widowiskowe oraz inne miejsca o podobnym przeznaczeniu, a w 93 – zainstalowano wewnętrzną telewizję.

⁹ Według stanu na 1 maja 2000 r. działania sportowe w więzieniach nadzorowane były przez 105 czasowo zatrudnionych asystentów, 216 funkcjonariuszy zajmujących

W każdej instytucji więziennej funkcjonują także stowarzyszenia zaakceptowane przez ministra sprawiedliwości, których celem jest wspieranie działalności wychowawczej wobec osadzonych. Ponadto z więziennictwem ściśle powiązane są następujące stowarzyszenia o charakterze narodowym, niepozostające jednak w bezpośrednim związku z działalnością wychowawczą: ANVP (Narodowe Stowarzyszenie Wizytatorów), AUXILIA (kursy korespondencyjne), CIP (więzienny klub komputerowy), Courier de Bovet (klub pisarski dla więźniów), FARAPEJ (Federacyjne Stowarzyszenie Więźni i Wymiaru Sprawiedliwości), FNARS (Federacyjne Stowarzyszenie Społecznej Adaptacji), GENEPI (Narodowa Grupa Studencka Edukacji Więźniów), Armia Zbawienia, Pomoc Katolicka, SPF (Pomoc Francuskich Ludzi).

Ponadto współpraca ze społeczeństwem odbywa się w ramach lokalnych porozumień w zakresie opieki zdrowotnej, zatrudnienia i szkoleń¹⁰.

2. FRANCUSKIE DUSZPASTERSTWO WIĘZIENNE

Oddziaływanie religijne wobec osób pozbawionych wolności jest jednym z elementarnych sposobów prowadzenia efektywnej pracy wychowawczej. Trudności związane z duszpasterstwem więziennym we Francji dotyczą głównie laicyzacji tego postindustrialnego społeczeństwa oraz różnorodności kulturowej, w tym wyznaniowej, mocarstwa o kolonialnej przeszłości. Ułożenie właściwych relacji religijnych w więzieniu możliwe jest jedynie dzięki wprowadzeniu doń duchownych wielu wyznań na zasadzie równouprawnienia i bez-

się sprawami sportowymi i jeden zajmujący się edukacją fizyczną, a także instruktorzy sportowi skierowani przez instytucje pozawieziennicze (15 wolontariuszy i 50 funkcjonariuszy pracujących w pełnym lub niepełnym wymiarze czasu pracy jako instruktorzy). W 186 instytucjach więziennych znajduje się 96 boisk, 67 terenów do ćwiczeń, 33 sale gimnastyczne i 120 pomieszczeń przeznaczonych do celów sportowych.

¹⁰ Dane statystyczne przedstawione w tej części artykułu zaczerpnąłem z publikacji *Administration pénitentiaire en France*, Paryż 2007.

względny zakaz prozelityzmu, czego bezwzględną świadomość mają władze administracji penitencjarnej.

2.1. ZAGADNIENIA ETATOWE I UPOSAŻENIOWE

Zajęcia religijne we francuskich więzieniach w maju 2000 r. prowadziło 635 duchownych, w tym 294 opłacanych przez więziennictwo (45 na pełnym etacie i 249 na etatach częściowych) i 190 kapelanów pomocniczych. Ze względu na wyznanie proporcje te rozkładały się następująco: 458 katolików (172 na etacie), 240 protestantów (70 na etacie), 72 rabinów (31 na etacie), 44 mułłów muzułmańskich (20 na etacie), 3 księży ortodoksyjnych (1 na etacie) i 2 buddystów. W kwietniu 2005 r. personel kapelański we francuskich więzieniach liczył już 926 duchownych, tj. 505 katolików, 284 protestantów, 66 muzułmanów i 54 religii mojżeszowej.

Duchowni zatrudnieni na etatach więziennych otrzymują stosowne wynagrodzenie pobierane z budżetu więziennictwa na podstawie właściwych przepisów wewnętrznych¹¹. Duszpasterze zatrudnieni na pełnym etacie uzyskują roczny dochód w następującej wysokości: kapelani narodowi – 12 572 EURO, kapelani regionalni – 11 605 EURO, inni kapelani – 9671 EURO. Kapelanom regionalnym zatrudnionym na pół etatu i mniej przyznano roczny budżet w wysokości: pracującym przez 25 tygodni w roku – 6386 EURO, pracującym przez 15 tygodni w roku – 3845 EURO, pracującym przez 10 tygodni w roku – 2609 EURO. Inni kapelani pracujący w wymiarze połowy i mniej etatu mogą uzyskać maksymalne zarobki w roku: pracujący przez 25 tygodni w roku – 5322 EURO, pracujący przez 15 tygodni w roku – 3204 EURO i pracujący przez 10 tygodni w roku – 2175 EURO. Organiści zaś niezależnie od miejsca wykonywania obowiązków mogą zarobić co najwyżej 858 EURO w skali roku.

¹¹ Postanowienie z 8 grudnia 2005 r. w sprawie wynagrodzenia dla kapelanów w jednostkach penitencjarnych, „Dziennik Urzędowy” nr 88 z 11 grudnia 2005 r.

2.2. KRYTERIA NABORU NA STANOWISKA KAPELAŃSKIE

Francuskie przepisy dosyć rygorystycznie określają kryteria dotyczące osób, które mogą pełnić posługę kapelańską w więzieniu. Przede wszystkim powinna to być osoba respektująca zakaz nielegalnych kontaktów i mieć świadomość czasowości swojej posługi. Ponadto cechować ją musi wierność zasadom swojej religii oraz aktywne uczestnictwo w życiu swojego Kościoła. Ponadto odznaczać się powinna umiejętnością pracy w zespole i otwartością na inne religie. Pożądaną cechą jest zrównoważona osobowość oraz wiek fizyczny nieprzekraczający 65 lat. Zatrudnienie możliwe jest dopiero po uzyskaniu akceptacji kandydata na stanowisko kapelańskie przez ministrów spraw wewnętrznych i sprawiedliwości, więziennej centrali, władz szczebla wojewódzkiego (regionalnego), a w ostatniej kolejności przełożonego duchownego (najczęściej biskupa). Dopiero wówczas możliwe jest rozpoczęcie trwającego od 2 do 6 miesięcy stażu więziennego, po którego zakończeniu może nastąpić zatrudnienie kapelana. Uprawnienie kapelana do pracy w więzieniu nosi często nazwę mandatu, który może być przedłużany pięciokrotnie, z tym że długość każdorazowego „mandatu” może trwać jedynie 2 lata. Stąd też trudno wśród kapelanów więziennych znaleźć osoby posiadające dłuższy niż 10-letni staż.

Ustawodawstwo karno-wykonawcze Francji już w 1905 r. uznało za konieczne umiejscowienie kapelana w więzieniu i jego misję sprowadziło do głoszenia Słowa Bożego, samej obecności Kościoła w życiu więźniów oraz zapewnienia osadzonych o trosce Kościoła o ich los. Obecne przepisy więzienne zobowiązały kapelanów do respektowania porządków wewnętrznych (kapelan traktowany jest jako osoba z zewnątrz, chociażby była zatrudniona na etacie), poszanowania osób skazanych, a zwłaszcza ich przekonań religijnych bądź braku takich przekonań. Ponadto przyjęto niepisaną zasadę niedokonywania oceny postępowania skazanych przez duszpasterzy, pozostawiając to administracji penitencjarnej. Umożliwiono natomiast kapelanom kontakty z rodzinami osadzonych w celu wzmocnienia bądź odbudowy właściwych relacji na płaszczyźnie emocjonalnej.

2.3. PODSTAWY PRAWNE PRACY KAPELAŃSKIEJ

Kodeks procedur karnych zagadnieniom duszpasterskim poświęca artykuły od 432 do 439. Z analizy ustawowych zapisów wynika, że:

- każdy osadzony ma prawo do praktyk wynikających z jego przekonań religijnych, moralnych i duchowych. W związku z tym może uczestniczyć w praktykach lub spotkaniach organizowanych przez osoby upoważnione do tego,

- posługi religijne zapewniają w zależności od wyznania kapelani wyznaczeni przez dyrektora regionalnego, który zasięga opinii odpowiedniej władzy kościelnej, a następnie opinii władz regionalnych. W zależności od liczby osadzonych danego wyznania poświęcają im odpowiednią ilość czasu,

- zadanie kapelanów sprowadza się do odprawiania mszy świętych, sprawowania sakramentów i zapewnienia osadzonemu opieki duchowej. Podstawowym zadaniem kapelanów jest troska duchowa i moralna związana z posługą i przestrzeganie wewnętrznego regulaminu więziennego,

- kapelanów mogą wspomagać w posłudze delegowani wolontariusze religijni zaakceptowani przez dyrektora regionalnego po zasięgnięciu opinii wojewody i stosownej władzy religijnej na okres 2 lat, z możliwością odnowienia na kolejne lata. Wolontariacka działalność sprowadza się do organizacji rekolekcji, modlitwy i nauki o Bogu. Wolontariusze nie mogą natomiast odbywać indywidualnych spotkań z osadzonymi,

- kapelani ustalają w porozumieniu z dyrektorem jednostki penitencjarnej dni i godziny nabożeństw (spotkań) zgodnie z kalendarzem kościelnym. Jedynie personel więzienny i osadzeni mogą uczestniczyć w nabożeństwie. Na prośbę kapelana nabożeństwa mogą być odprawiane przez inne wskazane przez niego osoby za zgodą dyrektora jednostki penitencjarnej,

- po przybyciu do więzienia każdy osadzony jest uprzedzany o uprawnieniu do korzystania z wizyt przedstawiciela swojej wiary i uczestniczenia w nabożeństwach religijnych. Nazwisko osadzonego nowoprzybyłego, który zadeklarował chęć odbywania praktyk religijnych przekazywane jest kapelanowi w momencie jego pierwszej

wizyty w jednostce po przyjęciu osadzonego. Podobnie dzieje się w przypadku osadzonych, którzy podjęli taką decyzję w trakcie odbywania kary,

- kapelani z danej jednostki penitencjarnej mogą się spotykać indywidualnie z osadzonymi tak często, jak uznają to za stosowne,

- fakt ukarania dyscyplinarnego nie pozbawia możliwości uczestniczenia osadzonemu w nabożeństwach,

- w spotkaniach o charakterze religijnym nie może uczestniczyć strażnik, odbywają się one w rozmównicy albo w pokoju wychowawcy lub celi osadzonego, a jeśli osadzony znajduje się w celi izolacyjnej to w specjalnym pomieszczeniu,

- kapelani mogą spotykać się z osadzonymi podczas wykonywania przez nich pracy, a jeśli jest to praca zespołowa – takie spotkanie jest możliwe wtedy, gdy nie zakłóca to pracy zespołowej,

- osadzeni mogą korespondować swobodnie z kapelanami bez cenzury więziennej,

- więźniowie mają prawo otrzymywać i przechowywać jako własne przedmioty kultu religijnego oraz książki o takim charakterze.

2.4. RELIGIJNOŚĆ FRANCUSKICH OSADZONYCH

Społeczeństwo francuskie przeżywa obecnie czas trudnej dechrystianizacji i szukania swoich prawdziwych korzeni. Francja, określana mianem „pierwszej córki Kościoła”, odchodzi od tradycji kulturowej, na podstawie której przez wieki budowano wielkość tego państwa i narodu. Więźniowie, w przeważającej większości osoby spoza kręgów chrześcijańskich, w niczym nie różnią się od wolnej części tego wielonarodowego i wielokulturowego społeczeństwa. Ks. Yves Aubry, więzienny kapelan wersalskiego zakładu stawia następującą hipotezę: „We Francji więźniowie w większości nie są nawet ochrzczeni, dlatego początkowo regularna katecheza jest bezcelowa. Niewierzącym należy głosić, że Jezus jest żywy, że ich kocha, chce ich uzdrowić i daje pokój. Dopiero gdy Bóg rozmiękczy serca, można przystąpić do spotkań pogłębiających wiarę, do spotkań przy-

gotowujących do chrztu. Moje doświadczenia potwierdzają te zasady pracy”¹².

Spore trudności w duszpasterstwie więziennym sprawia bardzo płytką religijność młodych, zdemoralizowanych sprawców najpoważniejszych przestępstw przeciwko życiu i zdrowiu. Jednak rozwój ich życia religijnego możliwy jest poprzez wykorzystanie nietypowych metod resocjalizacyjnych stosowanych przez doświadczonych duszpasterzy, tak jak to się dzieje w przypadku księdza Guy Gilberta, prowadzącego wraz z osadzonymi młodocianymi farmę hodowlaną¹³.

2.5. PRAKTYKA DUSZPASTERSKA W WIĘZIENIACH REGIONU MARSYLSKIEGO

W czerwcu 2007 r. miałem sposobność spotkania z przedstawicielami duszpasterstwa więziennego Kościoła rzymskokatolickiego ks. Pierre Richardem i świeckim wolontariuszem Jeanem Tastu. Obaj pełnią posługę duszpasterską w rejonie Marsylii. Podzielili się własnymi doświadczeniami z pracy w kilku więzieniach o różnym przeznaczeniu.

Francuskie przepisy umożliwiają zatrudnienie na etatach kapłańskich osoby świeckie. Zarówno duchowni, jak i świeccy traktowani są na równi jako kapelani więzienni, a w regionie marsylskim obejmującym Prowansję, Lazurowe Wybrzeże i Alpy szefem regionalnej rady duszpasterskiej jest osoba świecka¹⁴. Administracja penitencjarna na szczeblu centralnym i regionalnym utworzyła takie właśnie rady, których zadaniem jest koordynacja przedsięwzięć duszpasterskich na danym terenie. Podobne rady mają powstać w podstawowych jednostkach więziennych i obejmować zadania duszpasterskie realizowane w nich samych.

¹² *Wspólnota religijna a duszpasterstwo w zakładach penitencjarnych*, „Materiały Seminaryjne” 1989, nr 1, s. 16.

¹³ H. Reczek *Z życia religijnego*, „Forum Penitencjarne” 2005, nr 9, s. 5.

¹⁴ Szefem rady jest Jean Tastu, a jego zastępcą ks. Pierre Richard.

Praca kapelańska w marsylskich więzieniach polega przede wszystkim na sprawowaniu mszy świętej (raz w tygodniu) oraz spotkaniach grupowych i indywidualnych. Czasami w liturgii uczestniczy personel więzienny. Życie sakramentalne więźniów ogranicza się w zasadzie do uczestnictwa w Eucharystii, a wyjątkowo do spowiedzi. Ks. Richard nie udzielał w warunkach więziennych sakramentu chrztu, bo jak tłumaczył, przygotowanie do chrztu odbywa się z zasady w parafii i trwa około 2 lat. Podobnie rzecz się ma z innymi sakramentami, tj. z bierzmowaniem i małżeństwem. Wielu osadzonych deklarujących chęć spowiedzi po przystąpieniu do konfesjonału odstępuje od wyznania grzechów, a spotkanie z księdzem traktuje jako rozmowę indywidualną bez skutków sakramentalnych. Marsylski duszpasterz z wyrozumiałością traktuje takie postawy, kładąc akcent na dojrzałość i pełną gotowość sakramentalną.

Spotkania indywidualne kapelana – duchownego mają charakter przede wszystkim wsparcia i rady dotyczącej sytuacji osobistej, rodzinnej i prawnej osadzonego. Kazania ks. Richarda, adresowane specjalnie do więźniów, dotyczą głównie istoty człowieczeństwa, synostwa Bożego, a najczęściej używanym motywem homiletycznym jest przypowieść o jawnogrzeźnicy. W swoich kazaniach odnosi się również często do słów Jana Pawła II adresowanych do więźniów: „Jesteście skazani, ale nie potępieni”. Kontakt osadzonych z duchownym odbywa się poprzez wrzucenie prośby o spotkanie do specjalnie zamontowanych w oddziałach mieszkalnych skrzynek.

Pomoc etatowych osób świeckich (w przypadku Marsylii dotyczy J. Tastu) sprowadza się głównie do katechez, w ramach których podejmowane są rozważania treści ewangelicznych oraz rozmowy dotyczące spraw duchowych. Wspierają ich także wolontariusze z miejscowych parafii, przeważnie osoby starsze. Jean Tastu wyraził przekonanie o konieczności wsparcia ze strony młodych wolontariuszy zwłaszcza w stosunku do młodocianych przestępców¹⁵. Do więzień przychodzą także klerycy, siostry zakonne oraz grupy muzyczne.

¹⁵ W opinii P. Richarda i J. Tastu Francja znalazła się na skraju religijnej przepaści. Alarmistyczny ton ich wypowiedzi wynika stąd, że w ostatnich latach lawinowo spadła liczba powołań kapłańskich (ostatnio zamknięto z tego powodu m.in. semina-

Duchowni katoliccy odwiedzają więźniów w strojach cywilnych, a szaty duchowne przywdziewają wówczas, gdy sprawują sakramenty. Do niedawna korzystająca z habitu siostra zakonna musiała przywdziać strój świecki po protestach muzułmańskiej części więźniów, którzy w tym zakresie uzyskali akceptację władz więziennych zakładu Bauets w Marsylii. Stosunki religijne w marsylskich i nie tylko więzieniach z uwagi na wielowyznaniowość więźniów są bardzo trudne do ułożenia. Wśród osadzonych dominują islamiści, katolicy, wyznawcy religii mojżeszowej, protestanci i prawosławni i ich duchowni przychodzą z posługą duszpasterską. Najwięcej trudności na tle religijnym pojawia się wśród muzułmanów, a zwłaszcza ich przywódców religijnych w więzieniu na tle nie zawsze uzasadnionych roszczeń. Pretensje dotyczą głównie religijnego wyżywienia i równouprawnienia muzułmanów z innymi religiami. Spora grupa więźniów deklaruje się jako osoby niewierzące albo nieakceptujące żadnej z form kultu religijnego sprawowanego przez współwięźniów, co nie pomaga w budowaniu właściwych stosunków religijnych w więzieniu.

Kapelani przychodzący do więzienia wyposażeni są w specjalne karty tożsamości wydane przez Ministerstwo Sprawiedliwości. Biskupi są zainteresowani na bieżąco posługą duszpasterską w więzieniu, ale swoje wizyty ograniczają do Świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Sami duchowni nie są kształceni w seminariach duchownych pod kątem duszpasterstwa więziennego i tylko swoim doświadczeniem życiowym dzielą się z więźniami. Na szczeblu centralnym odbywają się doroczne szkolenia kapelańskie, a w Paryżu wydawany jest kwartalnik „List do Kapelanów”. Ponadto kapelani francuscy byli inicjatorami akcji „Le Courier” (Poślaniec), polegającej na korespondencji między więźniami i ludźmi wolnymi. Ponadto zainicjowali akcję „Cotis de Noel” (paczki świąteczne), polegającą na wysyłaniu paczek od więźniów do ich bliskich, głównie dzieci.

Większość starych więzień marsylskich wyposażona jest w kaplice, natomiast nowo budowane zakłady są wyposażane jedynie w pomieszczenia przeznaczone do praktyk religijnych¹⁶. W więziennych

rium duchowne w Marsylii i Avignon), a zaniechanie przez wielu Francuzów praktyk religijnych i brak księży doprowadziło do łączenia wielu parafii w jedną.

bibliotekach znajdują się pozycje religijne, w tym również przeznaczone dla duszpasterzy. Brak jest jednak specjalnych podręcznych bibliotek, którymi dysponować mogliby kapelani.

Duszpasterze więzienni według zgodnej opinii marsylskich kapelanów mają najwyższe zaufanie wśród osadzonych. Wśród trudności występujących w ich pracy oprócz sporów na tle konfesyjnym, o których była mowa wcześniej, problemy duszpasterskie pojawiają się w pracy z osobami o zaburzonej osobowości, sprawcami młodocianymi, alkoholikami oraz przestępcami seksualnymi. Kapelani prowadzą wówczas poza statutową działalnością rozmowy duszpasterskie o charakterze terapeutycznym i w ramach poradnictwa pastoralnego.

Osoby praktykujące religijnie nie są traktowane przez personel więzienny w sposób uprzywilejowany. Proboszczowie parafii, na których terenie znajdują się więzienia, nie uważają osadzonych za członków wspólnot parafialnych, gdyż ci w więzieniu przebywają z reguły krótko. Przyjęto zasadę nieudzielania pomocy materialnej więźniom ze strony kapelanów (chyba że dotyczy to zakupu papierosów czy znaczków pocztowych), natomiast możliwa jest pomoc kapelańska osadzonym opuszczającym więzienia.

ZAKOŃCZENIE

Francuskie rozwiązania penitencjarne w zakresie usług religijnych w niczym nie odbiegają od praktyki stosowanej w innych wysoko zsekularyzowanych krajach zachodnioeuropejskich. Podobnie relacje na tle religijnym we francuskich więzieniach w niczym nie odbiegają od cech właściwych dla świata pozawięziennego. To, co wyróżnia realia francuskie, to sformalizowane zasady naboru i uposażenia kapelanów więziennych, aktywność (czasami destrukcyjność) wspólnot muzułmańskich, niewielkie zaangażowanie sakramentalne więźniów, często obojętność religijna osadzonych. To, co

¹⁶ W starych francuskich więzieniach kaplice były budowane w ten sposób, że więźniowie widzieli tylko celebrans i ołtarz, natomiast sami oddzieleni od siebie boksami nie mieli ze sobą kontaktu.

wspólne dla Francji i innych europejskich ustawodawstw penitencjarnych, związane jest z zaangażowaniem kapelanów więziennych na rzecz sprawców młodocianych, osób uzależnionych oraz oczekujących po wyjściu wsparcia charytatywnego. Niezależnie od tego doświadczenia francuskie duszpasterstwo penitencjarne ewoluować winno w kierunku zmiany postaw więźniów i uznania ich słabości oraz potrzeby korekcji postaw, również moralnych i religijnych. Jednak efektywna praca duszpasterska dokonywana w sferze świadomości więźniów możliwa jest jedynie przy odpowiednim zabezpieczeniu kadrowym i zrozumieniu ze strony personelu więziennego. Nie służy temu ani laicyzacja życia społecznego we Francji, ani wręcz obojętne podejście do spraw wiary zarówno w środowisku wolnościowym, jak i w więzieniu. Właściwy odbiór zasad wiary w więzieniu wymaga działań o charakterze powszechnej edukacji całego francuskiego społeczeństwa niezależnie od przekonań. Dopiero wtedy duszpasterstwo resocjalizujące znajdzie należne mu miejsce w całym mikro i makrospołecznym zrozumieniu istoty religii i więzienia.

THE PLACE OF PRISON CHAPLAINCY IN THE FRENCH PENITENTIARY SYSTEM

Summary

The article consists of two parts. The first part concerns some theoretical issues pertaining to French prison chaplaincy, whereas the second describes the practice followed in the Marseille region. In the introduction the author delineates the issue of pastoral work in the French penitentiary system from a historical perspective and presents the evolution of the relevant regulations. Then the author discusses the organization of the French penitentiary institution, which supervises not only the execution of isolation penalties, but also probationary means undertaken at liberty. Subsequently, the individual treatment of the part of the prisoner population is indicated (including women and juveniles), and the questions of medical care and logistics concerning the external construction and management of prisons are discussed. Then the article describes the methods

of penitentiary treatment by means of work, education, culture, sport and interaction with the outside world.

The major part of the study is devoted to the issue of religious influence in penitentiary treatment. It concerns the issues of recruitment to prison chaplaincy, professional preparation for pastoral work and personal predisposition in that respect. The author quotes some figures concerning the number of chaplains employed, divided with respect to religion and salary. In addition, some information is provided about the peculiarity of pastoral care of the multi-confessional population of French prisoners and the participation of Catholics in the religious life of prison, including the sacramental life. The article also presents the author's personal reflection on the religiousness of contemporary French people.

The article concludes with a description of the religious life of prisoners from the Marseille region according to a Catholic priest and a lay volunteer, both of whom work in that region. Both point to the therapeutic rather than sacramental character of their activity, which follows from such expectations of prisoners towards their chaplains.

DARIUSZ MAZURKIEWICZ

WPŁYW PAŃSTWA NA OBSADĘ STANOWISK
KOŚCIELNYCH W LATACH 1950-1972 NA PRZYKŁADZIE
DZIAŁAŃ ADMINISTRACJI WYZNANIOWEJ
W ZIELONEJ GÓRZE WOBEC KOŚCIOŁA GORZOWSKIEGO

Polityka wyznaniowa władz komunistycznych, mająca na celu wyeliminowanie Kościoła z życia publicznego, w znacznej mierze koncentrowała się na uzyskaniu wpływu na obsadę stanowisk kościelnych. Zdając sobie sprawę z autorytetu księdza w parafii i jego wpływu na postawy ludzi, władze państwowe zmierzały do prawnego zapewnienia sobie możliwości decydowania o obsadzie urzędów kościelnych, co miało być pomocne w obsadzaniu parafii księżmi uległymi wobec totalitarnego systemu.

1. POSTANOWIENIA I REALIZACJA DEKRETU
Z DNIA 9 LUTEGO 1953 R.

Działania zmierzające w kierunku uzyskania kontroli nad personalnymi decyzjami władz kościelnych zintensyfikowały się w roku 1952, kiedy to referenci do spraw wyznań w prezydiach powiatowych rad narodowych otrzymali nakaz sporządzania charakterystyk niektórych księży¹. Jednak narzędzie prawne dla tej działalności administracja wyznaniowa uzyskała wraz z wydaniem w dniu 9 lu-

¹ Zob. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL wobec Ordynariatu Gorzowskiego w latach 1951-1972 (na przykładzie postaw wobec ordynariuszy)*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński wobec Ziemi Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich*, red. T. Dzwonkowski, Cz. Osękowski, Warszawa-Poznań-Zielona Góra 2001, s. 123.

tego 1953 r. dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych². Dawał on władzom państwowym prawo do nadzoru nad tworzeniem, przekształcaniem, znoszeniem i obejmowaniem duchownych stanowisk kościelnych oraz umożliwiał usuwanie niewygodnych duchownych z zajmowanych urzędów³. Organem państwowym właściwym do wyrażenia zgody na objęcie stanowiska zostało – odnośnie do ordynariuszy diecezji i sufraganów – prezydium rządu, a w pozostałych wypadkach – właściwe prezydium wojewódzkiej rady narodowej. Osoby zajmujące duchowne stanowiska kościelne zostały również zobowiązane do złożenia ślubowania na wierność Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Dekret wzbudził gwałtowne protesty Episkopatu⁴. W dniu 29 lutego 1953 r. kard. Stefan Wyszyński przedstawił listownie wicemarszałkowi sejmu Franciszkowi Mazurowi stanowisko Komisji Głównej Episkopatu, które – według zamierzeń Prymasa – miało być wstępem do dyskusji na temat wydania rozporządzenia wykonawczego. Zdając sobie bowiem sprawę, że dekret nie zostanie odwołany, władze kościelne starały się przede wszystkim maksymalnie zawęzić zakres pojęcia „duchowne stanowisko kościelne”, wyłączając z niego wikariuszy parafialnych oraz kapelanów sióstr⁵. Ponadto zwróciły uwagę, że dekret nie może dotyczyć zakonów i zgromadzeń zakonnych, ponieważ w rozumieniu władz państwowych są one stowarzyszeniami

² DzU z 1953, nr 10, poz. 32.

³ „Uprawianie przez osobę piastującą duchowne stanowisko kościelne działalności sprzecznej z prawem i porządkiem publicznym bądź popieranie lub osłanianie takiej działalności powoduje usunięcie tej osoby z zajmowanego stanowiska przez zwierzchni organ kościelny samoistnie lub na żądanie organów państwowych” – art. 6.

⁴ Zob. *Relacja Prymasa S. Wyszyńskiego z jego rozmów z F. Mazurem o stosunkach Kościół – Państwo*, w: P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 1, Poznań 1994, s. 392-395.

⁵ „[...] b) Do „duchownych stanowisk kościelnych” w Polsce należą stanowiska Arcybiskupów Metropolitów, Biskupów, ordynariuszy i sufraganów, kanoników katedralnych, dziekanów, proboszczów i wikariusza generalnego. c) Do „duchownych stanowisk kościelnych” nie można zaliczyć ks. wikariusza [...] d) Również kapelani sióstr nie zajmują duchownych stanowisk kościelnych”. *List Prymasa S. Wyszyńskiego do wicemarszałka sejmu F. Mazura z dnia 23 lutego 1953 r. ze stanowiskiem Episkopatu w sprawie dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 395.

i podpadają pod dekret z 5 lipca 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach⁶.

Postulaty Episkopatu nie zostały wzięte pod uwagę, co więcej w praktyce stosowanie dekretu opierało się na jego dowolnej interpretacji przez przewodniczących wojewódzkich rad narodowych, którzy często domagali się zwolnienia z urzędów kapłanów niewygodnych dla władz bez podania motywów i bez możliwości złożenia wyjaśnień⁷. Na terenie Ordynariatu Gorzowskiego⁸ zaraz po wydaniu dekretu władze zażądały usunięcia między innymi pracowników kurii: ks. Mariana Kumali, ks. Macieja Szałagana, ks. Józefa Michalskiego i ks. Józefa Anczarskiego. Nie doszło do tego jedynie dzięki zdecydowanej postawie administratora ks. Zygmunta Szelażka⁹. Ponadto władze państwowe starały się samodzielnie usuwać proboszczów mianowanych przed wejściem w życie dekretu. Sposobem na to było wykreślenie danego księdza z listy mieszkańców, a następnie sprawdzenie jego zameldowania i groźba kary więzienia w przypadku niepodporządkowania się ustnej decyzji o opuszczeniu parafii. Kierownik wojewódzkiego referatu wyznaniowego starał się również nakłonić administratora ordynariatu do usunięcia niewygodnych księży w zamian za nowe opony

⁶ DzU z 1949, nr 45, poz. 335.

⁷ Zob. *List Komisji Głównej Episkopatu do B. Bieruta z dnia 13 marca 1953 r. w sprawie dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 400-401.

⁸ Termin ten na określenie administracji kościelnej ze stolicą w Gorzowie Wlkp. pojawił się w roku 1951 po usunięciu przez władze państwowe administratora ks. Edmunda Nowickiego. Wcześniej funkcjonowała nazwa Administracja Kamieńska, Lubuska i Prałatury Pilskiej, a od 27 maja 1967 r. Administracja Apostolska „ad nutum Sanctae Sedis”. Stała diecezja na tym terenie została ustanowiona dopiero 28 czerwca 1972 r. W niniejszym artykule używane są także określenia Kościół gorzowski i gorzowska administracja kościelna, ponieważ odpowiadają wszystkim prawnokanonicznym formom istnienia tej organizacji kościelnej w omawianym okresie.

⁹ J. Sikorski, *Polityka władz lokalnych wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Gorzowie w latach 1945-1989*, w: *Gorzów Wielkopolski w 60-lecie 1945-2005. Materiały z konferencji naukowej, Gorzów Wielkopolski 3 czerwca 2005 r.*, red. D. Rymar, J. Sikorski, Gorzów Wlkp. 2005, s. 166.

do samochodów, paliwo i obietnicę oddania kurii zajętych wcześniej powielaczy¹⁰.

Zastrzeżenia Episkopatu budziła również realizacja przepisu o składaniu przez duchownych ślubowania na wierność PRL, ponieważ władze komunistyczne uczyniły z niego okazję do przeprowadzenia – mającej na celu wykazanie, że również księża włączają się w dzieło budowy socjalizmu – akcji propagandowej. Zmuszeni zostali do niego także duchowni dotychczas piastujący urzędy kościelne, chociaż z dekretu wynikało, że są do niego zobowiązani jedynie księża mający objąć stanowisko. Ponadto w różnych województwach stosowane były różne teksty ślubowania, a Urząd do Spraw Wyznań czynił trudności w jego uzyskaniu i przekazał go dopiero, po naleganiach Sekretarza Episkopatu, w dniu 14 kwietnia¹¹.

Postanowienia dekretu zostały doprecyzowane w zarządzeniu nr 61 Prezesa Rady Ministrów z dnia 5 maja 1953 r.¹² W swoich sformułowaniach było ono bardziej restrykcyjne od dekretu, ponieważ nie uwzględniało prawnokanonicznego rozumienia „duchownego stanowiska kościelnego” i rozciągało jego zakres na „wszystkie stanowiska kościelne stałe lub tymczasowe, jak również pomocnicze i zastępcze, piastowane przez duchownych”. W załączniku nr 1 zawarto wzór kwestionariusza, który musiał wypełnić duchowny piastujący stanowisko kościelne. Poza danymi personalnymi zawierał on pytania o pochodzenie społeczne, wykształcenie, stopień naukowy, stosunek do służby wojskowej, posiadane odznaczenia, przynależność do organizacji społecznych i politycznych zarówno przed 1939 r., jak i podczas okupacji oraz po wyzwoleniu a także przebieg pracy zawodowej. W załącznikach do zarządzenia nr 2 i 3 określono rotę ślubowania, którą ordynariusze diecezji i sufragani byli zobowiązani złożyć w Urzędzie do Spraw Wyznań, a duchowni na pozostałych

¹⁰ Zob. T. Dzwonkowski, *Polityka lokalnych władz PRL wobec Ordynariatu Gorzowskiego*, s. 125.

¹¹ *List Sekretarza Episkopatu do Rządu z dnia 20 kwietnia 1953 r. w sprawie ślubowania kapłanów na wierność PRL*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 405-406.

¹² Zob. Zarządzenie nr 61 Prezesa Rady Ministrów z dnia 5 maja 1953 r. w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych, w: P. Raina, *Kościół*, s. 411-412.

stanowiskach kościelnych w prezydium wojewódzkiej rady narodowej, o ile Urząd do Spraw Wyznań nie zalecił złożenia ślubowania we własnej siedzibie.

W zarządzeniu określone zostały: terminy, jakie organy państwowe mają na odpowiedź na wnioski składane przez kurie, terytorialna właściwość prezydiów wojewódzkich rad narodowych¹³ oraz sposób odwołania od ich decyzji. Mimo że władze państwowe, co wykazała praktyka lat późniejszych, nie zamierzały przestrzegać tych postanowień zarządzenia, to jednak strona kościelna uzyskiwała podstawę, na którą mogła powoływać się w swoich odwołaniach. Ostateczną instancją w sprawach tworzenia urzędów kościelnych i ich obsadzania został ustanowiony Urząd do Spraw Wyznań.

Prezydium wojewódzkich rad narodowych w stosowaniu dekretu i zarządzenia od początku wykazywały się dużą dowolnością¹⁴. Wbrew postanowieniom, wielokrotnie wysuwały kandydatów do objęcia stanowisk z pominięciem osób wyznaczonych przez kurie, a nawet zwracały się bezpośrednio do księży z propozycją objęcia danego stanowiska. Żądały także usunięcia kapłanów już pracujących, odmawiały zgody na objęcie danego stanowiska bez podawania przyczyn oraz nie dotrzymywały zawartego w zarządzeniu terminu na udzielenie odpowiedzi.

Tym praktykom miała położyć kres instrukcja nr 27/a Ministra – Szefa URM z dnia 9 października 1953 r.¹⁵ Prezydium wojewódzkich rad narodowych zostały w niej zobowiązane do starannego ustalenia okoliczności uzasadniających usunięcie osoby duchownej z zajmowanego stanowiska oraz do wcześniejszego ostrzeżenia przełożonych

¹³ Zob. *Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Referatu do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze z dnia 16 grudnia 1953 r. w sprawie wykonania zarządzenia nr 61 Prezesa Rady Ministrów*, Archiwum Państwowe w Zielonej Górze Wydział do Spraw Wyznań (dalej jako APZG WdSW), sygn. 2898, s. 24.

¹⁴ Zob. *List Episkopatu Polski do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izydorczyka z dnia 15 lutego 1955 r. z prośbą o przestrzeganie obowiązującego prawa przez Rady Narodowe*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 491-497.

¹⁵ Zob. *Instrukcja nr 27/a Ministra – Szefa URM z dnia 9 października 1953 r. w sprawie trybu stosowania przez prezydium wojewódzkich rad narodowych postanowień dekretu z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych*, APZG WdSW, sygn. 2898, s. 22-23.

danego kapłana. Ponadto w instrukcji znalazła się dyspozycja, że żądanie usunięcia duchownego oraz decyzja odmawiająca zgody na objęcie stanowiska przez daną osobę powinny być przekazane na piśmie i zawierać choćby ogólnie ujęte motywy, uzasadniające decyzję organów państwowych. Instrukcja niewiele jednak zmieniła w działaniach prezydów wojewódzkich rad narodowych, które w dalszym ciągu żądały usunięcia poszczególnych kapłanów, ustnie i bez podania przyczyn¹⁶.

Władze kościelne, zdając sobie sprawę z niesprawiedliwych zapisów dekretu oraz z dowolności jego stosowania przez administrację wyznaniową, starały się omijać jego postanowienia. Od 1953 r. kuria gorzowska postanowiła nie wydawać dekretów pisemnych i rozpoczęła przenoszenie księży na mocy nakazu ustnego. Ten sposób okazał się jednak nieskuteczny, ponieważ referat wyznaniowy szybko dowiadywał się o dokonanych zmianach personalnych i domagał się przestrzegania postanowień dekretu¹⁷. Referat do Spraw Wyznań w Zielonej Górze odmawiał również zgody na mianowanie proboszcza albo wikariusza, motywując to faktem, że dane probostwo nie było wcześniej obsadzone, nie przyjmując do wiadomości, że działa się tak z powodu braku duchowieństwa na terenach Ziemi Zachodnich i Północnych.

Od połowy 1955 r. władze kościelne coraz usilniej dążyły do zmiany obowiązującego prawa¹⁸. Szansa na to pojawiła się, kiedy w dniu 8 grudnia 1956 r. Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Episkopatu wydała komunikat, w którym poinformowała o możliwości powrotu księży wysiedlonych ze swych parafii w wojewódz-

¹⁶ *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy z dnia 19 marca 1954 r. w sprawie obejmowania stanowisk kościelnych*, P. Raina, *Kościół*, s. 458-459; zob. *List Episkopatu Polski do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izdorczyka z dnia 15 lutego 1955 r. z prośbą o przestrzeganie obowiązującego prawa przez Rady Narodowe*, P. Raina, *Kościół*, s. 494-496.

¹⁷ Zob. *Pismo Prezydium WRN w Poznaniu do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 23 czerwca 1953 r.*, Archiwum Akt Nowych w Warszawie Urząd do Spraw Wyznań (dalej jako AAN UdSW), sygn. 37/56, s. 1.

¹⁸ Zob. *List Episkopatu do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań M. Zygmantowskiego z dnia 4 stycznia 1956 r. w sprawie niezgody Władz na obsadzanie stanowisk kościelnych*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 539-541.

twach zachodnich¹⁹. Jednak władze państwowe bardzo szybko zinterpretowały, że możliwość ta dotyczy jedynie księży, którym postawiono warunek, że nie mogą przebywać na Ziemiach Zachodnich i w związku z tym zostali wysiedleni do Polski centralnej, natomiast nie dotyczy ono księży usuniętych ze swoich stanowisk na podstawie dekretu, ale bez postawienia warunku opuszczenia Ziemi Zachodnich²⁰. Tym niemniej w komunikacie zapisano, że Komisja Wspólna wystąpi do władz państwowych o uchylenie obecnie obowiązującego dekretu z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych oraz że nowy akt prawny będzie gwarantował wpływ władz państwowych na obsadę stanowisk arcybiskupów, biskupów diecezjalnych i koadiutorów z prawem następstwa oraz proboszczów, z jednoczesnym zachowaniem wymogów jurysdykcji kościelnej.

2. NOWELIZACJA PRAWA O OBSADZIE STANOWISK KOŚCIELNYCH Z 31 GRUDNIA 1956 R.

Zmiana obowiązującego prawa nastąpiła na przełomie 1956/1957 r. W dniu 31 grudnia 1956 r. władze państwowe wydały nowy dekret o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych²¹, który wszedł w życie 12 stycznia 1957 r. Nie znosił on, co prawda, nadzoru państwa nad tworzeniem i obsadzaniem stanowisk kościelnych, ale liberalizował istniejące dotąd przepisy. Zawierał postanowienie, że tworzenie, przekształcanie, znoszenie oraz ustalanie granic terytorialnych diecezji i parafii wymaga „uprzedniego porozumienia się z właściwym organem państwowym”, a nie jak dotychczas zgody,

¹⁹ *Komunikat Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu z dnia 8 grudnia 1956 r. o zasadach uregulowania wzajemnych stosunków*, w: P. Raina, *Kościół*, s. 575-576.

²⁰ Zdaniem władz punkt 5 komunikatu dotyczył jedynie 20 księży ze Śląska Opolskiego i 4 księży z diecezji warmińskiej. *Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Wydziału do Spraw Wyznań przy Prezydium WRN w Zielonej Górze z dnia 6 kwietnia 1957 r. w sprawie powrotu księży wysiedlonych z Ziemi Zachodnich*, APZG WdSW, sygn. 2898, s. 145.

²¹ DzU z 1957, nr 1, poz. 6.

a mianowanie na stanowiska kościelne²²: „uprzedniego upewnienia się, czy przeciw osobom, które mają być mianowane na te stanowiska, nie zachodzą uzasadnione zastrzeżenia właściwego organu państwowego”. Organem właściwym – w myśl dekretu – co do diecezji i urzędów biskupich był rząd, a w odniesieniu do parafii, proboszczów i administratorów parafii prezydium właściwej miejscowo wojewódzkiej rady narodowej. Sprawy sporne miały być rozstrzygane w drodze porozumienia „zwierzchniego organu kościelnego z Rządem”.

Dekret nie precyzował jednak, kto ma reprezentować rząd oraz „zwierzchni organ kościelny”. W praktyce w latach 1957-1961 sprawy tego rodzaju wnosili na obrady Komisji Wspólnej przedstawiciele Episkopatu, a były one rozpatrywane dwuosobowo przez Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem Jerzego Sztachelskiego oraz Sekretarza Episkopatu biskupa Zygmunta Choromańskiego. Od 1961 r. na wnioski kurii odpowiadał dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań, informując, że sprawa nie zostanie wniesiona na Komisję Wspólną, natomiast zostanie rozpatrzona przez Wiceprezesa Rady Ministrów w trybie skargi. Zmiana ta nie budziła początkowo sprzeciwu Episkopatu, ponieważ duża część skarg była załatwiana pozytywnie poprzez uchylenie zastrzeżeń wobec kandydata na proboszcza. Władze kościelne, w tym również kuria gorzowska, zaczęły protestować dopiero od czerwca 1969 r., grożąc, że jeśli wnioski nie zostaną skierowane na Komisję Wspólną, może to doprowadzić do zaprzestania przestrzegania przez Episkopat postanowień dekretu²³. W związku z tym po konsultacjach Urzędu do Spraw Wyznań z KC PZPR powrócono do praktyki z lat poprzednich²⁴.

²² Dekret wymieniał tu: arcybiskupów, biskupów diecezjalnych, koadiutorów z prawem następstwa, proboszczów i administratorów parafii, nie wspominając o wikariuszach, rektorach kościołów, urzędach kurialnych i stanowiskach w zakonach.

²³ Zob. *Pismo Kurii w Gorzowie do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 4 lipca 1969 r. w sprawie stosowania dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych*, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 116.

²⁴ Zob. *Pismo A. Skarżyńskiego do członka Biura Politycznego i Sekretarza KC PZPR Z. Kliszki z lipca 1969 r.*, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 112-114.

Nowość w dekreście z 1956 r. stanowił przepis, że niezgłoszenie zastrzeżenia w ciągu 30 dni w przypadku tworzenia, przekształcania i znoszenia parafii oraz obsadzania stanowisk właściwych dla prezydium wojewódzkiej rady narodowej, a także 3 miesiące w przypadku obsadzania stanowisk właściwych do rozpatrywania przez rząd, uważa się za wyrażenie zgody. Usunięcie duchownego było możliwe „w razie szkodliwej dla Państwa działalności”²⁵ oraz po prawomocnym wyroku sądowym skazującym duchownego na utratę praw publicznych. Tak samo, jak w poprzednim dekreście, osoby mianowane na stanowiska kościelne zostały zobowiązane do złożenia ślubowania na wierność PRL, przy czym rota ślubowania została umieszczona w tekście dekretu.

Łagodniej brzmiące sformułowania dekretu nie zmieniły jednak praktyki Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze. W dalszym ciągu nie przestrzegał on przewidzianych prawem terminów oraz w dowolny sposób interpretował sformułowanie „uzasadnione zastrzeżenia”²⁶ odnośnie do osób przedstawianych do objęcia stanowisk kościelnych. Proponował nawet rozszerzenie treści dekretu poprzez zwiększenie wpływu władz państwowych na mianowanie na stanowiska wikariuszy, w kurii, seminariach oraz uzależnienie

²⁵ Urząd do Spraw Wyznań precyzował, że poprzez szkodliwą działalność księdza wobec państwa należy rozumieć: „1. szkodliwe pod względem politycznym wystąpienia z ambony, 2. wystąpienia w czasie kazań przeciwko ustawom i przepisom państwowym, 3. rozpowszechnianie publiczne fałszywych wiadomości mogących wyrządzić istotną szkodę interesom państwa (rzekome prześladowanie kleru), 4. naruszanie podstawowych zasad wolności sumienia i wyznania, tolerancji religijnej, itp., 5. ingerowanie w wewnętrzne sprawy instytucji państwowych oraz organizacji społecznych, politycznych, gospodarczych i dyskryminowanie członków tych organizacji, 6. zwalczanie laicyzacji życia publicznego i prywatnego, 7. zajmowanie niewłaściwej postawy wobec organów władzy państwowej”. *Notatka z narady kierowników wydziałów do spraw wyznań prezydów wojewódzkich i miejskich rad narodowych oraz inspektorów Urzędu do Spraw Wyznań odbytej w dniu 24 lutego 1964 r. w Warszawie*, AAN UdSW, sygn. 127/14, s. 16.

²⁶ Pod tym pojęcie władze państwowe rozumiały na przykład, że kandydat na stanowisko „nie daje gwarancji na przyszłość” albo „nie powinien zajmować samodzielnego stanowiska”.

zwolnień ze stanowisk duchownych od decyzji władz państwowych²⁷.

Wydział interesował się także obsadzaniem przez kurie gorzowską kościołów i kaplic filialnych wikariuszami, bo jego zdaniem, stanowiło to naruszenie art. 1 dekretu. W związku z tym kierował w tej sprawie do kurii wiele pism²⁸ oraz poruszał ją w rozmowach z jej przedstawicielami. W odpowiedzi kuria argumentowała, że: „Samo zamieszkanie księdza poza plebanią nie jest przekształcaniem istniejącej parafii ani też tworzeniem nowej czy zmianą granic parafialnych” oraz, że „w żadnym wypadku z okazji zamieszkania księdza przy filialnym kościele nie wydała dekretu utworzenia nowej parafii, a kapłan ten nie ma innych uprawnień, jak tylko te, które przysługują wikariuszowi”²⁹.

Sposób sprawowania nadzoru nad obejmowaniem stanowisk przez osoby duchowne niewiele zmienił się po wejściu w życie w dniu 1 stycznia 1961 r. nowego kodeksu postępowania administracyjnego³⁰ i wydaniu w dniu 14 marca 1962 r. przez Urząd do Spraw Wyznań okólnika w sprawie postępowania administracyjnego dotyczącego mianowania na stanowiska proboszczów i administratorów parafii³¹. Na podstawie okólnika władze wyznaniowe zaprzestały motywowania swoich decyzji, powołując się bezprawnie na „porządek publiczny” lub „interes bezpieczeństwa Pań-

²⁷ *Sprawozdanie z działalności Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze z 1960 r.*, APZG WdSW, sygn. 2935, s. 32.

²⁸ *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Kurii gorzowskiej z dnia 26 kwietnia 1960 w sprawie realizacji dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych*, APZG WdSW, sygn. 3216, s. 4.

²⁹ *Pismo Kurii biskupiej w Gorzowie Wlkp. do Prezydium WRN w Zielonej Górze z dnia 4 maja 1960 r. w sprawie realizacji dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych*, APZG WdSW, sygn. 3216, s. 5-6.

³⁰ DzU z 1960, nr 30, poz. 168; *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Kurii gorzowskiej z dnia 26 kwietnia 1960 w sprawie realizacji dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych*, APZG WdSW, sygn. 3216, s. 4.

³¹ *Okólnik Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 14 marca 1962 r. w sprawie postępowania administracyjnego dotyczącego mianowania na stanowiska proboszczów i administratorów parafii*, APZG WdSW, sygn. 2906, s. 33-35.

stwa”³² i starały się usuwać niewygodnych dla siebie duchownych za najmniejsze nawet przewinienia administracyjne. Faktycznie jednak często kończyło się na ostrzeżeniach, bez wydania decyzji o usunięciu, ponieważ kurie ich nie wykonywały i księża pozostawali na swoich stanowiskach. Przykładowo w latach 1960-1962 na terenie kościelnej administracji gorzowskiej podległej Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze takie ostrzeżenia otrzymało 21 księży³³, z których usunięto 2, natomiast w roku 1969 już tylko 3 księża z gorzowskiej administracji apostolskiej otrzymało ostrzeżenia bez decyzji o usunięciu ze stanowiska³⁴.

Od końca 1963 r. wydziały do spraw wyznań, chcąc zachować pozory praworządności przy wydawaniu decyzji negatywnych, zadawały kandydatowi pytania: czy będzie przekazywał sprawozdania z nauki religii, czy będzie prowadził księgę inwentarzową – co było niemożliwe z powodu braku jej wzoru, i czy będzie opłacał czynsz za użytkowanie nieruchomości. Po zgodnej ze stanowiskiem Episkopatu odpowiedzi odmownej, wydziały wyznaniowe wysuwały zastrzeżenia ze względu na „szkodliwą dla państwa działalność”³⁵.

Urząd do Spraw Wyznań zauważył jednak, że nowy kodeks prawa administracyjnego utrudnia wydawanie ostrzeżeń, ponieważ kurie, w jego myśl, żądały udowodnienia „szkodliwej dla Państwa działalności”. Były przy tym uprawnione do przeglądania akt sprawy, sporządzania z nich notatek i odpisów, wypowiedania się odnośnie do zebranych dowodów i materiałów oraz miały prawo do uczestnic-

³² Zob. *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze do Kurii Biskupiej w Gorzowie Wlkp. z dnia 7 lutego 1964 r. w sprawie zastrzeżeń przeciw mianowaniu ks. Eugeniusza Kawy na stanowisko administratora parafii w Rzepinie*, APZG WdSW, sygn. 2976, s. 34.

³³ Zob. *Informacja dotycząca księży ostrzeżonych i usuniętych ze stanowisk za szkodliwą dla państwa działalność w latach 1960-1962 (do października) oraz rozmów przeprowadzonych z księżmi w związku z ich wystąpieniami*, APZG WdSW, sygn. 2946, s. 11-14.

³⁴ Zob. *Notatka dotycząca realizacji dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych w roku 1968*, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 8.

³⁵ Zob. *Księża nie zatwierdzeni na stanowiska kościelne w związku z prowadzeniem przez w/w szkodliwej dla Państwa działalności*, APZG WdSW, sygn. 2946, s. 14-21.

stwa w przeprowadzaniu dowodów ze świadków, co stawiało administrację wyznaniową w kłopotliwej sytuacji, ponieważ wiele informacji zdobywała drogą konfidencką i w związku z tym nie mogła ich udostępniać kuriom zgodnie z art. 75 kpa³⁶. Doprowadziło to do zaniechania wydawania przez wydziały do spraw wyznań ostrzeżeń w myśl art. 7 dekretu i rozpoczęcia systematycznych rozmów z księżmi, podczas których pracownicy wydziałów posilkowali się „odpowiednio stosowaną praktyką finansową oraz orzecznictwem karno-administracyjnym”³⁷.

Kuria gorzowska uważana była przez władze komunistyczne za najbardziej wrogą pod względem realizacji postanowień dekretu. Wynikało to stąd, że często mianowała księży jedynie na tymczasowych administratorów parafii, a na zarzuty Wydziału do Spraw Wyznań odpowiadała, że sprawę odkłada do czasu powołania Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu „a w tym czasie ktoś musi spełniać obowiązki proboszcza”. Na przykład w roku 1966 funkcje administratorów bez wniosku do Wydziału do Spraw Wyznań o wyrażenie zgody z terenu Ordynariatu Gorzowskiego pełniło 6 księży³⁸, kolejnych 4 administrowało parafią po wydaniu przez Wydział decyzji negatywnej³⁹, a 1 po wydaniu prawomocnej decyzji o usunięciu z parafii⁴⁰. Ponadto, zdaniem Wydziału, na prezentowane stanowiska Kuria wysuwała księży „wrogich ustrojowi PRL”⁴¹.

³⁶ Zob. Notatka dotycząca realizacji dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych w roku 1968, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 9.

³⁷ Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie dotyczące naruszeń przez kler przepisów państwowych oraz jego negatywnej w stosunku do Państwa działalności za okres 1960-1962, APZG WdSW, sygn. 2946, s. 34-35.

³⁸ Zob. Wykaz administratorów parafii obsadzonych przez Kurie Biskupią w Gorzowie Wlkp. bez przedstawienia Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze wniosku o wyrażenie zgody na mianowanie administratorem parafii według stanu na dzień 13 czerwca 1966 r., APZG WdSW, sygn. 2960, s. 116.

³⁹ Zob. Wykaz księży administrujących parafią po wydaniu decyzji Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze nie wyrażającej zgody na ich mianowanie administratorami parafii według stanu na dzień 13 czerwca 1966 r., APZG WdSW, sygn. 2960, s. 116.

O sposobie realizacji dekretu na terenie gorzowskiej administracji kościelnej podległej Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze świadczy ocena dokonana przez sam Wydział na polecenie A. Merkera z Urzędu do Spraw Wyznań, który nakazał przesłanie danych dotyczących realizacji przez poszczególne kurie dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych oraz „postaw politycznych kleru parafialnego”⁴². Sprawozdanie wysłane w dniu 12 lutego 1969 r. zawierało dane z 1967 r., w którym powstał 1 wikariat eksponowany w Skąpem i z 1968 r., w którym powstały 2 takie wikariaty: w Smogórach i Ulimiu. Wydział informował także, że w związku z tym wezwał na rozmowy zarówno administratorów parafii, jak również wikariuszy w wikariatach eksponowanych i zażądał od nich, by zlikwidowali te placówki, grożąc, że w przeciwnym razie nie zostanie załatwiona pozytywnie żadna ze spraw wniesionych przez parafie do władzy państwowej⁴³. Naciski Wydziału nie odnosiły jednak wielkiego skutku, co więcej, zauważał on, że nie załatwianie księżom z wikariatów eksponowanych wnoszonych przez nich próśb doprowadza do coraz większej ich izolacji i stawia w opozycji do władzy ludowej oraz utrudnia „zajęcie lojalnej postawy”⁴⁴.

Władze wyznaniowe zdawały sobie także sprawę, że tworzenie wikariatów eksponowanych jest wynikiem braku zgody na tworze-

⁴⁰ Zob. Wykaz księży w parafii mimo wydania prawomocnej decyzji dotyczącej usunięcia z parafii według stanu na dzień 13 czerwca 1966 r., APZG WdSW, sygn. 2960, s. 116.

⁴¹ Zob. Notatka dotycząca realizacji dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych w roku 1968, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 2-22.

⁴² Pismo naczelnika wydziału w Urzędzie do Spraw Wyznań do prezydów wojewódzkich rad narodowych z dnia 9 stycznia 1969 r. dotyczące realizacji przez kurie dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych oraz postaw politycznych kleru parafialnego, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 118-122.

⁴³ Pismo Wydziału do Spraw Wyznań do Prezydium WRN w Zielonej Górze do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 12 lutego 1969 r. w sprawie realizacji dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych na terenie województwa zielonogórskiego, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 396.

⁴⁴ Notatka dotycząca realizacji dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych w roku 1968, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 20.

nie nowych parafii, były jednak bezsilne wobec tego faktu. W notatce z 1968 r. Urząd do Spraw Wyznań zauważył, że „[...] nie istnieje możliwość pełnego skutecznego przeciwstawiania się przypadkom naruszania postanowień dekretu przez ordynariuszy diecezji”⁴⁵. Bezsilność tę wykorzystywała Kuria gorzowska, która już w latach 1967-1968 nie wniosła do Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze żadnej prośby o utworzenie nowej parafii, natomiast tworzyła wikariaty eksponowane⁴⁶. Takich wikariatów w roku 1969 na terenie gorzowskiej administracji kościelnej podległej Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze istniało 18, a parafii uznawanych przez władze państwowe było 101⁴⁷. Liczba ta zwiększyła się jeszcze w roku 1972 po erygowaniu diecezji gorzowskiej i przyłączeniu do niej dekanatów z województwa zielonogórskiego, podległych dotychczas wrocławskiej administracji kościelnej. Według danych Wydziału na dzień 15 grudnia 1972 r. na terenie diecezji istniały 24 funkcjonujące wikariaty eksponowane oraz 11 kolejnych zamieszczonych w schematyzmie kurii, ale jeszcze nie obsadzonych⁴⁸. W związku z tym Wydział zamierzał podjąć rozmowy z kurią gorzowską w celu uregulowania tego zagadnienia i zaproponować zatwierdzenie części wikariatów w zamian za zlikwidowanie innych. Te działania nie przyniosły jednak zamierzonych skutków i w dalszym ciągu dekret o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych na terenie Kościoła gorzowskiego w znacznej mierze nie był przestrzegany.

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań do Prezydium WRN w Zielonej Górze do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 12 lutego 1969 r. w sprawie realizacji dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych na terenie województwa zielonogórskiego*, AAN UdSW, sygn. 86/1, s. 397.

⁴⁷ *Sprawozdanie Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze na temat parafii, placówek duszpasterskich i obiektów sakralnych Kościoła rzymskokatolickiego według stanu na dzień 31 grudnia 1969 r.*, APZG WdSW, sygn. 2955, s. 61-62.

⁴⁸ *Informacja o tworzeniu nielegalnych placówek duszpasterskich tzw. wikariatów eksponowanych na terenie województwa zielonogórskiego*, APZG WdSW, sygn. 2956, s. 137.

3. POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ SCHIZMATYCKIEJ PARAFII W GĄDKOWIE WIELKIM

Szczególnym przejawem nadzoru Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze nad tworzeniem i obsadzaniem stanowisk kościelnych była sytuacja zaistniała w Gądkowie Wielkim w powiecie słubickim. Władze państwowe wykorzystały tu konflikt zaistniały pomiędzy duchowieństwem i doprowadziły do utworzenia schizmatycznej parafii podporządkowanej władzom komunistycznym.

Konflikt powstał w marcu 1962 r., kiedy to do proboszcza parafii ks. Bronisława Barańskiego – aktywnego członka „Caritasu”⁴⁹, został posłany jako wikariusz – koadiutor, ks. Czesław Szczukowski. Początkowo występował on publicznie przeciwko urzędującemu proboszczowi, starając się przy tym zyskać przychyłność parafian, ale w niedługim czasie zakończył konflikt z proboszczem i rozpoczął starania o przychyłność władz, podpisując umowę o nauczanie religii i biorąc udział w organizowanym przez władze zjeździe wrocławskim⁵⁰, przez co wyrażał nadzieję na objęcie urzędu proboszcza po ks. B. Barańskim.

Widząc taki stan rzeczy, biskup gorzowski wydał w dniu 23 sierpnia 1963 r. dekret przenoszący ks. Cz. Szczukowskiego do parafii Police w województwie szczecińskim. Kilka dni później ks. Cz. Szczukowski poprosił biskupa Wilhelma Plutę o cofnięcie dekretu przeniesienia, a gdy jego prośba została uwzględniona, powrócił do Gądkowa, gdzie zastał skierowanego w jego zastępstwie ks. Zygmunta Marcinkowskiego. Manipulując ludźmi dopro-

⁴⁹ Z zachowanych dokumentów archiwalnych wynika, że ks. B. Barański początkowo charakteryzował się wrogim stosunkiem do władz PRL a bliższy z nimi kontakt nawiązał dopiero w roku 1961, chociaż już w 1960 r. opłacał składki członkowskie, nie będąc jednocześnie członkiem organizacji. Zmiana nastąpiła prawdopodobnie pod wpływem gróźb wszczęcia przeciwko niemu postępowań karnych za „wrogie” wystąpienia. Od tej pory aktywnie uczestniczył w pracach koła „Caritas”, biorąc udział we wszystkich zjazdach. *Analiza sytuacji w parafii Gądków Wielki pow. Słubice opracowana dnia 18 stycznia 1964 r.*, APZG WdSW, sygn. 3227, s. 9.

⁵⁰ Tamże, s. 10-11.

wadził do otwartego konfliktu i usunięcia z parafii przysłanego przez Kurie kapłana⁵¹.

W tej sytuacji biskup gorzowski upoważnił w dniu 26 października 1963 r. ks. dziekana Czesława Berke do zawieszenia ks. Cz. Szczukowskiego w czynnościach kapłańskich na trzy miesiące. Decyzja biskupa początkowo nie została jednak przyjęta, ale już 28 października ks. Cz. Szczukowski zjawił się w kurii, informując, że wyjeżdża do rodziców do Złotowa i poprosił o zdjęcie suspensy do dnia 1 listopada⁵².

W czasie jego kilkunastodniowej nieobecności kuria systematycznie kierowała do posługi w Gądkowie Wielkim księży z okolicznych parafii, licząc na uspokojenie wiernych, natomiast na administratora parafii wyznaczyła ks. Antoniego Kosteckiego, wnosząc jednocześnie do Wydziału do Spraw Wyznań prośbę o wyrażenie zgody na tę nominację. Prośba ta została odrzucona, co więcej, kierownik Wydziału, widząc eskalację konfliktu, przyjął w dniu 8 listopada ks. Cz. Szczukowskiego, który oświadczył, że wbrew woli biskupa chce na nowo rozpocząć pracę duszpasterską w Gądkowie Wielkim. Mając poparcie administracji wyznaniowej, powrócił tam i szukając kolejnych zwolenników swojej osoby w dalszym ciągu buntował wiernych przeciwko kapłanom przysyłanym przez biskupa W. Plutę.

Kuria gorzowska, coraz bardziej zaniepokojona możliwością zaistnienia schizmy, skierowała do parafii w dniu 12 listopada pierwszego powojennego proboszcza tej parafii ks. Lecha Rychwalskiego. Przejął on, po przeniesionym w stan spoczynku ks. B. Barańskim⁵³, obowiązki administratora parafii i starał się nakłonić ks. Cz. Szczukowskiego do podporządkowania się woli biskupa. Jego misja jednak nie powiodła się, wobec czego został on formalnie odwołany przez władze kościelne w dniu 29 grudnia. Faktycznie jednak ks. L. Rychwalski opuścił parafię na początku stycznia 1964 r. po incydentach między nim a mieszkańcami filii w Dębrznicy, gdzie w dniach

⁵¹ Zob. List ks. Czesława Szczukowskiego do Kurii w Gorzowie Wlkp. z dnia 7 października 1963 r., APZG WdSW, sygn. 3225, s. 8-12.

⁵² Analiza sytuacji w parafii Gądków Wielki, s. 13.

⁵³ Dekret biskupa W. Pluty z dnia 11 października 1963 r. przenoszący ks. B. Barańskiego w stan spoczynku, APZG WdSW, sygn. 3225, s. 13.

8 i 22 grudnia 1963 r. doszło do rękoczynów. Na jego miejsce z zamiarem uspokojenia ludzi przyjechali ks. Henryk Dworak i ks. Eugeniusz Mackowicz, którzy również wkrótce zostali zmuszeni do opuszczenia parafii⁵⁴.

W tym czasie ks. Cz. Szczukowski rozpoczął starania zmierzające do formalnego utworzenia niezależnej od biskupa parafii. W tym celu przeprowadzał zebrania i rozmowy indywidualne ze swoimi zwolennikami, podczas których zostały wybrane: komitet parafialny i rada parafialna. Opracował także wniosek do Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze w sprawie zatwierdzenia parafii i przesłał go wraz z podpisami swoich zwolenników⁵⁵.

W dniu 14 stycznia 1964 r. odbyło się posiedzenie „trójki wojewódzkiej”, na którym wyrażono zgodę na rejestrację niezależnej parafii, a ks. Cz. Szczukowskiemu nakazano dalsze zbieranie deklaracji przynależności – zwłaszcza w filii w Radzikowie i w wioskach nieposiadających kościołów oraz przejęcie kościoła w Gądkowie Wielkim. Z kolei Wydział do Spraw Wyznań został zobowiązany do przygotowania dokumentacji przekazującej budynki sakralne i mieszkalne nowo powstałej parafii⁵⁶.

Parafia została zarejestrowana na podstawie art. 6 ust. 1 i art. 21 prawa o stowarzyszeniach w dniu 10 lutego 1964 r.⁵⁷ i zyskała oso-

⁵⁴ *Analiza sytuacji w parafii Gądków Wielki*, s. 19-20.

⁵⁵ „My parafianie z Gądkowa Wielkiego i przyległych miejscowości zwracamy się z gorącą prośbą o zarejestrowanie nowopowstałej Niezależnej Samodzielnej Parafii Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Gądkowie Wielkim pow. Słubice i zatwierdzenie nam Rady Parafialnej, wybranej na zebraniu wiernych, jakie odbyło się w Gądkowie dnia 4.XII.1963 r. W załączeniu przedkładamy Statut naszej Niezależnej Samodzielnej Parafii Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Gądkowie Wielkim, pow. Słubice. Jednocześnie przedkładamy prośbę o zamianowanie pierwszym proboszczem tej Parafii Ks. Szczukowskiego Czesława”. *Pismo do Urzędu Spraw Wewnętrznych Prezydium WRN w Zielonej Górze z dnia 5 grudnia 1963 r.*, APZG WdSW, sygn. 3225, s. 115.

⁵⁶ *Notatka z posiedzenia „trójki wojewódzkiej” w dniu 14 stycznia 1964 r.*, APZG WdSW, sygn. 3227, s. 22-23.

⁵⁷ Zob. *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko-Katolickiej w Gądkowie Wielkim z dnia 10 lutego 1964 r. w sprawie rejestracji parafii w Gądkowie Wielkim*, APZG WdSW, sygn. 3226, s. 14.

bowość prawną jako stowarzyszenie. Jej proboszczem został ks. Cz. Szczukowski, ponieważ Wydział nie wniósł przeciwko niemu zastrzeżeń, powołując się na art. 5 ust. 1 dekretu o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych⁵⁸. Ponadto na podstawie art. 39 ust. 1 i 4 ustawy o gospodarce terenami w miastach i osiedlach przekazał parafii w użytkowanie kościoły w Dębrznicy i Radzikowie⁵⁹.

Działania te formalnie potwierdziły istnienie schizmy. Nie oznaczały jednak podporządkowania wszystkich parafian nadzorowi Wydziału do Spraw Wyznań, bo na początku swojego istnienia deklaracje przynależności złożyło 195 rodzin, co stanowiło niecałe 50% mieszkańców parafii⁶⁰. Ponadto na terenie parafii pracowali – nieuznawani przez administrację wyznaniową – księża przysłani przez kurię gorzowską⁶¹.

W kolejnych latach stan liczebny parafii systematycznie się zmniejszał i w roku 1966 spadł do 108 rodzin. Był to wynik pracy

⁵⁸ Zob. *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko-Katolickiej w Gądkowie Wielkim z dnia 10 lutego 1964 r. w sprawie objęcia stanowiska proboszcza w parafii w Gądkowie Wielkim przez ks. Czesława Szczukowskiego*, APZG WdSW, sygn. 3226, s. 20.

⁵⁹ Zob. *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko-Katolickiej w Gądkowie Wielkim z dnia 2 kwietnia 1964 r. w sprawie przekazania w użytkowanie kościołów w Dębrznicy i Radzikowie*, APZG WdSW, sygn. 3226, s. 21.

⁶⁰ W poszczególnych miejscowościach liczba członków tej parafii przedstawiała się następująco: w Gądkowie Wielkim deklaracje podpisało 120 rodzin na ogólną liczbę 185, w Radzikowie 48 na 60, w Dębrznicy 25 na 30, w Gądkowie Małym 2 z 28, natomiast w pozostałych wioskach zamieszkiwanych przez 117 rodzin nikt nie podpisał deklaracji. *Informacja o sytuacji Samodzielnej Niezależnej Parafii Rzymsko-Katolickiej w Gądkowie Wielkim pow. Słubice sporządzona przez A. Madeja, Kierownika Wydziału Administracji Komitetu Wojewódzkiego*, APZG WdSW, sygn. 3235, s. 13.

⁶¹ W czasie istnienia schizmatycznej parafii byli to: ks. Eugeniusz Mackowicz (przebywał na terenie parafii od 3 grudnia 1963 r. do czerwca 1964 r.), ks. Konrad Hermann (przybył do Gądkowa w styczniu, a wyjechał w czerwcu 1964 r.), ks. Władysław Kaźmierczak (przybył w czerwcu 1964 r. i pomimo wielokrotnych żądań ze strony administracji wyznaniowej usunięcia go pozostał do końca istnienia Samodzielnej Niezależnej Parafii Rzymsko-Katolickiej), ks. Julian Mizera (przybył we wrześniu 1964 r. i pomimo ostrzeżeń ze strony Wydziału do Spraw Wyznań pozostał do 1966 r.) oraz ks. Pirog.

duszpasterskiej księży przysłanych przez kurię gorzowską, zwiększającej się świadomości członków schizmatycznej parafii o nieważności zawieranego tam sakramentu małżeństwa oraz konfliktowego charakteru ks. Szczukowskiego i jego niemoralnego prowadzenia się. W związku z tym Wydział do Spraw Wyznań postanowił czynnie zaangażować się w funkcjonowanie parafii⁶². Okazją do tego stało się przybycie z Poznania w marcu 1966 r. – znajdującego się od wielu lat w konflikcie ze swoim biskupem – ks. Władysława Zygmunta. Zaczął on stopniowo przejmować obowiązki ks. Cz. Szczukowskiego, który stracił zaufanie parafian z powodu zaniedbywania pracy duszpasterskiej i wspólnego zamieszkania z bardzo młodą kobietą.

Ks. W. Zygmunt został wybrany na urząd proboszcza przez radę parafialną w dniu 17 lipca 1966 r.⁶³ Wydział do Spraw Wyznań początkowo próbował oprzeć na nim działalność parafii, ale jego niemoralne prowadzenie się, nałogi i konflikty z ludźmi bardzo szybko doprowadziły do porzucenia tego pomysłu⁶⁴. W związku z tym Wydział postanowił pozostawić niezależną parafię, nie angażując się zupełnie w jej sprawy i zasugerować ks. Szczukowskiemu i ks. Zygmuntowi, żeby odpłatnie i do wspólnego użytkowania wydzierżawili kościół w Dębrnicy parafii rzymskokatolickiej⁶⁵.

Coraz mniejsze zainteresowanie władz państwowych oraz coraz odważniejsze działania kurii gorzowskiej doprowadziły do powolnego upadku schizmatycznej parafii. W święta Bożego Narodzenia

⁶² Zob. *Wnioski Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze z dnia 22 kwietnia 1966 r. w sprawie sytuacji zaistniałej w Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko – Katolickiej w Gądkowie Wielkim*, APZG WdSW, sygn. 3235, s. 54.

⁶³ Zob. *Protokół plenarnego zebrania Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko-Katolickiej na filii w Dębrnicy z dnia 17 lipca 1966 r.*, APZG WdSW, sygn. 3235, s. 130-131.

⁶⁴ „[...] ks. Władysław Zygmunt w Radzikowie nie jest w stanie zastąpić ks. Szczukowskiego, ponieważ tamtejsza ludność utworzyła niezależną parafię jedynie dla ks. Szczukowskiego. Ks. Zygmunt, jako obcy i nieznający tego środowiska nie jest w stanie skupić ludzi wokół siebie a zwłaszcza młodzieży”. *Analiza sytuacji zaistniałej w Niezależnej Samodzielnej Parafii Rzymsko-Katolickiej w Gądkowie Wielkim z 1966 r. sporządzona przez kierownika Wydziału do Spraw Wyznań M. Żywickiego*, APZG WdSW, sygn. 3235, s. 114-117.

⁶⁵ Tamże, s. 117.

1966 r. frekwencja na nabożeństwach była niewielka⁶⁶, a w drugiej połowie stycznia 1967 r. całkowicie ustała. Widząc taki stan rzeczy, Wydział do Spraw Wyznań w Zielonej Górze opracował plan likwidacji parafii, w którym proponował: zagwarantowanie bezpieczeństwa dla członków byłej parafii, zabezpieczenie jej majątku, usunięcie z terenu parafii zarówno ks. Cz. Szczukowskiego i ks. W. Zygmunta, jak i pracujących z woli biskupa ks. W. Kaźmierczaka i ks. Piroga, a także przekazanie kurii gorzowskiej w użytkowanie kościołów filialnych⁶⁷.

Likwidację parafii spowolniła ingerencja Urzędu do Spraw Wyznań, który nakazał otoczenie „szczególną opieką” ks. W. Zygmunta⁶⁸. Pomimo że w marcu 1967 r. popierały go tylko 2 rodziny i praktycznie nie przebywał w parafii, to jeszcze w listopadzie pobierał uposażenie⁶⁹ i pisał do władz państwowych skargi na zbyt małą pomoc w utrzymaniu parafii. Jednak pod koniec 1967 r. poinformował, że najpóźniej w dniu 1 stycznia 1968 r. chciałby ustąpić ze stanowiska proboszcza⁷⁰. W tej sytuacji Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie nakazał, żeby władze wojewódzkie spowodowały odejście ks. W. Zygmunta, ale nie likwidowały formalnie parafii, tak by można ją było obsadzić księdzem z Kościoła polskokatolickiego⁷¹. Plan ten władze państwowe zamierzały zrealizować najpóźniej do 15 lutego

⁶⁶ W pastercie w Radzikowie uczestniczyło jeszcze 30 osób, ale w nabożeństwie noworocznym już tylko 10. *Notatka służbowa sporządzona w dniu 1 marca 1967 r. przez starszego inspektora Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze J. Waligórę*, APZG WdSW, sygn. 3236, s. 56.

⁶⁷ Tamże, s. 57-58.

⁶⁸ Zob. *Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Wydziału do Spraw Wyznań WRN w Zielonej Górze z dnia 7 marca 1967 r. w sprawie sytuacji w parafii w Gądkowie Wielkim*, APZG WdSW, sygn. 3236, s. 59.

⁶⁹ *Propozycje w sprawie polepszenia sytuacji w Niezależnej Samodzielnej Parafii w Gądkowie Wielkim pow. Słubice*, APZG WdSW, sygn. 3236, s. 94.

⁷⁰ Zob. *Pismo ks. W. Zygmunta do Kierownika Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze M. Żywickiego z dnia 7 listopada 1967 r.*, APZG WdSW, sygn. 3236, s. 99-101.

⁷¹ Zob. *Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Wydziału do Spraw Wyznań WRN w Zielonej Górze z dnia 30 listopada 1967 r. w sprawie sytuacji w parafii w Gądkowie Wielkim*, APZG WdSW, sygn. 3236, s. 108.

1968 r., przy czym założyły, że w razie braku postępu w „reaktywowaniu i powiększaniu liczby parafian Niezależnej Samodzielnej Parafii, trzeba będzie opracować i zrealizować plan likwidacji tej parafii”⁷².

Zamierzeń tych władzom wyznaniowym nie udało się jednak zrealizować z powodu braku zainteresowania wiernych przynależnością do schizmatycznej parafii oraz braku odpowiedniego duchownego polskokatolickiego na stanowisko proboszcza. W związku z tym już 14 marca 1968 r. Wydział do Spraw Wyznań w Zielonej Górze postanowił przekazać parafię kurii gorzowskiej, stawiając jako warunek usunięcie z jej terenu ks. W. Kaźmierczaka i mianowanie na stanowisko takiego proboszcza, który jest członkiem „Caritasu”⁷³. Dodatkowo postanowił negocjować zapewnienie stanowisk, pozbawionym placówek, księżom należącym do „Caritasu” oraz uregulować sprawę istnienia wikariatów eksponowanych, przy czym dwa ostatnie warunki postanowił postawić tak, by mógł się z nich wycofać⁷⁴.

Ostatecznie przekazał parafię kurii gorzowskiej na spotkaniu w Gądkowie Wielkim w dniu 4 maja 1968 r. w obecności wikariusza parafii ks. Piroga i przedstawiciela kurii ks. Mieczysława Marszałika⁷⁵. Wycofał się jednak ze stawianych wcześniej warunków, nie widząc możliwości utrzymywania podległej mu parafii bez poparcia mieszkających tam ludzi. Ingerencja władz państwowych w tworzenie nowych parafii i obsadzanie stanowisk kościelnych w tym wypadku okazała się nieskuteczna.

⁷² Wnioski wyptywające z sytuacji bieżącej w parafii Gądków Wielki z dnia 31 stycznia 1968 r. opracowane przez starszego inspektora Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze J. Waligórę, APZG WdSW, sygn. 3237, s. 14.

⁷³ Zob. Wnioski w sprawie likwidacji Niezależnej Samodzielnej Parafii w Gądkowie z dnia 1 kwietnia 1968 r. opracowane przez starszego inspektora Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze J. Waligórę, APZG WdSW, sygn. 3237, s. 29.

⁷⁴ Informacja w sprawie Niezależnej i Samodzielnej Parafii w Gądkowie Wielkim sporządzona w dniu 12 kwietnia 1968 r. przez Kierownika Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze M. Żywickiego, APZG WdSW, sygn. 3237, s. 36.

⁷⁵ Notatka służbowa z przekazania Kurii gorzowskiej parafii w Gądkowie Wielkim sporządzona w dniu 6 maja 1968 r. przez starszego inspektora Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze J. Czeka, APZG WdSW, sygn. 3237, s. 42.

PODSUMOWANIE

Opierając się na zachowanych dokumentach archiwalnych, należy stwierdzić, że zielonogórska administracja wyznaniowa przez cały okres swojej działalności starała się wpływać na politykę personalną Kościoła gorzowskiego. Dzieląc księży na postępowych, umiarkowanych i wrogich wobec państwa ludowego, zwłaszcza wobec tych ostatnich starała się z całą stanowczością realizować postanowienia dekretów z 1953 i 1956 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Były to jednak często działania nieskuteczne z racji zdecydowanej postawy kurii gorzowskiej, a zwłaszcza biskupa W. Pluty, który samodzielnie obsadzał parafie i bronił księży prześladowanych przez totalitarny system. Z tej samej racji nie przynosił spodziewanych efektów sprzeciw władz państwowych wobec tworzenia nowych parafii, kuria bowiem tworzyła tzw. wikariaty eksponowane, w których zamieszkiwał wikariusz formalnie zależny od administratora parafii, a praktycznie prowadzący samodzielny ośrodek duszpasterski.

Wydział do Spraw Wyznań w Zielonej Górze nie odniósł również spodziewanego sukcesu w podsycaniu konfliktu w parafii w Gądkowie Wielkim. Pomimo że udało mu się doprowadzić do czasowego wyłączenia dużej części parafii spod jurysdykcji biskupa gorzowskiego, to jednak stan taki trwał tylko 5 lat, przy czym od roku 1966 schizmatyczna parafia faktycznie nie prowadziła działalności duszpasterskiej.

Można więc stwierdzić, że faktyczny wpływ zielonogórskiej administracji wyznaniowej na politykę personalną Kościoła gorzowskiego był niewielki, a sukcesy w tej dziedzinie odnosiła głównie na papierze podczas składania sprawozdań do Urzędu w Warszawie.

THE INFLUENCE OF THE STATE ON THE STAFFING
OF ECCLESIASTICAL POSTS BETWEEN 1950 AND 1972
ON THE EXAMPLE OF THE ACTIVITY OF STATE ADMINISTRATION
IN ZIELONA GÓRA TOWARDS THE GORZÓW CHURCH

Summary

The priority of the communist authorities in Poland was to eliminate the Church from public life and to form a new „socialist person.” One of the ways of achieving that aim were the attempts to curb the basic right of diocesan authorities to freely choose candidates for ecclesiastical posts. In that way, the ecclesiastical administration of the People’s Republic of Poland intended to staff ecclesiastical posts, especially in curias, seminaries and parishes, with priests submissive to the state authorities, hoping to create a national church that would be autonomous from the decisions of the Holy See.

The first step designed to help achieve this goal was the decree of 9 February, 1953. It introduced the supervision of the state authorities over creating, transforming, abolishing and taking ecclesiastical posts and made it possible to remove inconvenient priests from their positions. The next decree was issued on 31 December, 1956. It did not abolish the state’s supervision over creating and staffing ecclesiastical posts, but liberalized the existing regulations. However, it was an instrument for restricting the personal politics of the Church for many years.

The application of both decrees is presented in the article on the example of the activity of the ecclesiastical administration in Zielona Góra towards the Gorzów Church, since that Church was considered by the state authorities as the most hostile as far as the observation of their decisions was concerned. The credit goes to bishop Wilhelm Pluta, who staffed the parishes in his own way and defended priests who were persecuted by the totalitarian system as well as created so-called exposed curacies, inhabited by a curate who was formally dependent on the parish administrator, but in practice was in sole charge of his pastoral centre.

It is owing to the uncompromising attitude of the clergy and laity that the Office for the Matters Concerning Religions did not succeed in their trial to create a parish independent from the Church structures in Gądków Wielki. On that basis, after analyzing the extant archival documents,

one is led to the conclusion that the ecclesiastical administration in Zielona Góra, in spite of remarkable efforts and means, did not gain any significant influence on the staffing of ecclesiastical posts.

ADAM BALICKI

PRACE PARLAMENTARNE SEJMU USTAWODAWCZEGO
1919-1922
NAD REWINDYKACJĄ DÓBR KOŚCIELNYCH
SKONFISKOWANYCH PRZEZ CARAT

Sejm Ustawodawczy był pierwszym sejmem zwołanym po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Jego kadencja przypada na okres budowy państwowości polskiej po okresie zaborów. Wśród wielu spraw, z jakimi musieli zmierzyć się posłowie Sejmu Ustawodawczego, była problematyka wyznaniowa. Jednym z kluczowych problemów związanych z powyższą tematyką była kwestia rewindykacji dóbr kościelnych skonfiskowanych przez carat w okresie zaborów.

Po powstaniu styczniowym ostrze represji carskich skierowane zostało głównie w stronę Kościoła katolickiego. W przekonaniu rosyjskich decydentów Kościół katolicki był ostoją polskości, a co za tym idzie, elementem, który powinien być zwalczany. Duchowni byli skazywani na śmierć oraz wywożeni na Syberię za drobne przewinienia. Na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku na zesłaniu było jeszcze 270 księży. Dopiero po odnowieniu konkordatu między Rosją a Watykanem w 1882 r. duchowni zaczęli powracać z zesłania. Ograniczone zostały również prawa Kościoła katolickiego. Od roku 1867 polscy biskupi zostali podporządkowani Kolegium Duchownemu w Petersburgu. Zakazano im kontaktów z Rzymem. Zlikwidowane zostały prawie wszystkie klasztory. W 1865 r. rząd skonfiskował dobra kościelne, a całe duchowieństwo przeniesione zostało na pensje rządowe. Oznaczało to zupełne uzależnienie go od władz carskich¹.

¹ A. Chwalba, *Historia Polski 1795 – 1918*, Kraków 2000, s. 342-343.

18 maja 1922 r. posłowie Jan Zamorski ze Związku Ludowo-Narodowego i Ludwik Gdyk z Narodowego Chrześcijańskiego Klubu Robotniczego zgłosili wniosek w sprawie zwrotu gmachu poklasztornego wraz z przynależnościami w Dubnie Zgromadzeniu Braci Bosych Misjonarzy². Wnioskodawcy argumentowali, że we wspomnianej miejscowości znajdował się dawny klasztor karmelitek trzevickowych, skonfiskowany w roku 1890 przez rząd rosyjski. Następnie wraz z przyległymi zabudowaniami został on oddany prawosławnym mnichom z Poczaowa. W roku 1922 na życzenie miejscowego komitetu dobroczynności biskup łucko-żytomirski osadził tam Zgromadzenie Braci Misjonarzy z zaleceniem urządzenia tam schroniska dla starców, zakładu wychowawczego dla sierot i rzemieślniczej szkoły zawodowej na wzór zakładów salezjańskich. Jednakże w rękach mnichów prawosławnych pozostał kościół klasztorny, ogród, grunty fundacyjne i inne nieruchomości. Brak należytej liczby pomieszczeń uniemożliwiał mnichom rozpoczęcie wykonywania zleconych im zadań. Do tego dochodziły również konflikty z mnichami prawosławnymi. Przyznanie tych nieruchomości braciom misjonarzom nie godziłoby w potrzeby religijne ludności prawosławnej, gdyż w niedużej odległości od spornej nieruchomości znajdowała się cerkiew i klasztor prawosławny, który nie był używany. Przeniesienie ich zatem z klasztoru zabranego katolikom nie ukróciłoby ich działalności. Natomiast działalność braci bosych dla krzewienia polskości na wschodzie była konieczna. Wnioskodawcy pragnęli, aby Sejm wezwał rząd do przekazania wspomnianego majątku braciom misjonarzom bosym w Dubnie oraz aby w jak najkrótszym czasie przedłożył projekt ustawy o rewindykacji polskich i katolickich zakładów, klasztorów i fundacji bezprawnie zabranych przez rząd rosyjski³.

Wspomniany wniosek został przesłany do dalszej pracy w Komisji Konstytucyjnej⁴. Po pracach w niej powrócił on pod obrady Sejmu Ustawodawczego 28 lipca 1922 r.⁵ Sprawozdawcą Komisji był poseł

² Sejm Ustawodawczy, druk numer 3569.

³ Tamże

⁴ Sejm Ustawodawczy, sprawozdanie stenograficzne, posiedzenie 310, t. 75.

⁵ Tamże, posiedzenie 332, t. 54-69.

Wawrzyniec Lisiecki z Narodowo Chrześcijańskiego Klubu Robotniczego. Na początku swojego wystąpienia przedstawił on krótko historię zabudowań klasztornych. Ze słów sprawozdawcy można wywnioskować, że praca w Komisji nie była łatwa i zdania były podzielone. Świadczy o tym fakt, że jej mniejszość zastrzegła sobie prawo wniesienia odrębnego wniosku w tej sprawie. Większości Komisji, uwzględniając warunki oraz to, że klasztor, podobnie jak wiele innych kościołów znalazł się bezprawnie w posiadaniu parafii i klasztorów prawosławnych, zaproponowała, aby państwo ją im odebrało i przekazało klasztor, kaplicę i całą fundację zakonu karmelitek trze-wiczkowych w Dubnie braciom misjonarzom bosym do użytku na dom starców, zakład wychowawczy dla sierot i rzemieślniczej szkoły zawodowej. Taki stan miał trwać do chwili porozumienia z władzami duchownymi. Komisja zgodziła się z autorami wniosku co do tego, że rząd powinien jak najszybciej kompleksowo rozwiązać sprawę rewindykacji polskich i katolickich zakładów oraz klasztorów nieprawnie zabranych przez rząd carski, przedstawiając projekt ustawy w tej sprawie⁶.

Po sprawozdawcy głos zabrał ksiądz Kazimierz Lutosławski⁷. Zwrócił on uwagę, że sprawa, nad jaką debatował Sejm, jest wynikiem nieuregulowania przez państwo polskie pozostałości prawodawstwa państw zaborczych i brakiem uchylecia tych uregulowań prawnych, które wprowadzili zaborcy, a miały one na celu wynarodowienie Polaków. Zarzucił również posłom Sejmu Ustawodawczego, że w sprawach kościelnych pracują bardzo opieszale. Kolejny zarzut dotyczył tego, że nie udało się zrzucić jarzma niesprawiedliwości, jaki na Kościół katolicki nałożyli zaborcy. Winą za taki stan rzeczy obarczył głównie posłów ludowych, gdyż to oni powinni reprezentować chłopą – katolika⁸. Głos księdza Lutosławskiego niewiele wniósł do debaty nad sprawą dóbr w Dubnie. Można raczej go zaliczyć już do przemówień wliczonych w zbliżającą się kampanię wyborczą.

⁶ Tamże, t. 54.

⁷ Tamże, t. 54-58.

⁸ Tamże, . 57.

W dużo bardziej konkretny sposób przemawiał poseł Krzyżanowski⁹. Przekonywał on, że Sejm nie może decydować w konkretnej sprawie, o zwrocie, wywłaszczeniu itp. sprawach, gdyż nie należy to do kompetencji władzy ustawodawczej. Sprawa taka powinna być rozstrzygnięta mocą wyroku sądowego. Mówca zaproponował, aby tą sprawą zajmowała się Komisja Konstytucyjna, Komisja Prawnicza i Skarbowa przy udziale przedstawiciela rządu. Taki też wniosek sformułował Krzyżanowski¹⁰.

W podobnym tonie przemawiał Andrzej Waleron z Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”¹¹. Mówca zauważył, że prawosławna Ławra w Poczajowie była instytucją państwową, a więc jej majątek stał się również majątkiem państwowym i co za tym idzie nikt inny nie ma prawa do jego posiadania. Następnie Andrzej Waleron powołał się na postanowienia Konstytucji marcowej mówiące, że zbycie dobra państwowego może być dokonane jedynie w drodze ustawy. Stosując taką logikę, zbycie wspomnianych dóbr na podstawie wniosków i rezolucji byłoby sprzeczne z prawem. Z tego powodu poseł zastrzegł sobie prawo, że w przypadku odrzucenia poprawek Krzyżanowskiego, on zgłosi poprawkę do pierwszej rezolucji uchwalonej przez większość Komisji Konstytucyjnej, o treści: „wzywa się rząd, aby aż do ustawowego uregulowania spraw, wynikających ze sporów międzywyznaniowych o kościoły i fundacje klasztorne – kaplicę byłego klasztoru Karmelitanek Trzewiczekowych w Dubnie przekazał właściwemu biskupowi katolickiemu, a budynki, pole i wszelki inny majątek poklasztorny przekazał Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego na potrzeby szkół państwowych”¹².

W debacie głos zabrał również ksiądz Kazimierz Kotula¹³. Wdał się on w polemikę z księdzem Kazimierzem Lutosławskim. Przekonywał go, że jego twierdzenia o braku zaangażowania w sprawy Kościoła katolickiego na forum Sejmu ze strony posłów ludowych są

⁹ Tamże, t. 58-59.

¹⁰ Tamże, t. 59.

¹¹ Tamże, t. 59-60.

¹² Tamże, t. 60.

¹³ Tamże, t. 60-62.

nieprawdą. Jako przykład podał poparcie w Komisji Konstytucyjnej wspomnianego wniosku przez wszystkich przedstawicieli Polskiego Stronnictwa Ludowego¹⁴. Ksiądz Kazimierz Kotula zdecydowanie opowiedział się za przyjęciem wniosku. Uważał, że jest on w interesie ludu polskiego. Według niego, przekazanie wspomnianych nieruchomości na cele humanitarne, narodowe i katolickie będzie korzystne dla narodu polskiego. Kotula poruszył również problem, jaki pojawił się podczas prac Komisji Konstytucyjnej, dotyczący samego stosunku do sprawy karmelitek trzewickowych. Pokreślił, że do tej pory zakon ten nie zgłaszał pretensji do tych nieruchomości, ale jeżeli taki spór wybuchłby, to Komisja uchwaliła, że należy rozstrzygnąć, komu przyznać własność tej nieruchomości¹⁵.

Przeciwko wnioskowi opowiedział się poseł Józef Putek. Uważał on, że rozstrzygnięcie tej sprawy przez Sejm będzie bardzo niebezpiecznym dla państwa precedensem. Takie sprawy, według niego, są domeną sądów. Józef Putek był znany ze swoich antyklerykalnych poglądów, podobnie jak całe ugrupowanie, którego był reprezentantem – PSL „Lewica”. Wystąpienia Józefa Putka, jak również drugiego z liderów tego ugrupowania, Jana Stapińskiego, nie pozostawiali bez odpowiedzi posłowie duchowni. Polemiki między nimi nie zawsze dotyczyły spraw ściśle związanych z religią, a w bardzo wielu przypadkach były to kwestie związane, ogólnie rzecz biorąc, z problematyką społeczną. Posłowie ludowi argumentowali, że nie walczą z religią jako z wyznaniem. Tłumaczyli, że walczą z klerykalizmem politycznym, a nie wiarą chrześcijańską. W istocie parlamentarna działalność tego ugrupowania zmierzała do uregulowania stosunków prawnych Kościoła katolickiego w Polsce, do całkowitego rozdziału Kościoła od państwa.

Inne podłoże antyklerykalnej postawy posłów Polskiego Stronnictwa Ludowego „Lewica” w Sejmie Ustawodawczym polegała na popieraniu przez Jana Stapińskiego prób legalizacji w kraju Polskiego Kościoła narodowego¹⁶. Poseł Putek podnosił ponadto fakt, że

¹⁴ Tamże, t. 61.

¹⁵ Tamże, t. 62.

¹⁶ J. Jachymek, *Polskie Stronnictwo Ludowe – Lewica 1913-1924*, Lublin 1991, s. 190-191.

Komisja Konstytucyjna przedstawiła dwie sprzeczne ze sobą propozycje. Z jednej strony Komisja opowiedziała się za przekazaniem spornych nieruchomości zakonnikom, a co za tym idzie rozstrzygnięciem tej sprawy przez Sejm, a z drugiej strony zaproponowała przyjęcie ustawy, która unormowałaby tego typu sprawy¹⁷. W końcowym fragmencie swojego wystąpienia swoim zwyczajem zaatakował duchowieństwo, że wykorzystując obecność w Sejmie 40 księży posłów, próbuje załatwić swoje sprawy¹⁸.

Za przyjęciem wniosku Komisji opowiedział się natomiast Ludwik Gdyk z Narodowego Chrześcijańskiego Klubu Robotniczego. Uważał on, że jeżeli rząd carski, pozbawiając nieruchomości polskich zakonników, nie czynił tego na drodze sądowej, teraz również nie jest to konieczne. Według niego, Kościołowi katolickiemu należy zwrócić to, co zostało mu bezprawnie zabrane. W ten sposób Sejm działałby na rzecz narodu polskiego. Przekonywał, że przebywanie w polskim klasztorze rosyjskich mnichów sankcjonuje niekorzystne dla narodu polskiego postanowienia caratu¹⁹. W dalszej części swojego wystąpienia zarzucił posłom lewicowym niechęć wobec wszystkiego, co dobre dla Kościoła, nie zważając na to, że jednocześnie wyrządza się zło narodowi polskiemu²⁰. Wystąpienie posła Ludwika Gdyka wywołało wiele emocji. Niejednokrotnie było przerywane przez jego przeciwników politycznych. Można zauważyć, że do sprawy tej wielu posłów podchodziło w sposób bardzo emocjonalny.

Przeciwko odesłaniu sprawy do Komisji Prawniczej w imieniu większości Komisji Konstytucyjnej opowiedział się poseł Lisowski. Argumentował to w ten sposób, że klasztor, o którym była mowa, nie został prawnie oddany mnichom z Poczajewa, lecz zamieszkują oni go tam tylko jako czasowi posiadacze. Na poparcie swojej tezy przytoczył artykuł 2 ukazu carskiego, na mocy którego sporną nieruchomością władali mnisi prawosławni²¹.

¹⁷ SU, spr. sten., pos. 332, ł. 64.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, ł. 65.

²⁰ Tamże, ł. 65-66.

²¹ Tamże, ł. 67.

Po tej burzliwej debacie wicemarszałek Sejmu ksiądz Antoni Stychel zarządził głosowanie. W pierwszej kolejności głosowany był wniosek posła Krzyżanowskiego, zakładający skierowanie sprawy do Komisji Prawniczej i Skarbowo-Budżetowej. Wynik zwykłego głosowania był wątpliwy, dlatego ksiądz A. Stychel zarządził głosowanie „przez drzwi”²². Wynik jego był następujący: za odesłaniem wniosku do Komisji opowiedziało się 136 posłów, przeciwko 140, zatem wniosek został odrzucony²³.

Następnie przystąpiono do głosowania nad poprawką autorstwa posła Walerona. Wzywał on rząd do ustawowego uregulowania spraw, wynikających ze sporów międzywyznaniowych o kościoły i fundacje klasztorne, natomiast sprawa spornych nieruchomości miała zostać przekazana do gestii właściwego biskupa katolickiego. Budynki, pola i wszelkie majątki poklasztorne oddane miały zostać Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego na potrzeby szkół państwowych. W tym przypadku również zaszła konieczność zarządzenia głosowania „przez drzwi”. Za przyjęciem wniosku opowiedziało się 142 posłów, przeciw 144, zatem i ta poprawka upadła.

Po głosowaniu doszło do pewnego zamieszania, gdyż poseł Juliusz Poniatowski z Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”

²² Zgodnie z regulaminem Sejmu Ustawodawczego głosowania odbywały się poprzez powstanie z miejsc. Jeżeli jeden z członków prezydium podawał w wątpliwość wyniki głosowania, to marszałek zarządził obliczanie głosów przez sekretarzy. Podczas liczenia głosów posłowie, którzy wstrzymali się od głosowania, opuszczali salę obrad. W praktyce w takiej sytuacji miało miejsce tak zwane głosowanie „przez drzwi”. Przez jedno wejście wpuszczani byli posłowie głosujący za projektem, a przez inne przeciwni. W czasie całej operacji sekretarze liczyli posłów. Trzecim sposobem głosowania było głosowanie imienne. Wniosek o taki rodzaj głosowania poparty musiał być przez grupę co najmniej pięćdziesięciu posłów. Wniosek taki powinien być zgłoszony po zamknięciu dyskusji, natomiast przed wezwaniem do głosowania. Odbywało się ono w ten sposób, że marszałek wzywał posłów do zajęcia miejsc. W tym czasie sekretarze odbierali od posłów kartki i wrzucali do urny. Na kartce wydrukowane było nazwisko głosującego posła oraz wyrazy „tak” lub „nie”. Po odczytaniu kartek marszałek ogłaszał głosowanie za zakończone. Sekretarze obliczali głosy, a marszałek obwieszczał izbie jego wynik. Tymczasowy Regulamin obrad Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej, SU druk nr 1, art. 46-47.

²³ SU, spr. sten., pos. 332, t. 68.

stwierdził, że w czasie jego trwania zbyt wcześnie zamknięte zostały drzwi. Jednakże wicemarszałek Antoni Stychel, opierając się na opinii sekretarzy, wspomnianą argumentację odrzucił²⁴. Następnie przystąpiono do głosowania nad rezolucjami Komisji Konstytucyjnej. Zgłoszone zostały dwie. Pierwsza proponowała, aby klasztor, kaplicę i całą fundację oddać braciom misjonarzom bosym do użytku na cel przytuliska dla sierot i rzemieślniczej szkoły zawodowej do czasu porozumienia rządu z władzą duchowną. Druga zaś rezolucja wzywała rząd, aby w jak najkrótszym czasie przedłożył projekt ustawy o rewindykacji polskich i katolickich zakładów oraz klasztorów i fundacji bezprawnie zabranych przez rząd rosyjski. W przypadku głosowania nad pierwszą rezolucją, znów konieczne okazało się głosowanie „przez drzwi”. W wyniku tego 152 posłów opowiedziało się za rezolucją, przeciw było 92. Rezolucja została przyjęta. W przypadku drugiej rezolucji głosowano w zwykły sposób i zgodnie z jego wynikiem głosowana rezolucja została przyjęta²⁵.

Przyjęcie rezolucji Komisji Konstytucyjnej było zgodne z polityką władz państwowych wobec problemu klasztorów prawosławnych. Państwo dążyło do zmniejszenia ich liczby i osłabienia ekonomicznego. Z tego powodu, gdy tylko pojawiła się możliwość, majątki klasztorne oddawano Kościołowi katolickiemu lub przejmowano w zarząd państwowy²⁶. W społeczeństwie polskim istniało przekonanie, że klasztory prawosławne są ośrodkami rosyjskości, prowadzącymi działalność antypaństwową, a co za tym idzie, mają zły wpływ na okoliczną ludność. Na taką opinię złożyło się wiele okoliczności takich jak: pamięć o czasach rozbiorów, kiedy to między innymi zakony prawosławne były narzędziem walki z Kościołem katolickim. Często były one siedzibą biskupów, którzy przeciwstawiali się autokefalii²⁷, wielu zakonników nie miało polskiego obywatelstwa, w zakonach niejednokrotnie przebywali uciekinierzy z Rosji radzieckiej. Zakony były również otoczone pewną dozą

²⁴ Tamże, t. 68-69.

²⁵ Tamże, t. 69.

²⁶ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 382.

²⁷ Szerzej zob. A. Lanfrod, *O autokefalii prawosławnej w Polsce*, Warszawa 1931.

tajemniczości, były niedostępne dla szerszej opinii²⁸. Jednakże należy stwierdzić, że jedynie nieznaczna część mnichów prawosławnych wykazywała jakiejkolwiek zainteresowania polityczne. Najczęstszym zarzutem władz polskich był zarzut prowadzenia agitacji antypaństwowej. Takie zarzuty władze Kościoła prawosławnego odpięrały, twierdząc, że zdecydowanie sprzeciwiają się takiej postawie prawosławnego duchowieństwa. Jednakże Ławra Poczejowska, do której należały sporne dobra, była niedostępna dla penetracji przez czynniki świeckie, dlatego opinia posłów co do sytuacji w niej była zapewne oparta na ogólnej wiedzy o funkcjonowaniu klasztorów prawosławnych.

Skomplikowana również była kwestia majątków prawosławnych. Hierarchia Kościoła prawosławnego była zdania, że jest właścicielem wszystkich użytkowanych przez ten Kościół dóbr. W ten sposób uznawano przejęcie i przekazania przez władze carskie dóbr Kościoła rzymskokatolickiego i unickiego Kościołowi prawosławnemu za dokonane w świetle prawa, a więc obowiązujące również po roku 1918. Zdając sobie sprawę z sytuacji politycznej zaistniałej po powstaniu państwa polskiego, władze Kościoła prawosławnego nie sprzeciwiały się rewindykacji dóbr pounickich. Z taką argumentacją nie zgadzały się władze Kościoła rzymskokatolickiego, uważając, że akcja rewindykacyjna powinna dotyczyć również dóbr pounickich²⁹.

Jak można zauważyć, w sprawie wspomnianych nieruchomości krzyżowały się interesy: Kościoła prawosławnego, Kościoła rzymskokatolickiego, jak również państwa, gdyż władze państwowe nie rezygnowały z chęci przejęcia tych dóbr na rzecz skarbu państwa. 16 grudnia 1918 r. Naczelnik Państwa Józef Piłsudski wydał dekret, na mocy którego wszelki majątek pocerkiewny znajdujący się na terenie Rzeczypospolitej Polskiej i stanowiący uposażenie duchowieństwa prawosławnego mógł być wzięty w zarząd państwowy³⁰. 9 sierpnia 1921 r. Rada Ministrów rozciągnęła moc tego dekretu na

²⁸ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją*, s. 381.

²⁹ Tamże, s. 387.

³⁰ Dziennik Praw Państwa Polskiego 1918, nr 21, poz. 67.

teren Polski wschodniej³¹. Natomiast 24 sierpnia 1922 r. rozciągnięto moc tego dekretu na ziemię wileńską³². Do majątku cerkiewnego na ziemiach wschodnich odnosiło się zarządzenie Komisarza Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich z 22 października 1919 r. wraz z uzupełniającymi je dekrety³³. Na ich mocy wszystkie nieruchomości, należące do Kościoła rzymskokatolickiego, miały przejść na własność państwa. W tym zakresie stosowano również ustawę o wykonaniu reformy rolnej z 15 lipca 1920 r.³⁴

Najważniejszym aktem prawnym uchwalonym przez Sejm Ustawodawczy dotyczącym omawianej problematyki był punkt 4 artykułu pierwszego i artykuł szósty ustawy z 17 grudnia 1920 r. o przejściu na własność państwa niektórych ziem. Stanowił on, że państwo przejmuje na własność dobra duchowne i klasztorne po porozumieniu z przedstawicielami właściwych wyznań, o ile porozumienie to mogło nastąpić przed 1 kwietnia 1921 r. Artykuł szósty natomiast stanowił, że dotyczy to dóbr w powiatach: brzeskim, prużańskim, wołkowyskim, słonimskim, nowogródzkim, baranowickim, wilejskim, dziśnieńskim, kowieńskim, pińskim, kobryńskim, włodzimierskim, nieświeskim, łunienieckim, łuckim, dubieńskim, sarneckim, krzemienieckim, ostrońskim, grodzieńskim i lidzkim³⁵. Ustawa z 17 grudnia 1920 r. została uzupełniona instrukcjami wydanymi przez Ministerstwo Rolnictwa 16 kwietnia 1921 r. dla Powiatowych Komitetów Nadawczych. Instrukcje te informowały, co należy pozostawić w dobrach parafii lub klasztorów niekatolickich³⁶. Podstawa prawna działań państwa wobec wyznania prawosławnego nie była jednoznaczna,

³¹ Dotyczyło to województw: nowogródzkiego, poleskiego, wołyńskiego oraz powiatów białowieskiego, grodzieńskiego, wołkowyskiego w województwie białostockim. DzURP 1921, nr 71, poz. 474.

³² DzURP 1922, nr 78, poz. 705.

³³ Dziennik Urzędowy Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich 1919, nr 25, poz. 256.

³⁴ Do tzw. „Popówek”. Miały tutaj zastosowanie artykuły dotyczące parcelacji.

³⁵ DzURP 1921, nr 4, poz. 17.

³⁶ Znalazły się tam: grunty, na których wzniesione są cerkwie i budynki zajmowane przez duchowieństwo parafialne oraz służbę cerkiewną, grunty wewnątrz ogrodzeń cerkiewnych i cmentarnych, ogrody owocowe i warzywne znajdujące się przy osadach proboszczowskich i osadach służby cerkiewnej, grunty orne i łąki przestrzeni

gdyż pojawiała się wątpliwość, czy wspomniana wcześniej ustawa i dekrety są zgodne z postanowieniami Konstytucji marcowej. Nie doszło również do jednoznacznych ustaleń, kto jest właścicielem dóbr będących w użytkowaniu przez Kościół prawosławny³⁷. Władze państwowe stosowały opinię Generalnej Prokuraturii. Według tej opinii dobra te były własnością państwa rosyjskiego, gdyż Cerkiew stanowiła część aparatu państwowego, a co za tym idzie państwo polskie na mocy traktatu ryskiego stało się ich właścicielem.

Podobna sprawa dotyczyła zwrotu parafii rzymskokatolickiej kościoła pokarmelickiego w Głębokiem. Wniosek w tej sprawie złożył 25 października 1921 r. ksiądz poseł Szczesny Starkiewicz wraz z innymi posłami Narodowego Zjednoczenia Ludowego³⁸. Historia kościoła w Głębokiem była bardzo podobna do przedstawionej wcześniej. Został on po roku 1863 przez rząd carski zabrany katolikom i oddany na potrzeby Cerkwi prawosławnej. Wnioskodawcy uważali, że zwrot tej świątyni katolikom jest wyrazem sprawiedliwości i należy tego jak najszybciej dokonać. Z tego powodu wezwali oni rząd, aby zbadał powody, dla których instytucje państwowe do tego momentu nie uwzględniły prośb i oczekiwań tamtejszej ludności polskiej w wyżej wymienionej sprawie. Wnioskodawcy chcieli również, aby Sejm wezwał rząd do poczynienia odpowiednich kroków w celu natychmiastowego zwrotu wspomnianej budowli parafii rzymskokatolickiej w Głębokiem³⁹. Do wniosku dołączona była prośba mieszkańców wspomnianej miejscowości⁴⁰. Mieszkańcy Głębokiego i okolic przekonywali, że od wieków stali na straży polskości i wiary katolickiej. Zwracali uwagę, że utrata świątyni była efektem walk z zaborcą i była narzędziem rusyfikacji. Ponadto mieszkańcy tych okolic z wielką nadzieją przyjęli odrodzenie państwa polskiego i liczą na to, że Sejm Ustawodawczy przywróci sprawiedliwość również w ich miejscowości oraz dokona dziejowej sprawiedliwości, zwracając im

ogólnej łącznie z ogrodami nie większe niż 36 hektarów. Dziennik Urzędowy Głównego Urzędu Ziemskiego 1921, nr 2, poz. 143.

³⁷ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją*, s. 390.

³⁸ SU, druk nr 3068.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Załącznik do druku nr 3068.

pokarmelicki kościół⁴¹. Wniosek po pierwszym czytaniu odesłany został do Komisji Administracyjnej⁴². Sprawozdanie Komisji przedstawił 28 lipca 1922 r. jej sprawozdawca poseł Leonard Mrożewski z Narodowego Zjednoczenia Ludowego⁴³. Sprawozdawca uważał, że Komisja nie jest odpowiednim organem do rozpatrywania tego typu spraw. Opowiedział się za ustawowym rozwiązaniem kwestii zwrotów majątków kościelnych zabranych przez rząd carski. Dlatego w imieniu Komisji Administracyjnej zgłosił rezolucję, wzywającą rząd do jak najszybszego przedstawienia Sejmowi projektu ustawy, regulującej w całej Rzeczypospolitej Polskiej kwestię zwrotów kościołów i klasztorów katolickich, które zostały skonfiskowane przez rządy zaborcze⁴⁴. Wspomniana rezolucja została przyjęta bez dalszej dyskusji na forum Sejmu⁴⁵.

Z konfiskatami związanymi z rusyfikacją powiązany był również wniosek nagły posła Ryszarda Wojdalińskiego z Narodowego Zjednoczenia Ludowego. Domagał się on przyznania ojcom karmelitom bosym w Lublinie prawa własności do ich klasztoru skonfiskowanego przez rząd rosyjski po powstaniu styczniowym⁴⁶. Wniosek został zgłoszony 1 lipca 1921 r. Autor wniosku uzasadniał go faktem, że klasztor został zabrany ojcom karmelitom jako kara za udział jednego z nich w powstaniu. W okresie zaborów budynek uległ zniszczeniu. W roku 1918 karmelitom zwrócono część budynku. W pozostałej części początkowo znajdował się komisariat milicji oraz ambulatorium. W 1919 r. część tę przekształcono w więzienie. Po staraniach o zwrot całego budynku ojcom karmelitom 17 października 1919 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przekazało zakonnikom cały budynek w czasowe użytkowanie, tłumacząc, że prawo własności przyznać im może tylko Sejm Ustawodawczy. Z tego powodu poseł Ryszard Wojdaliński zaproponował, aby Sejm wezwał rząd do przekazania własności ojcom karmelitom bosym

⁴¹ Tamże.

⁴² SU, spr. sten., pos. 257, ł. 37.

⁴³ SU, spr. sten., pos. 332, ł. 70.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, ł. 71.

⁴⁶ SU, druk nr 2948.

w Lublinie ich klasztoru, skonfiskowanego przez rząd carski⁴⁷. Wspomniany wniosek po pierwszym czytaniu został skierowany do Komisji Prawniczej i nie zdołał już stamtąd powrócić do dalszej pracy w Sejmie⁴⁸.

Przedstawione sprawy ukazały problem związany z rewindykacją dóbr kościelnych, skonfiskowanych przez carat w okresie zaborów. Oczywiście rozwiązanie tego problemu, jak można było zaobserwować w przytoczonych wyżej sprawach, nie było łatwe. Przy próbach zwrotu konkretnych dóbr pojawiał się szereg problemów. Na pewno rozwiązaniem tych spraw byłoby uchwalenie przez Sejm Ustawodawczy ustawy, która rozwiązałaby kompleksowo zagadnienia związane z rewindykacją dóbr kościelnych zabranych przez carat w okresie zaborów. Niestety, do uchwalenia takiej ustawy przez całą kadencję Sejmu Ustawodawczego nie doszło. Definitywne rozwiązanie kwestii majątków Kościoła prawosławnego w Polsce utrudniało wiele okoliczności. Przede wszystkim brak ustawowego unormowania położenia prawnego tego Kościoła w Polsce oraz chociażby nie ustalenie liczby parafii. W późniejszym okresie wobec powiązania tych kwestii z problematyką dóbr pounickich, sprawa ta powiązana była z konkordatem. Chodziło o to, aby przy ustalaniu nadziałów ziemi stanowiących uposażenie duchowieństwa prawosławnego kierować się wielkościami ustalonymi dla duchowieństwa katolickiego. Poza tym bardzo często po prostu trudne było ustalenie pochodzenia dóbr. Stan faktyczny majątków cerkiewnych kształtował się pod wpływem wyżej wymienionych aktów prawnych, ale również poprzez liczne od nich odstępstwa⁴⁹.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ SU, spr. sten., pos. 243, t. 58.

⁴⁹ M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją*, s. 391.

PARLIAMENTARY WORK OF THE 1919 – 1922 LEGISLATIVE SEJM
ON THE VINDICATION OF THE CHURCH ESTATES CONFISCATED
BY TSARISM

Summary

After the January Uprising, Polish society, especially the Polish Church and the clergy, fell victim to repression by the government of tsarist Russia. Clergymen in large numbers were sentenced to death or deported to Siberia.

The Polish Church – the mainstay of Polish identity, was attacked in the heaviest way. In 1865 the government confiscated Church estates and stopped paying government salaries to clergymen. Moreover, in 1867 all the bishops were subordinated to the Board of Clergy in Petersburg. The limitation of the Catholic Church's rights meant total dependence of this institution on the tsarist government.

The Legislative Sejm debating between 1919 and 1922 made an attempt to vindicate the Church estates confiscated by tsarism. While tackling this issue, the Sejm worked on the return of the monastery estate in Dubno to Barefoot Missionary Brethren. It also tried to regain the church in Głębokie for a Roman Catholic parish. In addition, there were attempts to grant Barefoot Carmelites in Lublin ownership of their monastery which had been confiscated by the tsarist government.

Settling the above-mentioned matters was not an easy task. The aforementioned estates triggered a clash of interests between the Orthodox Church, the Roman Catholic Church and the state, since the government did not give up its plans to incorporate the estates in question into the State Treasury.

Nevertheless, the MPs of the Legislative Sejm did not manage to pass a bill which would completely solve the problem of the vindication of the Church estates confiscated by the tsarist government during the partitions.

Translated by Adam Balicki

PAWEŁ ŚRODA

PROCES LIKWIDACJI KOŚCIELNYCH PLACÓWEK OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZYCH W POLSCE W LATACH 1946-1965

Działalność opiekuńczo-wychowawcza, obok działalności oświatowej, stanowiła w dwudziestoleciu międzywojennym jedną z podstawowych form aktywności zgromadzeń zakonnych oraz poszczególnych parafii. Po drugiej wojnie światowej większość kościelnych zakładów została zamknięta lub przejęta przez władze oświatowe.

Niniejsze opracowanie przedstawi przebieg akcji likwidacyjnych z uwzględnieniem metod stosowanych przez władze państwowe, ukazując jednocześnie przyczyny zamykania placówek. Dokonana zostanie także analiza przepisów, na jakie powoływały się władze oświatowe w decyzjach o zamknięciu lub upaństwowieniu kościelnych zakładów opiekuńczo-wychowawczych. Omówione zostaną kwestie przejmowania przez państwo lokali należących do Kościoła oraz zagadnienia związane z przestrzeganiem procedury administracyjnej przez władze państwowe.

1. PRZEBIEG LIKWIDACJI

Najpierw władze przystąpiły do zamykania kościelnych przedszkoli. Jako jedna z pierwszych upaństwowiona została placówka siostr Córki Maryi Niepokalanej w Grójcu 5 stycznia 1946 r.¹ oraz siostr elżbietanek w Bydgoszcy dnia 30 czerwca 1949 r.²

¹ Siostrom pozwolono pracować w upaństwowionym przedszkolu do 1953 r. Zob. M. Łużyńska, *Nasze przedszkole wczoraj, dziś i jutro*, Sandomierz 2003, s. 30.

Kolejny rok przyniósł nasilenie walki z Kościołem. W wyniku akcji przejęcia pałacówek „Caritas” w roku 1950 Kościołowi odebrano kontrolę nad większością prowadzonych zakładów. Według niedokładnych i nieoficjalnych danych przedstawionych na zjeździe Prezesów i Dyrektorów Oddziałów Wojewódzkich Zrzeszenia Katolików „Caritas” podano, że Zrzeszenie przejęło i prowadzi około 557 przedszkoli, 7 żłobków, 83 domy dziecka, 6 internatów i burs, 3 zakłady wychowawcze i specjalne³. Ponadto zlikwidowano przedszkola parafialne w Gdańsku-Wrzeszczu prowadzone przez siostry służebniczki⁴, przez siostry urszulanek w Ożorowie⁵, domy dziecka prowadzone przez księży salezjanów w Łutomiersku i Woźniakowie⁶ oraz Zakład Wychowawczy księży michalitów w Miejscu Piastowym⁷. W roku 1951 zamknięto kilka kolejnych placówek przedszkolnych prowadzonych przez parafie i zgromadzenia zakonne. Były to, między innymi, dwa przedszkola

² Zob. Pismo Wydziału Oświaty PWRN w Bydgoszczy do UdSW dot. upaństwowienia przedszkola Sióstr Elżbietanek z dnia 26 marca 1952 r., Archiwum Akt Nowych (AAN), Urząd do Spraw Wyznań (UdSW), sygn. 15/17.

³ Przedstawione dane są znacznie zaniżone, ponieważ część delegatów nie sporządziła spisu prowadzonych placówek, np. w województwie bydgoskim czy warszawskim. Zob. Sprawozdanie z konferencji Prezesów i Dyrektorów Oddziałów Wojewódzkich Zrzeszenia Katolików „Caritas” z dnia 12 grudnia 1950 roku. AAN, UdSW, sygn. 5A/52.

⁴ Zob. Zestawienie zamkniętych szkół katolickich w Diecezji Gdańskiej do 1965 roku, Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski (ASKEP), Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 1/400.

⁵ Zob. Wykaz Przedszkoli Zgromadzenia Sióstr Urszulanek w diecezji Łódzkiej, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 1/400.

⁶ Dom dziecka w Woźniakowie został zlikwidowany z powodu fermentu sianego przez ŻMP oraz trudności finansowych. Zob. A. Świda, *Towarzystwo salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 244.

⁷ Zob. Pismo Księży Michalitów do Sekretariatu Episkopatu Polski z 9 grudnia 1950 roku z prośbą o pomoc w odzyskaniu Zakładu Wychowawczego w Miejscu Piastowym, AAN, UdSW, sygn. 8/1330.; Pismo Dyrektora Zakładu Wychowawczego dla Sierot i Opuszczonej Młodzieży w Miejscu Piastowym do Prezydenta RP z dnia 18 lipca 1950 roku w sprawie odwołania od decyzji Komisji Ziemskiej, AAN, UdSW, sygn. 8/1330.

parafialne w Gnieźnie⁸, przedszkole sióstr benedyktynek w Łazach⁹ oraz sióstr franciszkanek w Gdańsku¹⁰.

Pierwsza zorganizowana akcja likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych przeprowadzona została w okresie od lutego do maja 1952 r. Zlikwidowano wówczas większość przedszkoli, internatów, burs, domów dziecka oraz zakładów wychowawczych. Zamknięciu uległy m.in. przedszkola sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Marii we Włocławku, Kowalu, Lubrańcu, Lipnie, Zduńskiej Woli¹¹, przedszkola parafialne w miejscowościach Strzelno, Trzemeszno i Mogilno w powiecie Mogilno¹², przedszkole „Ochronka Bałucka” prowadzone przez siostry salezjanki w Łodzi¹³. Likwidacji uległy m.in. internaty i bursy prowadzone przez siostry salezjanki w Sokołowie Podlaskim¹⁴, siostry Najświętszej Rodziny z Nazaretu w Krakowie¹⁵, siostry niepokalanki w Warszawie¹⁶, Szymano-

⁸ Zob. Pismo Kurii Metropolitalnej do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu w sprawie upaństwowienia przedszkoli w Gnieźnie z dnia 10 sierpnia 1951 r., AAN, UdSW, sygn. 8/1813.

⁹ Zob. Poufne pismo przewodniczącego Prezydium WRN w Krakowie do UdSW w Warszawie w sprawie przedszkola w Łazach z dnia 28 października 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/60.

¹⁰ Zob. Zestawienie zamkniętych szkół katolickich w Diecezji Gdańskiej do 1965 roku, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn.1/400.

¹¹ Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

¹² Zob. Poufne Sprawozdanie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy Referat ds. Wyznań do UdSW w sprawie przejęcia przedszkoli na rzecz skarbu Państwa z dnia 3 sierpnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/51.

¹³ Zob. Pismo rodziców dzieci z Przedszkola Sióstr Salezjanek w Łodzi do Rady Państwa z dnia 12 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/40.

¹⁴ Zob. *Kwestionariusz do stwierdzenia sytuacji Kościoła w Polsce w latach 1945-1964*, Archiwum Sióstr Salezjanek w Sokołowie Podlaskim (ASSSP), poz. w oprac.

¹⁵ Zob. Pismo Samorządu Internatu Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu w Krakowie do Prezydenta RP z prośbą o interwencję z dnia 24 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/55.

¹⁶ Zob. Pismo Rodziców Dzieci przebywających w internacie Sióstr Niepokalank we Wrzosowie do Przewodniczącego Rady Państwa w sprawie upaństwowienia placówki z dnia 26 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/61.

wie¹⁷ i Wrzosowie¹⁸, Towarzystwo „Samopomoc” pod wezwaniem Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej¹⁹. Zamknięciu uległy także domy dziecka prowadzone przez siostry urszulanki w Monicach²⁰, siostry franciszkanki w Klemensowie²¹, siostry felicjanki w Łasinie²² i Grudziądzu²³, siostry Wspólnej Pracy we Włocławku i Zduńskiej Woli²⁴ oraz zakład wychowawczy księży salezjanów w Płocku²⁵. Nie sposób wymienić wszystkie placówki, które zostały zlikwidowane podczas wiosennej akcji, można natomiast śmiało stwierdzić, iż była to do tej pory najbardziej dotkliwa akcja wymierzona w placówki zajmujące się wychowaniem dzieci i młodzieży.

¹⁷ Zob. Pismo UdSW do Biura Listów i Zażeń przy Radzie Państwa w sprawie zażalenia Sióstr Niepokalanek w Szymanowie z dnia 12 maj 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/63.

¹⁸ Zob. Pismo Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Pożycia Najświętszej Maryi Panny w Szymanowie do UdSW w sprawie bursy we Wrzosowie z dnia 12 czerwca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 18/593.

¹⁹ Zob. Pismo Kierownika Wydziału Oświaty Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach do Towarzystwa „Samopomoc” Zgromadzenia Zakonnego pod wezwaniem Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z dnia 28 maja 1952 roku w sprawie zamknięcia placówki, AAN, UdSW, sygn. 15/171

²⁰ Zob. Pismo Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Łodzi Referat ds. Wyznań do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie w sprawie obniżenia podatku gruntowego z dnia 20 kwietnia 1953 roku, AAN, UdSW, sygn. 37/1592.

²¹ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Misjonarek Maryi w Klemensowie do Prezydenta PR z dnia 3 kwietnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/62.

²² Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Felicjanek z Łasin do Sekretariatu Episkopatu Polski w Warszawie z dnia 29 lipca 1952 roku w sprawie odebrania Domu Dziecka, AAN, UdSW sygn. 18/1784.

²³ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Felicjanek w Wawrze k. Warszawy do Rady Państwa w sprawie upaństwowienia placówek z dnia 30 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/59.

²⁴ Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

²⁵ Zob. Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do UdSW w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39.; Odwołanie Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do Ministra Oświaty w Warszawie w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39.

Kolejne likwidacje placówek przeprowadzono latem 1954 r. Celem były tym razem wyłącznie internaty i bursy prowadzone przez Kościół. Należy podkreślić, iż w wyniku zamykania tych placówek doszło do likwidacji internatów, burs dla młodzieży i studentów.

Według informacji przesłanych przez zgromadzenia zakonne do Sekretariatu Episkopatu Polski, do 15 października 1954 r., zlikwidowano 16 internatów i burs prowadzonych przez takie zgromadzenia, jak: siostry urszulanki, siostry Sługi Jezusa, siostry szarytki, siostry Sacre Coeur, siostry elżbietanki, siostry zmartwychwstanki, księżzy orionistów²⁶, siostry służki²⁷, Zgromadzenie Małego Dzieła Boskiej Opatrzności²⁸, siostry Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny²⁹ i siostry Matki Bożej Miłosierdzia³⁰.

W sierpniu 1954 r. zostały upaństwowione wszystkie placówki księżzy orionistów³¹. Ponadto zostały zlikwidowane internaty dla studentów prowadzone przez siostry salezjanki we Wrocławiu³², siostry Zmartwychwstania Pańskiego w Poznaniu³³, siostry dominikanki

²⁶ Zob. Lista Zgromadzeń Zakonnych pozbawionych internatów, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 441.

²⁷ Zob. Pismo Ministra Oświaty do Biura Listów i Założeń przy Radzie Państwa w sprawie odebrania uprawnień szkoły państwowej LO Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z sierpnia 1954 r., AAN, UdSW, sygn. 44/559.

²⁸ Zob. Pismo Zgromadzenia Małego Dzieła Boskiej Opatrzności w Warszawie do Rady Państwa z dnia 6 września 1954 r. w sprawie bursy dla chłopców, AAN, UdSW, sygn. 44/1658.

²⁹ Zob. Pismo Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny do Rady Państwa z dnia 10 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN w Warszawie, AAN, UdSW sygn. 44/1656.

³⁰ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia do Rady Państwa z dnia 8 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy, AAN, UdSW, sygn. 44/1657.

³¹ Zob. A. Kaczmarczyk, *Zasługi orionistów dla polskiej resocjalizacji*, Warszawa 2000, s. 35.

³² Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Salezjanek we Wrocławiu do Rady Państwa w Warszawie z 6 września 1954 roku w sprawie zamknięcia bursy dla studentek, AAN, UdSW sygn. 44/1659.

³³ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Poznaniu z dnia 1 września 1954

w Warszawie³⁴. Zamykanie tych zakładów było dokonywane niezgodnie z prawem. Władze, wydając decyzje, powoływały się na ustawę o szkołach prywatnych, mimo że spod jej mocy, na podstawie art. 10, wyłączone były wszystkie placówki dla studentów³⁵.

Kolejne lata nie przyniosły poprawy w stosunkach między państwem a Kościołem, nadal dochodziło do likwidacji kościelnych zakładów opiekuńczo-wychowawczych, które dotychczas nie zostały zamknięte. W 1955 r. zlikwidowano Diecezjalny Dom Dziecka „Gniazdo” w Siedlcach, pozostawiając budynek do dyspozycji Kuirii³⁶.

roku w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW sygn. 44/1660; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Rady Państwa z dnia 2 września 1954 roku w sprawie uchylecia bezprawnych decyzji, AAN, UdSW sygn. 44/1660.; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu z dnia 3 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW sygn. 44/1660.

³⁴ Zob. Pismo Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy do Kierownika Internatu Sióstr Dominikanek w sprawie zamknięcia placówki, AAN, UdSW sygn. 44/1661.

³⁵ Internaty dla studentek, mimo że nie były *sensu stricte* zakładami wychowawczymi, zostały zamknięte decyzjami Rad Narodowych, które nakazywały natychmiastowe opuszczenie placówek. Jednocześnie odrębnymi decyzjami przydzielano budynki po zamkniętych zakładach Ministerstwu Szkolnictwa Wyższego w celu utworzenia państwowych internatów. Placówki te były zamykane przez Komisje PRN, które najczęściej w nocy wdzierały się na teren zgromadzeń i siłą zajmowały pomieszczenia. Siostram wręczano pisma nakazujące natychmiastowe zamknięcie internatu, jako placówki wychowawczej w rozumieniu ustawy z dnia 11 marca 1932 r. Zob. Pismo Prezydium Rady Narodowej dla miasta stołecznego Warszawy do Kierownika internatu Sióstr Dominikanek, pismo było bez daty, w sprawie zamknięcia internatu, AAN, UdSW, sygn. 44/1661; Decyzja Prezydium Rady Narodowej dla miasta stołecznego Warszawy z dnia 26 sierpnia 1954 r. w sprawie przydzielenia budynku po internacie, AAN, UdSW, sygn. 44/1661; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Poznaniu z dnia 1 września 1954 r. w sprawie odwołania od decyzji o przejęciu lokalu, AAN, UdSW, sygn. 44/1660; Pismo Zgromadzenia Sióstr Urszulanek do Rady Państwa z dnia 8 września 1954 r. w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1663.

³⁶ Zob. Ścisłe poufne pismo Dyrektora Departamentu Ministerstwa Oświaty do PWRN w Warszawie Wydział Oświaty z dnia 9 lutego 1955 roku, w sprawie przeprowadzenia likwidacji Diecezjalnego Domu Dziecka „Gniazdo”, AAN, UdSW, sygn. 44/1356.

W tym samym czasie dokonano także upaństwowienia Domu Dziecka prowadzonego przez siostry albertynki w Radzynie Podlaskim, co w konsekwencji doprowadziło do likwidacji domu zakonnego w Radzynie Podlaskim – Białka³⁷.

Od 1956 do 1961 roku nie było masowych likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych. Władze oświatowe zamknęły w tym czasie jeszcze kilka z nich, takich jak: przedszkola sióstr elżbietanek czy sióstr Matki Dobrego Pasterza w Gdańsku³⁸.

Ostatni etap likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych zapoczątkowany został wejściem w życie nowej ustawy oświatowej z 15 lipca 1961 r. W wyniku działań władz zlikwidowane zostały przedszkola sióstr salezjanek w Sokołowie Podlaskim³⁹, sióstr karmelitanek w Radgoszczy⁴⁰, sióstr Wspólnej Pracy, sióstr serafitek, sióstr elżbietanek, sióstr pallotynek i sióstr Matki Boskiej Miłosierdzia funkcjonujące na terenie diecezji gdańskiej⁴¹.

³⁷ Zob. Pismo Dziekana i Proboszcza w Radzynie Podlaskim do Biskupa Siedleckiego z 12 czerwca 1958 roku w sprawie likwidacji Domu Sióstr Albertynek, ADS, Zgromadzenie Sióstr Albertynek, litera Z, Dział II, Nr 26, tom I, poz. w oprac.

³⁸ Zob. Zestawienie zamkniętych szkół katolickich w Diecezji Gdańskiej do 1965 roku, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn.1/400.

³⁹ W latach 1948-1963 władze państwowe zlikwidowały Zgromadzeniu Córek Marii Wspomożycielki następujące placówki opiekuńczo-wychowawcze: domy dziecka w Lubinii Wielkiej, Nowej Rudzie, Pawłowicach, Wschowie, Pieszcach, Różnymstoku i Twardogórze, przedszkola w Grabowie, Lubinii, Łodzi Nowej Rudzie, Pogrzebieniu i Sokołowie Podlaskim, internaty dla uczniów w Pieszcach, Połczynie, Różnymstoku, Sokołowie Podlaskim, Środzie Śląskiej, Czaplinku oraz dwie placówki we Wrocławiu, internaty dla studentek w Łodzi i dwa we Wrocławiu. ASSSP, Stuletnia rocznica założenia Zgromadzenia SS. Salezjanek Córek Maryi Wspomożycielki, poz. w oprac.; Pismo Prezydium Powiatowej Rady Narodowej Wydział Oświaty i Kultury w Sokołowie Podlaskim do Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych z dnia 2 października 1962 r., ASSSP, poz. w oprac.

⁴⁰ Pismo Sióstr Karmelitanek z Radogoszczy do Sekretariatu Episkopatu Polski z dnia 24 czerwca 1965 roku w sprawie likwidacji przedszkola, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn.1/400.

⁴¹ Zob. Zestawienie zamkniętych szkół katolickich w Diecezji Gdańskiej do 1965 roku, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 1/400.

Przebieg zamykania placówek miał zazwyczaj brutalny charakter. Członkowie komisji likwidacyjnych wkraczali bez zapowiedzi do pomieszczeń zakładów, żądając oddania kluczy i opuszczenia pomieszczeń. Zamknięte drzwi były wyłamywane lub otwierane przez ślusarzy, a rzeczy wyrzucane z szaf⁴². Na drzwi zakładano skoble i kłódki⁴³. Zdarzało się, że siostry prowadzące placówkę były pozbawiane wolności i odmawiano im kontaktu z przełożonymi⁴⁴.

Prowadzący placówki i pracujący tam personel był zwykle zastraszany. Członkowie komisji likwidacyjnych potrafili biegać w środku nocy po pomieszczeniach z siekierami, grożąc, że w razie stawiania oporu podpalą budynek⁴⁵. W Sokołowie Podlaskim groźbami i krzykiem próbowano wymusić oddanie kluczy do pomieszczeń, a siostra dyrektorka przedszkola oraz siostra kierowniczka internatu były kilkakrotnie wzywane do Urzędu Bezpieczeństwa, gdzie przesłuchiwało je po kilka godzin, próbując zmusić do podpisania zgody na upaństwowienie⁴⁶.

Podczas upaństwowiania placówek lokale były przeznaczane do dyspozycji władz oświatowych⁴⁷. Razem z komisją likwidacyjną

⁴² Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁴³ Zob. Pismo matek dzieci z Wrześni do Prezydenta RP B. Bieruta w sprawie przedszkola z dnia 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/67.

⁴⁴ Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Rady Państwa z dnia 2 września 1954 roku w sprawie uchylenia bezprawnych decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1660.

⁴⁵ Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁴⁶ Członkowie komisji likwidacyjnej opuścili internat dopiero o 1³⁰ w nocy, zapowiadając przyjście następnego dnia. Zob. *Kwestionariusz do stwierdzenia sytuacji Kościoła w Polsce w latach 1945 do 1964*, ASSSP, poz. w oprac.

⁴⁷ We wszystkich przypadkach upaństwowienia placówek władze podejmowały decyzje o przejęciu pomieszczeń z całym wyposażeniem celem dalszego wykorzystania przez władze oświatowe. Zob. Pismo Ministra Oświaty do Biura Listów i Założeń przy Radzie Państwa w sprawie odebrania uprawnień szkoły państwowej LO Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z sierpnia 1954 r., AAN, UdSW, sygn. 44/559; Decyzja Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Sokoło-

wkraczał nowy personel świecki, który miał zastąpić osoby duchowne⁴⁸. W przypadku odmowy opuszczenia pomieszczeń przez osoby duchowne komisje likwidacyjne wspierane przez milicję dokonywały eksmisji przy użyciu siły⁴⁹.

Dla zabezpieczenia przejętych pomieszczeń dokonywano ich opieczętowania lub wprowadzano tam zaufane osoby⁵⁰.

Akcje likwidacyjne placówek opiekuńczo-wychowawczych przeprowadzane były głównie w nocy⁵¹.

wie Podlaskim, Referat Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej z dnia 2 października 1962 r. o przydzieleniu lokalu użytkowego, ASSSP, poz. w oprac.

⁴⁸ W internacie sióstr niepokalanek w Wrzosowie komisja PWRN z Warszawy wkroczyła w sposób nagły, wywołując tym szok dzieci. Wprowadzony nowy personel świecki zajął część pomieszczeń internatu na własne pokoje, zmuszając dzieci do spania w ciasnocie. Zob. Pismo Rodziców Dzieci przebywających w internacie Sióstr Niepokalanek we Wrzosowie do Przewodniczącego Rady Państwa w sprawie upaństwowienia placówki z dnia 26 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/61.

⁴⁹ Zob. *Praca ss. salezjanek z młodzieżą w Sokołowie Podlaskim od 1962 do 1972 r.*, ASSSP, poz. w oprac.

⁵⁰ W przedszkolu w Strzelnie wniesiono łóżko i oddelegowano pracownika POMU do pilnowania. Zob. Poufne Sprawozdanie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy Referat ds. Wyznań do UdSW w sprawie przejęcia przedszkoli na rzecz skarbu Państwa z dnia 3 sierpnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/51.

⁵¹ W Kowalu komisja likwidacyjna przyszła o 1⁰⁰ w nocy, w Lipnie o północy (Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/360), w Gnieźnie zajęto przedszkola o 22⁰⁰ (Zob. Pismo Kurii Metropolitalnej do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu w sprawie upaństwowienia przedszkoli w Gnieźnie z dnia 10 sierpnia 1951 r., AAN, UdSW, sygn. 8/1813), w Płocku komisja wkroczyła do zakładu wychowawczego o 20⁰⁰ (Zob. Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do UdSW w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39; Odwołanie Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do Ministra Oświaty w Warszawie w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39), w Poznaniu komisja przybyła do internatu o 5⁰⁰ rano (Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Rady Państwa z dnia 2 września 1954 roku w sprawie uchylenia bezprawnych decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1660).

2. PRZYCZYNY ZAMYKANIA PLACÓWEK

Decyzje władz szkolnych dotyczące zamknięcia kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych uzasadniane były na różne sposoby. Najczęstszymi przesłankami podawanymi przez komisje likwidacyjne były:

- nieprzynależność do świeckiego „Caritas”;
- niestosowanie się do obowiązujących przepisów;
- zastrzeżenia co do poziomu wychowawczego;
- z powodu „samozamknięcia”.

Dokonując analizy wskazanych w decyzjach faktycznych podstaw zamykania placówek, należy ustalić, czy rzeczywiście stanowiły one wystarczające podstawy do dokonania ich likwidacji.

Nieprzynależność do świeckiego „Caritas” była jedną z przyczyn zamykania zakładów opiekuńczo-wychowawczych. Możliwość przejęcia przez świecki „Caritas” placówek kościelnego stowarzyszenia „Caritas” przewidywał jedynie art. 6 statutu nowego „Caritas”. Nie był to jednak powszechnie obowiązujący akt prawny, który nie mógł stanowić podstawy do wydawania decyzji administracyjnych.

W przypadku przejęcia domów dziecka siostr Wspólnej Pracy we Włocławku i Zduńskiej Woli komisje likwidacyjne nie podały podstaw prawnych ani przyczyn faktycznych przejęcia placówek⁵². Dopiero pismem z UdSW wyjaśniono, iż przyczyną upaństwowienia jest odmowa podporządkowania się Zrzeszeniu „Caritas”⁵³.

Niestosowanie się do obowiązujących przepisów było niewątpliwą przesłanką umożliwiającą zamknięcie placówki, jednakże pod warunkiem dopełnienia procedur wynikających z przepisów prawa. Ustawa o prywatnych szkołach z 1932 r. oraz ustawa o rozwoju systemu oświaty z 1961 roku powoływały się na rozporządzenia wykonawcze, które jasno opisywały proces mający doprowadzić do zamknięcia zakładu⁵⁴.

⁵² Zob. Telegram Zarządu Zgromadzenia do Rady Państwa z dnia 21 marca 1952 r.; Telegram Zarządu Zgromadzenia do Przewodniczącego KC PZPR ob. Bieruta Prezydenta Polski z dnia 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁵³ Zob. Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Biura Listów i Założeń przy Radzie Państwa z dnia 21 kwietnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁵⁴ Więcej na ten temat w dalszej części.

Przyczyną upaństwowienia przez Wydział Oświaty PRN miasta stołecznego Warszawy bursy dla chłopców im. ks. Franciszka Toporskiego, prowadzonej przez Zgromadzenie Małego Dzieła Boskiej Opatrzności w Warszawie, było nie umieszczenie zakładu w spisie kuratorium oświaty⁵⁵. Natomiast przedstawiciele Wydziału Oświaty MRN w Kaliszu uzasadniali likwidację przedszkola sióstr Wspólnej Pracy w Kaliszu nie umieszczeniem placówki w orzeczeniu organizacyjnym Wydziału Oświaty⁵⁶.

Na brak wymaganego w ustawie orzeczenia uprawniającego do prowadzenia placówki powoływali się przedstawiciele Wydziału Oświaty PRN miasta stołecznego Warszawy podczas likwidacji bursy sióstr urszulanek w Warszawie⁵⁷. Siostry wniosły odwołanie od decyzji, uzasadniając, że prowadziły bursę od 1943 r. i posiadają stosowne orzeczenie, przy czym bursa została przeniesiona do innego budynku, o czym zostało poinformowane Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego. Siostry uzasadniały także odwołanie tym, że bursa znajdowała się w spisie KOSW z dnia 15 listopada 1947 r.⁵⁸ Ponadto od roku 1945 były co rok wysyłane z kuratorium skierowania do bursy i przeprowadzane wizytacje⁵⁹.

Prowadzenie placówki bez zezwolenia władz było przyczyną likwidacji Bursy im. Ewy Matuszewskiej prowadzonej przez Zgromadzenie Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w Warszawie. Siostry 27 sierpnia 1954 r. otrzymały decyzję Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy, że na podstawie art. 4 ust. 2 ustawy 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach i zakładach naukowych oraz § 16 pkt 1 rozporządzenia wykonawczego do ustawy zamknięto pla-

⁵⁵ Zob. Protokół Przejęcia Bursy dla chłopców im. Ks. Franciszka Topolskiego w Warszawie z dnia 27 sierpnia 1954 r., AAN, UdSW, sygn. 44/1658.

⁵⁶ Zob. Pismo Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w Kaliszu do Ministra Oświaty w sprawie przedszkola z dnia 7 marca 1951 r., AAA, UdSW, sygn. 8/1635.

⁵⁷ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Urszulanek w Warszawie do Rady Państwa z 7 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN m. st. Warszawy, AAN, UdSW sygn. 44/1655.

⁵⁸ Dz. Urz. Kuratorium Okręgu Szkolnego Warszawskiego, nr 3, poz. 37, p. 96.

⁵⁹ Tamże.

cówkę⁶⁰. Warto zwrócić uwagę, że użyta w decyzji podstawa prawna była niewłaściwa, gdyż żaden z wymienionych przepisów nie upoważniał do zamknięcia zakładu.

Nieco inaczej postąpiły władze oświatowe podczas likwidacji internatu prowadzonego przez Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie. Przedstawiciele PRN w decyzji, nieopatrzonej datą, powołali się ogólnie na ustawę o szkołach prywatnych z 11 marca 1932 r., uzasadniając, iż internat był prowadzony bez wiedzy i zgody władz⁶¹.

Po wejściu w życie ustawy o systemie oświaty i wychowania z 15 lipca 1961 r. likwidację uzasadniano świeckością szkoły oraz niedopełnieniem obowiązku zarejestrowania zakładu zgodnie z zarządzeniem ministra oświaty w sprawie organizacji roku szkolnego 1960/61⁶². W ten sposób postąpiono z przedszkolem sióstr salezjanek w Sokołowie Podlaskim⁶³.

Wychowanie w duchu nielojalności wobec państwa stanowiło jedyną zgodną z obowiązującym prawem podstawę do zamknięcia zakładu. Oczywiście jeżeli zostało udowodnione, a cała procedura była zgodna z ustawą o prywatnych szkołach i rozporządzeniem wykonawczym.

Decyzje o likwidacji placówek z powodu wychowania młodzieży w duchu nielojalności zostały przedstawione w 1949 r. siostrom elżbietankom w Bydgoszczy, które prowadziły przedszkole⁶⁴. Podobnie władze oświatowe postąpiły podczas upaństwowienia internatu sióstr służek w Mariówce Opoczyńskiej⁶⁵, likwidacji internatu prowadzo-

⁶⁰ Zob. Pismo Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny do Rady Państwa z dnia 10 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN w Warszawie, AAN, UdSW, sygn. 44/1656.

⁶¹ Mimo prośb sióstr członkowie PRN m. st. Warszawy nie potrafili podać innego uzasadnienia, zwłaszcza że wiedzieli o zgłoszeniu internatu władzom oświatowym. Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia do Rady Państwa z dnia 8 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji Prezydium Rady Narodowej m.st. Warszawy, AAN, UdSW, sygn. 44/1657.

⁶² Dz. Urz. Ministra Oświaty, nr 6, poz. 98 z 10 maja 1960 roku.

⁶³ Zob. Pismo Prezydium Powiatowej Rady Narodowej Wydział Oświaty i Kultury w Sokołowie Podlaskim do Zgromadzenia Córek Maryi Wspomożycielki Wiernych z dnia 2 października 1962 r., ASSSP, poz. w oprac.

nego przez Towarzystwo „Samopomoc” Zgromadzenia Sióstr pod wezwaniem Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej dnia 28 maja 1952 r.⁶⁴ oraz internatu przy Liceum Ogólnokształcącym sióstr Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej dnia 16 czerwca 1954 r.⁶⁵ Tak ogólnie sformułowane uzasadnienie decyzji, bez podania konkretnych przejawów działań skierowanych przeciwko państwu, nie mogło stanowić wystarczającej przesłanki do likwidacji placówki.

Samowolne zamknięcie było kolejną przyczyną podawaną przez władze szkolne w decyzjach o zamknięciu zakładu.

Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gnieźnie podjęło uchwałę o uznaniu dwóch przedszkoli parafialnych jako zamkniętych samowolnie przez właścicieli. Zdecydowano jednocześnie o przejęciu placówek, które faktycznie zostały zajęte siłą przez władze oświatowe dwa dni wcześniej⁶⁶.

Większość placówek opiekuńczo-wychowawczych została zlikwidowana bez podania uzasadnienia. Były to przypadki, kiedy decyzje o likwidacji podawane były przez komisje ustnie, bez okazania jakiegokolwiek pisma. Tak postąpiono podczas akcji zamykania placówek w roku 1952 z przedszkolami sióstr Wspólnej Pracy w Kaliszu, Zduń-

⁶⁴ Zob. Pismo Wydziału Oświaty PWRN w Bydgoszczy do UdSW dot. upaństwowienia przedszkola Sióstr Elżbietanek z dnia 26 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/17.

⁶⁵ Zob. Pismo Ministra Oświaty do Biura Listów i Zażeń przy Radzie Państwa w sprawie odebrania uprawnień szkoły państwowej LO Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z sierpnia 1954 r., AAN, UdSW, sygn. 44/559.

⁶⁶ Zob. Pismo Kierownika Wydziału Oświaty Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach do Towarzystwa „Samopomoc” Zgromadzenia Zakonnego pod wezwaniem Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z dnia 28 maja 1952 roku w sprawie zamknięcia placówki, AAN, UdSW, sygn. 15/171.

⁶⁷ Zob. Pismo Ministra Oświaty do Biura Listów i Zażeń przy Radzie Państwa z sierpnia 1954 roku w sprawie odebrania uprawnień szkoły państwowej Liceum Ogólnokształcącemu Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej, AAN, UdSW sygn. 44/559.

⁶⁸ Zob. Pismo Kurii Metropolitalnej do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu w sprawie upaństwowienia przedszkoli w Gnieźnie z dnia 10 sierpnia 1951 r., AAN, UdSW, sygn. 8/1813.

skiej Woli, Lipnie, Lubańcu, Kowalu i Włocławku⁶⁹, przedszkolem sióstr salezjanek w Łodzi⁷⁰, Podczas próby upaństwowienia przedszkola oraz likwidacji internatu sióstr salezjanek w Sokołowie Podlaskim, przedstawiciele rady narodowej odmówili podania przyczyn likwidacji⁷¹, podobnie jak podczas upaństwowienia internatu sióstr Wspólnej Pracy we Włocławku⁷².

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż przedstawiane w decyzjach władz oświatowych zarzuty nigdy nie zostały potwierdzone. Z przeprowadzonych badań wynika, że służyły jedynie za pretekst do likwidacji zakładów. Słusznie zatem Sekretariat Episkopatu uznał działania władz oświatowych za sprzeczne z prawem krajowym oraz konwencją ratyfikowaną przez Polskę⁷³ i domagał się od władz oświatowych stosowania obowiązującego prawa,

⁶⁹ Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.; Telegram Zarządu Zgromadzenia do Rady Państwa z dnia 21 marca 1952 r.; Telegram Zarządu Zgromadzenia do Rady Państwa z dnia 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36; Telegram Zarządu Zgromadzenia do Przewodniczącego KC PZPR ob. Bieruta Prezydenta Polski z dnia 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁷⁰ Zob. Pismo rodziców dzieci z Przedszkola Sióstr Salezjanek w Łodzi do Rady Państwa z dnia 12 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/40.

⁷¹ Przedstawiciele komisji likwidacyjnej „wymachiwali jakimiś dokumentami”, nie okazując ich siostronom. Zob. *Prawdziwe wydarzenia z przeżyć powojennych w Sokołowie Podlaskim od roku 1945 do 1953*, ASSSP, poz. w oprac.; *Kronika domu sióstr salezjanek*, ASSSP, poz. w oprac.; *Karta Domu*, ASSSP, poz. w oprac.; *Relacje Siostry Dyrektorki Ludwika Józefik z czasu zabrania przedszkola w Sokołowie Podlaskim 1952 r.*, ASSSP, poz. w oprac.

⁷² Dopiero w wyjaśnieniach przesłanych z UdSW do Rady Państwa powołano się ogólnie na porozumienie rządu i Episkopatu z 1950 roku. Zob. Pismo Urzędu do Spraw Wyznań do Biura Listów i Zażaleń przy Radzie Państwa z dnia 21 kwietnia 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/52.; Zob. Odwołanie Zarządu Zgromadzenia ss. Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi do Rady Państwa z 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36; Telegram Zarządu Zgromadzenia sióstr Wspólnej Pracy do Przewodniczącego KC PZPR ob. Bieruta Prezydenta Polski z dnia 31 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/36.

⁷³ Zob. „Pro memoria” Sekretariatu Episkopatu Polski w sprawie szkół i przedszkoli katolickich z 10 września 1965 roku, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 2: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995, s. 345-346.

wskazując na wszystkie uchybienia, jakich dopuszczali się przedstawiciele władz.

3. PODSTAWY PRAWNE ZAMYKANIA I UPAŃSTWAWIANIA ZAKŁADÓW

Decyzje dotyczące likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych powoływały się na różnoraki podstawy prawne. Do połowy 1961 r. zamknięcie następowało najczęściej na podstawie artykuł 4 ust. 1 lit. d ustawy o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych z 11 marca 1932 r., twierdząc, że placówka wychowuje młodzież w duchu nielojalności wobec państwa⁷⁴. Na tej podstawie zamknięto między innymi przedszkole sióstr elżbietanek w Bydgoszczy⁷⁵, internat sióstr służek w Mariówce Opoczyńskiej⁷⁶ oraz internat Towarzystwa „Samopomoc” Zgromadzenia Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej⁷⁷.

Była to jedyna możliwa do zastosowania podstawa prawna uzasadniająca zamknięcie placówki. Inne, stosowane podstawy prawne, takie jak: powoływanie się na niewymienione wyżej przepisy ustawy o prywatnych szkołach, powoływanie się na rozporządzenie wykonawcze do ustawy oraz inne przepisy pozaustawowe, nie mogły stanowić podstawy do zamknięcia zakładu.

Zdarzały się przypadki zamknięcia placówek na podstawie art. 4 ust. 2 ustawy o prywatnych szkołach z 1932 r. oraz § 16 pkt 1 rozpo-

⁷⁴ Należy w tym miejscu nadmienić, że władze oświatowe nigdy nie udowodniły wrogiego państwu nauczania i wychowania dzieci i młodzieży w placówkach kościelnych.

⁷⁵ Zob. Pismo Wydziału Oświaty PWRN w Bydgoszczy do UdSW dot. upaństwowienia przedszkola Sióstr Elżbietanek z dnia 26 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/17.

⁷⁶ Zob. Pismo Ministra Oświaty do Biura Listów i Zażaleń przy Radzie Państwa w sprawie odebrania uprawnień szkoły państwowej LO Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z sierpnia 1954 r., AAN, UdSW, sygn. 44/559.

⁷⁷ Zob. Pismo Kierownika Wydziału Oświaty Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Kielcach do Towarzystwa „Samopomoc” Zgromadzenia Zakonnego pod wezwaniem Najświętszej Marii Niepokalanej w Mariówce Opoczyńskiej z dnia 28 maja 1952 roku w sprawie zamknięcia placówki, AAN, UdSW, sygn. 15/171.

rządzenia wykonawczego do tej ustawy z dnia 7 czerwca 1932 r. Decyzje uzasadniano prowadzeniem zakładu bez wiedzy i pozwolenia władz oświatowych. Na tej podstawie zamknięto między innymi bursę sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w Warszawie⁷⁸, internat prowadzony przez Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie⁷⁹, bursę dla dziewcząt prowadzoną przez siostry urszulanki w Warszawie⁸⁰. Wymienione przepisy nie mogły stanowić podstawy do zamknięcia placówek, gdyż nakazywały one jedynie poinformowanie kierownika szkoły o zamiarze wydania orzeczenia zamykającego placówkę oraz wyznaczenie dwutygodniowego terminu do złożenia wyjaśnień przed władzą szkolną.

Na podstawie art. 1, 2 i 13 ustawy o prywatnych szkołach z 11 marca 1932 r. zlikwidowano natomiast internaty dla akademikzek, prowadzone przez zgromadzenia zakonne. Wojewódzkie rady narodowe, podejmując decyzję o zamknięciu placówek, nie zwracały uwagi na to, że zakłady te miały charakter domów akademickich. Nie uwzględniały także faktu, że art. 10 ustawy o prywatnych szkołach wyłączał spod kompetencji ustawy zakłady akademickie, na co wskazywały w swoich odwołaniach siostry urszulanki z Warszawy⁸¹. Identyczne zarzuty podnosiły siostry salezjanki z Wrocławia, którym w sierpniu 1954 r. zlikwidowano bursę dla studentek⁸², a także siostry

⁷⁸ Zob. Pismo Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny do Rady Państwa z dnia 10 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN w Warszawie, AAN, UdSW, sygn. 44/1656.

⁷⁹ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia do Rady Państwa z dnia 8 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy, AAN, UdSW, sygn. 44/1657.

⁸⁰ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Urszulanek w Warszawie do Rady Państwa z 7 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN m. st. Warszawy, AAN, UdSW, sygn. 44/1655.

⁸¹ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Urszulanek w Warszawie do Rady Państwa z 7 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji PRN m. st. Warszawy, AAN, UdSW, sygn. 44/1655.

⁸² Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Salezjanek we Wrocławiu do Rady Państwa w Warszawie z 6 września 1954 roku w sprawie zamknięcia bursy dla studentek, AAN, UdSW, sygn. 44/1659.

ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego prowincji poznańskiej, którym zamknięto internat dla akademikzek w Poznaniu⁸³ oraz siostry dominikanki pozbawione internatu dla akademikzek w Warszawie⁸⁴.

W latach 1961-1965 wszystkie decyzje o zamknięciu placówki opierały się na artykule 2 ustawy o systemie oświaty, który mówił, że szkoły i placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi, a nauczanie i wychowanie w tych instytucjach ma charakter świecki. Przepis ten nie stanowił *expressis verbis* podstawy zamknięcia istniejącego zakładu. Informował jedynie, że generalnie państwowe placówki promują świecki charakter nauczania i wychowania. Przepis ten mógłby być podstawą likwidacji zakładów niepaństwowych tylko wówczas, gdyby dodano zdanie mówiące, że placówki inne niż państwowe ulegają zamknięciu oraz wykreślony zostałby art. 39 ustawy, dopuszczający prowadzenie zakładów przez osoby prawne i fizyczne.

Inaczej przedstawiała się sytuacja niepaństwowych domów dziecka, które organizowane były na podstawie art. 2 ustawy o pomocy społecznej z 16 sierpnia 1923 r.⁸⁵ Dopuszczał on powierzenie wykonywania zadań opieki społecznej zakładom opiekuńczym na zasadach zawartych w umowie⁸⁶. Przepis ten pozwalał więc na tworzenie prywatnych zakładów, które na podstawie umów z odpowiedzialnymi jednostkami samorządowymi mogły prowadzić domy

⁸³ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Poznaniu z dnia 1 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1660; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Rady Państwa z dnia 2 września 1954 roku w sprawie uchylecia bezprawnych decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1660; Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu z dnia 3 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW, sygn. 44/1660.

⁸⁴ Zob. Pismo Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy do Kierownika Internatu Sióstr Dominikanek w sprawie zamknięcia placówki, AAN, UdSW, sygn. 44/1661.

⁸⁵ DzU, nr 92, poz. 726.

⁸⁶ Zob. art. 7 ustawy o pomocy społecznej z 16 sierpnia 1923 roku, DzU nr 92, poz. 726, (dalej: ustawa o pomocy społecznej).

dziecka. Do zamknięcia takiej placówki wystarczyło więc rozwiązanie umowy, w której zawarte było umocowanie do działania w zakresie opieki w imieniu uprawnionej jednostki. Na tej podstawie doszło do upaństwowienia w roku 1944 Domu Małego Dziecka w Siedlcach⁸⁷. W większości przypadków władze nie korzystały jednak z tej formy likwidacji, dopuszczając się przejmowania domów bez podstaw prawnych⁸⁸.

Odrębnym zagadnieniem jest upaństwowianie placówek opiekuńczo-wychowawczych przez władze oświatowe poszczególnych rad narodowych.

Przedstawiane pisma, dotyczące upaństwowienia placówek, nie powoływały się na żadne przepisy prawa, gdyż takie nie istniały. Pisma rad narodowych nie nosiły także nazwy „decyzja” i jedynie przedstawiały stanowisko prezydium w sprawie przejęcia placówki. Mimo to komisje zajmujące zakłady powoływały się na postanowienia władz oświatowych prezydiów rad narodowych podejmowanych w porozumieniu z UdSW⁸⁹.

Przedkładane pisma zawierały często ogólne rzekome „podstawy prawne” upaństwowienia, na przykład: „na podstawie ustawy o pry-

⁸⁷ W 1944 r. Dom Małego Dziecka w Siedlcach nosił jeszcze oficjalnie nazwę Żłobek i był prowadzony przez siostry albertynki. Zob. *Kronika Domu Dziecka w Siedlcach*, Archiwum Domu Dziecka w Siedlcach (ADDzS), bez sygn.; K. Kłoczko, *Dom Dziecka w Siedlcach i jego działalność opiekuńczo-rewalidacyjna*, Warszawa 2003, s. 57, ADDzS, bez sygn.; D. Szkopek, *Zarys historii Domu Dziecka w Siedlcach i jego działalność opiekuńczo-wychowawcza w latach 1923-1997*, Siedlce 1998, s. 5, ADDzS, bez sygn.

⁸⁸ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Felicjanek z Łasin do Sekretariatu Episkopatu Polski w Warszawie z dnia 29 lipca 1952 roku w sprawie odebrania Domu Dziecka, AAN, UdSW sygn. 18/1784; Pismo Referatu ds. Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 29 września 1952 roku w sprawie Domu Dziecka w Łasinie, AAN, UdSW sygn. 18/1784.

⁸⁹ Zob. Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do UdSW w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39; Odwołanie Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do Ministra Oświaty w Warszawie w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39.

watnych szkołach”⁹⁰ lub „zgodnie z pkt. 1 Porozumienia Wspólnej Komisji Rządu RP i Episkopatu Polski z 1950 roku”⁹¹ bez podania konkretnych artykułów.

W wielu przypadkach swoje działania władze uzasadniały treścią porozumienia rządu i Episkopatu z 1950 r., które interpretowano w ten sposób, że „wszystkie placówki opiekuńczo-wychowawcze muszą być podporządkowane pod „Caritas”. Pismo o takiej treści przekazano, upaństwowiając zakład wychowawczy prowadzony przez księży salezjanów w Płocku⁹².

Zdarzały się przypadki upaństwowiania placówek przy okazji zajmowania nieruchomości należących do Kościoła na podstawie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki⁹³, co miało miejsce w przypadku upaństwowienia zakładu wychowawczego, prowadzonego przez księży michalitów w Miejscu Piastowym⁹⁴ oraz Pawlikowicach⁹⁵.

⁹⁰ Zob. Pismo Wydziału Oświaty PWRN w Bydgoszczy do UdSW dot. upaństwowienia przedszkola Sióstr Elżbietanek z dnia 26 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/17.

⁹¹ Zob. Pismo Kierownika Wydziału Oświaty Prezydium Rady Narodowej miasta stołecznego Warszawy do Sióstr Felicjanek w Warszawie w sprawie upaństwowienia placówki z dnia 13 lutego 1952 r.; Pismo Zgromadzenia Sióstr Felicjanek w Wawrze k. Warszawy do Rady Państwa w sprawie upaństwowienia placówek z dnia 30 marca 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/59.

⁹² Zob. Zażalenie Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do UdSW w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39; Odwołanie Zażalenia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi do Ministra Oświaty w Warszawie w sprawie upaństwowienia Zakładu Wychowawczego w Płocku, z dnia 10 marca 1952 roku, AAN, UdSW, sygn. 15/39.

⁹³ Art. 2 ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki z dnia 20 marca 1950 roku stanowił, że wszystkie ulegające przejęciu nieruchomości ziemskie przechodzą z dniem wejścia w życie ustawy z mocy prawa na własność państwa bez odszkodowania i wolne są od jakichkolwiek obciążeń z wyjątkiem przewidzianych w niniejszej ustawie wraz ze wszystkimi znajdującymi się na tych nieruchomościach budynkami, przedsiębiorstwami, zakładami oraz inwentarzem żywym i martwym, o ile niniejsza ustawa nie stanowi inaczej, DzU nr 9, poz. 87 i nr 10 poz. 111 z późn. zm.

⁹⁴ Zob. Pismo Dyrektora Zakładu Wychowawczego dla Sierot i Opuszczonej Młodzieży w Miejscu Piastowym do Prezydenta RP z dnia 18 lipca 1950 roku w sprawie odwołania od decyzji Komisji Ziemskiej, AAN, UdSW, sygn. 8/1330.

Podobnie uczyniono z siostrami benedyktynkami prowadzącymi przedszkole w Łazach, którym odebrano ponad 100 ha gruntów wraz z zabudowaniami i przekazano do PGR. Miejscowe władze w tej sytuacji nie widziały potrzeby przebywania siostr w Łazach zwłaszcza, że klasztorne przedszkole zostało zlikwidowane z powodu niepodporządkowania „Caritas”. Nie pozwolono także siostrom na otwarcie nowego przedszkola podporządkowanego władzom, uzasadniając odmowę istnieniem przedszkola państwowego przy PGR⁹⁶.

4. ZAJMOWANIE LOKALI

Wraz z zamknięciem kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych władze dokonywały zajmowania lokali. Decyzje o zajęciu lokali wydawane były początkowo na podstawie dekretu o publicznej gospodarce lokalami z 21 grudnia 1945 r.⁹⁷, później zaś ustawy prawo lokalowe z 30 stycznia 1959 r.⁹⁸, która w art. 92 ust. 1 pkt 1 uchyliła wyżej wymieniony dekret.

Dokonując zajęcia pomieszczeń, komisje lokalowe rad narodowych powoływały się najczęściej w decyzjach o przydziale lokalu na art. 18 lub 22 dekretu z dnia 21 grudnia 1945 r. Zgodnie z art. 2 ust. 1 dekretu publiczną gospodarkę lokalami stosowano w Warszawie, Łodzi, Gdańsku, Lublinie, Krakowie, Katowicach i Poznaniu. W tych miastach komisje lokalowe słusznie powoływały się na art. 22 dekretu, który je uprawniał do przydzielania wolnych lokali. Wątpliwości budzi natomiast sam fakt podjęcia decyzji przydzielającej budynki należące do zgromadzeń zakonnych.

Wielokrotnie zgromadzenia zakonne tworzyły placówki opiekuńczo-wychowawcze, przeznaczając na ten cel część pomieszczeń klasztornych, jak to miało między innymi miejsce w przypadku upań-

⁹⁵ Zob. A. Mezglewski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944-1980*, Lublin 2004, s. 233-234.

⁹⁶ Zob. Poufne pismo przewodniczącego Prezydium WRN w Krakowie do UdSW w Warszawie w sprawie przedszkola w Łazach z dnia 28 października 1952 r., AAN, UdSW, sygn. 15/60.

⁹⁷ DzU nr 36, poz. 343 z 1950 r. z późn. zm.

⁹⁸ DzU nr 10, poz. 59 z 1959 r. z późn. zm.

stwowienia bursy sióstr niepokalanek we Wrzosowie⁹⁹ lub odebraniu domu dziecka sióstr felicianek w Łasinie¹⁰⁰. Sam fakt likwidacji lub przejęcia zakładu nie sprawiał, że lokal stawał się wolny, ponieważ przez cały czas należał do zgromadzenia i był przez nie zajmowany. Kwestie te podnosił wielokrotnie Sekretarz Episkopatu Polski biskup Choromański w pismach do władz państwowych¹⁰¹.

W miastach nieobjętych publiczną gospodarką lokalami, komisje lokalowe mogły powołać się jedynie na art. 18 dekretu, który mówił, że prezydium miejskich rad narodowych mogą przydzielać wolne lokale na potrzeby własne władz, urzędów i instytucji tylko na podstawie zezwolenia wojewódzkiej komisji lokalowej, czego przykładem jest pisemna zgoda Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Kielcach na przydzielenie budynków po placówkach Towarzystwa „Samopomoc” w Mariówce Opoczyńskiej na rzecz Gminnej Rady Narodowej w Goździkowie¹⁰².

Należy podkreślić, że komisje lokalowe mogły dysponować jedynie wolnymi lokalami, a spod mocy dekretu wyłączone były między innymi świątynie, domy modlitwy oraz internaty akademickie¹⁰³.

⁹⁹ Zob. Pismo Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Szymanowie do UdSW w sprawie bursy we Wrzosowie z dnia 12 czerwca 1992 r., AAN, UdSW, sygn. 18/593.

¹⁰⁰ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Felicianek z Łasin do Sekretariatu Episkopatu Polski w Warszawie z dnia 29 lipca 1952 r. w sprawie odebrania Domu Dziecka, AAN, UdSW, sygn. 18/1784.

¹⁰¹ Zob. Pismo Sekretarza Episkopatu Biskupa Zygmunta Choromańskiego do Rady Państwa z dnia 30 sierpnia 1954 roku w sprawie zamykania burs i internatów, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 441.; Pismo Biskupa Z. Choromańskiego, Sekretarza Episkopatu Polski do rządu PRL z 16 lipca 1952 roku w sprawie likwidacji placówek kościelnych, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 441.; Pismo Biskupa B. Dąbrowskiego do Wicedyrektora UdSW z dnia 14 lipca 1962 roku w sprawie zażalenia na likwidację kościelnych instytucji naukowo-wychowawczych, ASKEP, Placówki opiekuńczo-wychowawcze Kościoła Rzymsko-katolickiego w latach 1945-1981, sygn. 441.

¹⁰² Zob. Pismo Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Kielcach do PRN w Goździkowie z dnia 3 czerwca 1952 roku w sprawie pozwolenia na przydział lokali po Towarzystwie „Samopomoc” w Mariówce Opoczyńskiej, AAN, UdSW, sygn. 15/171.

¹⁰³ Zob. art. 3 dekretu o publicznej gospodarce lokalami z dnia 21 grudnia 1945 roku, DzU nr 36, poz. 343 z 1950 roku z późn. zm.

Przepis ten potwierdzało rozporządzenie Rady Ministrów z 12 sierpnia 1953 r.¹⁰⁴, które w §1 wyraźnie wyłączało spod publicznej gospodarki lokalami domy i internaty dla studentów. Mimo takich przepisów zlikwidowano między innymi internaty dla studentek prowadzone przez Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej w Poznaniu¹⁰⁵, czy bursę dla akademikzek prowadzoną przez siostry salezjanki we Wrocławiu¹⁰⁶.

Po wejściu w życie ustawy o prawie lokalowym z 30 stycznia 1959 r. komisje lokalowe rad narodowych, odbierając pomieszczenia zgromadzeniom zakonnym, powoływały się na art. 61 ust. 1 ustawy. Artykuł ten pozwalał przydzielić wolne lokale na rzecz urzędów, instytucji państwowych, jednostek gospodarki uspołecznionej oraz organizacji politycznych i społecznych. Nakazywał także przekwaterowanie osób z lokali lub ich części niezbędnych dla urzędu do lokalu zastępczego położonego w tej samej miejscowości o podobnej powierzchni i standardzie. Decyzje te zawierały pouczenie o możliwości odwołania w terminie 7 dni, za pośrednictwem organu, który decyzję wydał. Do czasu uprawomocnienia się decyzji lokale były zabezpieczane. Potwierdza to decyzja Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Sokołowie Podlaskim Referat Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej z dnia 2 października 1962 r. w sprawie przydziału lokalu po przedszkolu sióstr salezjanek¹⁰⁷.

Mimo zmiany przepisów dotyczących dysponowania lokalami władze nie respektowały praw właścicieli do swobodnej dyspozycji nieruchomości. Rzadko zdarzało się, że po likwidacji placówki pozostawiano lokale do korzystania zgromadzeniom zakonnym, a od-

¹⁰⁴ DzU nr 39, poz. 171 z 1953 r.

¹⁰⁵ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego Prowincji Poznańskiej do Wojewódzkiej Komisji Lokalowej w Poznaniu z dnia 1 września 1954 roku w sprawie odwołania od decyzji, AAN, UdSW sygn. 44/1660.

¹⁰⁶ Zob. Pismo Zgromadzenia Sióstr Salezjanek we Wrocławiu do Rady Państwa w Warszawie z 6 września 1954 roku w sprawie zamknięcia bursy dla studentek, AAN, UdSW, sygn. 44/1659.

¹⁰⁷ Zob. Decyzja Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Sokołowie Podlaskim, Referat Gospodarki Komunalnej i Mieszkaniowej z dnia 2 października 1962 r. o przydzieleniu lokalu użytkowego, ASSSP, poz. w oprac.

wołania od decyzji władz lokalowych nigdy nie były rozstrzygnięte na korzyść właścicieli¹⁰⁸.

Zgromadzenia zakonne, którym odebrano lokale, nie otrzymywały rekompensaty za utracone mienie, mimo licznych interwencji w tych sprawach.

5. KWESTIE PROCEDURALNE

Osobną kwestię, którą należy omówić, stanowi przestrzeganie przez organy administracji państwowej prawa formalnego w procesie wydawania decyzji administracyjnych o likwidacji oraz zajmowaniu lokali.

Tryb wydawania decyzji przez władze państwowe do 1 stycznia 1961 r. regulowało rozporządzenie z mocą ustawy o postępowaniu administracyjnym wydane przez Prezydenta Rzeczypospolitej dnia 22 marca 1928 r.¹⁰⁹ Artykuł 75 ust. 1 rozporządzenia mówił, że każda decyzja powinna zawierać powołanie się na podstawę prawną, datę, osnowę decyzji, oznaczenie jej rodzaju, podpis władzy oraz wskazać, czy przysługuje od niej odwołanie czy skarga.

W decyzjach o likwidacji oraz zajmowaniu placówek opiekuńczo-wychowawczych można spotkać się z licznymi nieprawidłowościami, naruszającymi poszczególne przepisy rozporządzenia o postępowaniu administracyjnym. Najczęstszym brakiem jest pominięcie pouczenia o możliwości odwołania od decyzji oraz brak wskazania terminu do wniesienia odwołania, naruszało to art. 75 i 76 rozporządzenia. Co prawda art. 77 ust. 2 wskazywał, że jeśli władza zaniedba objaśnić stronę o przysługującym jej prawie wniesienia odwołania lub skargi, strona mogła w ciągu 2 tygodni od chwili ogłoszenia lub doręczenia jej decyzji zażądać od władzy, która orzeczenie wydała, wydania lub

¹⁰⁸ Wyjątkowo pozostawiono pomieszczenia po zlikwidowanym Domu Dziecka „Gniazdo” w Siedlcach. Zob. Ścisłe poufne pismo Dyrektora Departamentu Ministerstwa Oświaty do PWRN w Warszawie Wydział Oświaty z dnia 9 lutego 1955 roku, w sprawie przeprowadzenia likwidacji Diecezjalnego Domu Dziecka „Gniazdo”, AAN, UdSW, sygn. 44/1356.

¹⁰⁹ DzU nr 36, poz. 341 z 1928 r.

też przesłania jej takiego objaśnienia. W tym wypadku termin wniesienia odwołania lub skargi liczył się od dnia otrzymania przez stronę objaśnienia. W praktyce nigdy rady narodowe nie stosowały tego przepisu, traktując wszystkie przesłane pisma w sprawie placówek jako formę odwołania.

Innym naruszeniem przepisów prawa formalnego było nierespektowanie art. 87 ust. 1, mówiącego, że przed upływem terminu do odwołania decyzja nie ulega wykonaniu. Ustęp 2 tego artykułu objaśniał, iż wniesienie odwołania w terminie wstrzymuje wykonanie decyzji. Wyjątek od tej zasady był dopuszczany tylko w wypadkach określonych w ust. 3 art. 87, tj.:

- a) gdy natychmiastowa wykonalność jest przewidziana w ustawie,
- b) na zgodne żądanie wszystkich stron,
- c) co do których strony zrzekły się prawa wniesienia odwołania.

Ustęp 4 dawał władzy możliwość postanowienia, że decyzja ulega natychmiastowemu wykonaniu, jeśli jest to wskazane w interesie publicznym lub w wyjątkowo ważnym interesie strony.

Tak sformułowane przepisy obligowały organ wydający decyzję do uzasadnienia przyczyn zastosowania trybu natychmiastowej wykonalności decyzji. W praktyce informowano jedynie stronę, że decyzja ulega natychmiastowemu wykonaniu, nie podając podstawy prawnej ani uzasadnienia.

Częstymi zarzutami stawianymi w odwołaniach był brak właściwej podstawy prawnej oraz nieprzedstawienie decyzji na piśmie¹¹⁰.

Rozporządzenie o postępowaniu administracyjnym w art. 80 dopuszczało możliwość przedstawienia decyzji ustnie, pod warunkiem, że obecna byłaby przy tym strona postępowania, której decyzja dotyczyła. Strona ta mogła zgłosić żądanie doręczenia decyzji na piśmie. W takim przypadku, jeżeli decyzja nie była natychmiast wykonalna, uważało się dzień doręczenia decyzji na piśmie za dzień jej doręczenia. Mimo takich zapisów rady narodowe, dokonujące likwidacji lub upaństwowienia placówek bez decyzji na piśmie, nie dostarczały jej na żądanie strony w późniejszym terminie.

¹¹⁰ Kwestie braku podstawy prawnej zostały już omówione w niniejszym rozdziale.

Bywały także przypadki, jak podczas likwidacji przedszkoli parafialnych w Gnieźnie, gdzie decyzję o likwidacji placówek władze wydały ustnie świeckim pracownikom przedszkoli, odmawiającym otwarcia placówek bez obecności księży proboszczów¹¹¹. Mimo nieobecności stron, opieczętowno placówki, co było sprzeczne z art. 80 ust. 2 rozporządzenia nakazującym w takim przypadku dostarczenie decyzji na piśmie.

Od 1 stycznia 1961 r. zaczął obowiązywać kodeks postępowania administracyjnego¹¹², który zastąpił dotychczasowe rozporządzenie z mocą ustawy. Nowy kodeks precyzyjnie opisywał procedury, jakie należało zachować podczas wydawania decyzji administracyjnych.

Podobnie jak rozporządzenie z 1928 r. nowy kodeks nakazywał, aby każda decyzja zawierała oznaczenie organu administracji państwowej i strony lub stron, powołanie podstawy prawnej, osnovę i datę decyzji, pouczenie, czy i w jakim trybie służy od niej odwołanie oraz podpis z podaniem imienia, nazwiska i stanowiska służbowego podpisującego¹¹³. Kodeks w art. 101 podkreślał, że decyzja powinna zostać wydana na piśmie z zastrzeżeniem odstąpienia od formy pisemnej, gdy interes stron oraz przepisy prawne nie stoją na przeszkodzie¹¹⁴.

Decyzje wydawane po roku 1961, dotyczące likwidacji lub przydzielenia lokali, czyniły zadość wyżej cytowanym przepisom, przy czym często nadal nie posiadały właściwej podstawy prawnej, zwłaszcza w decyzjach o zamknięciu placówki. Poza tym władze starały się, aby decyzje zawierały daty, podpisy i pouczenia, na co nie zwracano uwagi w latach pięćdziesiątych.

We wszystkich przypadkach, w których podejmowano decyzje o likwidacji zakładu lub przydziale pomieszczeń, zostały naruszone art. 8 oraz 68 kodeksu postępowania administracyjnego. Nakładały

¹¹¹ Zob. Pismo Wikariusza Generalnego Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu z dnia 10 sierpnia 1951 r., w sprawie cofnięcia uchwały Prezydium MRN w Gnieźnie o przejęciu zamkniętych placówek, AAN, UdSW, sygn. 8/1813.

¹¹² DzU nr 30, poz. 168 z 1960 r. (dalej: kodeks postępowania administracyjnego)

¹¹³ Zob. art. 99 § 1 kodeksu postępowania administracyjnego.

¹¹⁴ Zob. art. 11 § 2 kodeksu postępowania administracyjnego.

one na organ podejmujący decyzję obowiązek umożliwienia stronom wypowiedzenia się co do zebranych dowodów i materiałów oraz zgłoszenie żądań, jak również przeglądania akt sprawy i robienia z nich notatek i odpisów. Odstąpienie od tego obowiązku było możliwe tylko w przypadku spraw niecierpiących zwłoki ze względu na niebezpieczeństwo dla zdrowia i życia ludzkiego¹¹⁵.

W przypadkach likwidacji i odebrania pomieszczeń właściciele zakładów dowiadawali się o toczącym postępowaniu dopiero w chwili otrzymania decyzji, czego przykładem jest sprawa likwidacji przedszkola i odebrania pomieszczeń siostrze salezjanek w Sokołowie Podlaskim w 1962 r.¹¹⁶

Wszystkie wyżej wymienione naruszenia procedury administracyjnej sprawiały, że wydawane decyzje były wadliwe i tym samym nie powinny podlegać wykonaniu, zwłaszcza w stosowanym trybie natychmiastowej wykonalności. Naruszone zostały także zasady praworządności, zaufania do państwa, pomocniczości oraz pisemności. W państwie praworządnym, za jakie z pewnością nie można uznać tzw. Polski Ludowej, wszystkie decyzje wydane z wyżej omówionymi wadami zostałyby z pewnością uchylone.

PODSUMOWANIE

Okres Polski Ludowej do roku 1965 był czasem likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych, co w rezultacie doprowadziło do prawie całkowitego zamknięcia tego typu zakładów. Po roku 1965 pozostały zaledwie trzy placówki działające za zgodą władz państwowych. W pozostałych, które uległy oficjalnemu zamknięciu, zgromadzenia zakonne prowadziły nadal pracę wychowawczą w ramach tzw. pomocy sąsiedzkiej.

Likwidacja kościelnych zakładów dokonywana była prawie zawsze w sposób nagły, i często w nocy lub we wczesnych godzinach rannych. Komisje likwidacyjne z miejscowych rad narodowych najczęściej siłą

¹¹⁵ Zob. art. 8 § 2 kodeksu postępowania administracyjnego.

¹¹⁶ Zob. *Kronika domu siostr salezjanek*, ASSSP, poz. w oprac.

zajmowały pomieszczenia zakładów, zastraszając i więząc personel, wręczając jednocześnie protestującym pracownikom lub właścicielom decyzje o zamknięciu placówki lub pisma o jej upaństwowieniu. Zdarzały się także sytuacje, że komisje dokonywały likwidacji i zajęcia lokali, powołując się ustnie na postanowienia władz oświatowych i lokalowych. Przy okazji przejmowania lokali na cele oświatowe komisje rad narodowych zawłaszczwały wszystkie ruchomości znajdujące się wewnątrz, uznając je za integralną część nieruchomości.

W decyzjach o zamknięciu placówki rady narodowe powoływały się na różne przepisy, np. ustawy o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych z 1932 r., później ustawy o rozwoju systemu oświaty z 1961 r., nie wskazując zazwyczaj przepisów dotyczących *expressis verbis* zamykania placówek. Co najciekawsze, ustawa oświatowa z 1961 r. nie przewidywała możliwości zamknięcia szkoły. Ponadto w decyzjach powoływano się tylko na ustalenie porozumienia rządu i Episkopatu z 1950 r. oraz akty prawne wydane przez ministra oświaty, które nie mogły stanowić podstawy likwidacji. Decyzje były uzasadniane w różnoraki sposób. Najczęściej powoływano się na nieprzynależność do „Caritas”, wychowywanie w duchu nielojalności wobec państwa, niedopełnienie rejestracji placówki lub na „samozamknięcie” przez właściciela. Stawiane zarzuty nigdy nie były poparte dowodami. Komisje likwidacyjne często dokonywały zajęcia placówki poprzez stwierdzenie upaństwowienia zakładu kościelnego. Właścicielom przedstawiano w takich przypadkach pisma o treści mówiącej, że postanowieniem rady narodowej zakład zostaje upaństwowiony. Pisma te nie były poparte żadnymi przepisami prawa, gdyż takich nie było.

Wraz w likwidację placówki najczęściej dokonywano przejęcia lokali, wręczając właścicielom decyzje, w których powoływano się na przepisy prawa lokalowego, mówiące o przejęciu wolnych lokali na cele własne rad narodowych. Komisje nie uwzględniały protestów właścicieli, którzy zapowiadali odwołanie od wydanych decyzji i domagali się pozostawienia pomieszczeń stanowiących często integralną część domów zakonnych. Rzadko zdarzały się sytuacje, że przy okazji likwidacji placówki pozostawiano zgromadzeniom zakonnych lokale po zamkniętych zakładach.

Podkreślenia wymaga fakt notorycznego naruszania przez rady narodowe przepisów postępowania administracyjnego w procesie wydawania decyzji o zamknięciu lub przejęciu lokali po placówce. W praworządnym kraju wszystkie wadliwe decyzje powinny zostać uchylone przez organ odwoławczy.

THE PROCESS OF DISSOLVING CHURCH EDUCATIONAL CARE
INSTITUTIONS IN POLAND BETWEEN 1946 AND 1965

Summary

The present study tackles the problem of the dissolution of educational care institutions managed by the organizational units of the Catholic Church at the time of the People's Republic of Poland. The article presents the process of dissolution and the legal assessment of the decisions taken by the then educational and housing authorities with a view to closing down the institutions and taking over the movable and immovable property. The assessment concerns both substantive and procedural matters.

***Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, red. G. Robbers, tłumaczenie J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław: Kolonia Limited 2007, ss. 435.**

Prezentowana pozycja jest tłumaczeniem na język polski drugiego wydania pracy zbiorowej pod redakcją Gerharda Robbersa, które się ukazało w Baden-Baden 2005 r. w wydawnictwie Nomos Verlagsgesellschaft równocześnie w języku angielskim i niemieckim w oryginalnych tytułach: *State and Church in the European Union* i *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. G. Robbers jest autorem wielu publikacji dotyczących problematyki stosunków Państwo – Kościół w Republice Federalnej Niemiec i w Unii Europejskiej. Również w omawianej publikacji zamieścił dwa artykuły dotyczące tej problematyki. Pierwsze wydanie tejże pracy ukazało się w 1995 r. i z uwagi na wagę problematyki zostało przetłumaczone na kilka języków. Jak piszą polscy Tłumacze drugiego wydania, dzieło stało się „fundamentalną pozycją w europejskiej bibliografii stosunków między państwem i kościołem”.

Omawiana publikacja i jej polskie tłumaczenie obejmuje problematykę państwo – kościół już w 25 krajach Unii. Motywem przyświecającym drugiemu wydaniu, według zamierzeń redaktora, jest ukazanie bogactwa doświadczeń nowych państw, które przystąpiły do Unii w 2004 r. i wskazanie na nowe potrzeby w zakresie regulacji zagadnień związanych ze zjawiskiem religijności. Zgodnie z uzasadnionym przekonaniem Tłumaczy, książka będzie przydatna nie tylko studentom, ale również duchownym, urzędnikom administracji kościelnej, politykom, dziennikarzom i wszystkim zainteresowanym stosunkami między państwem i kościołem. Stwierdzenie to zawiera zachętę do przestudiowania książki przez przed-

stawicieli wymienionych kategorii osób. W tym samym celu pisane jest również niniejsze omówienie tej książki.

Już na wstępie tej prezentacji konieczne wydaje się uściślenie, iż chociaż redaktor książki użył w tytule sformułowania „Państwo i Kościół”, niewątpliwie ma na myśli nie tylko Kościół katolicki czy inne kościoły, ale wszystkie związki wyznaniowe, nawet takie, których nie zwykło się nazywać kościołami. Ponadto chodzi mu nie tylko o instytucjonalne relacje państwa i związków wyznaniowych oraz o wolność religijną w wymiarze kolektywnym, ale również o wolność religijną jednostek. Praca uwzględnia także prawa przysługujące osobom, które nie należą do żadnych związków wyznaniowych.

Trzon pracy stanowi 25 rozdziałów, poświęconych wszystkim państwom członkowskim Unii Europejskiej. Pomimo wielości autorów schemat każdego z opracowań jest podobny, w czym widać troskę redaktora o metodologiczną spójność dzieła. Autorzy poszczególnych rozdziałów są na ogół specjalistami z zakresu stosunków państwo–kościół.

Warto dla przykładu zaprezentować opis stosunków państwo–kościół w Austrii. Zawiera on najpierw dane na temat uwarunkowań społecznych i tła historycznego. W tytule I (*Uwarunkowania społeczne*) Richard Potz podaje strukturę religijną ludności Austrii, zaczerpniętą ze spisu ludności z 2001 r. W tytule II (*Tło historyczne*) omawia czynniki socjokulturalne i psychologiczne, które wpłynęły na współczesne ustawodawstwo austriackie, odnoszące się do stosunków państwowo–kościelnych. W kolejnym fragmencie (*Gwarancje konstytucyjne*) autor omawia zasady odnoszące się do religii zawarte w uregulowaniach rodzimych i wynikające z art. 9 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, które mają w Austrii rangę konstytucyjną. Powołuje także inne akty prawa międzynarodowego, zmierzające do ochrony wolności religijnej i zakazu dyskryminacji z racji przynależności wyznaniowej. W tytule tym autor stara się wykazać konkretyzację tych zasad w dziedzinie ochrony praw jednostki, w uregulowaniach dotyczących służby wojskowej, w prawie oświatowym, medycznym (chodzi o prawo odmowy aborcji lub wspieranym medycznie procesie zapłodnienia), wreszcie w prawie przynależności do określonego wyznania, jego zmiany lub nie posiadania jakiegokolwiek wyznania. Ochrona praw podstawowych, do których należy wolność sumienia i wyznania, jest chroniona poprzez fakt, że jej naruszenie może być zaskarżone do Trybunału Konstytucyjnego lub Najwyższego Sądu Administracyjnego. Dalej autor omawia problematykę

odnoszącą się do religii w ogóle oraz do poszczególnych wyznań na terenie ustawodawstwa zwykłego i prawa międzynarodowego (jak ma to miejsce w odniesieniu do Kościoła katolickiego). Wreszcie na zakończenie tego tytułu omawia charakterystykę systemu stosunków państwo-kościół w Austrii. Jest to system rozdziału przy jednoczesnym włączeniu pluralistycznie pojmowanego zjawiska religijności do zakresu życia społecznego. W tytule IV (*Prawo państwowe*) autor bardzo kompetentnie omawia najpierw status związków wyznaniowych (uznawanych, zarejestrowanych i tych, które działają jako stowarzyszenia), pojęcie wolności związków wyznaniowych, ich organizacje (status prawny instytucji kościelnych, instytucji dobroczynnych finansowanych przez kościoły). Natomiast w tytule V (*Kościół i związki wyznaniowe w systemie politycznym*) autor zajmuje się zagadnieniem statusu związków wyznaniowych w systemie politycznym (w Austrii podmioty te mają osobowość prawną prawa publicznego, są istotnymi elementami dialogu publicznego i organami opiniotwórczymi przy formułowaniu celów prawodawstwa państwowego, odnoszącego się do tychże związków). Z kolei w tytule VI (*Związki wyznaniowe w prawie państwowym dotyczącym kultury*), autor omawia ich rolę kulturotwórczą i ich prawa w korzystaniu z dóbr kultury. W tym fragmencie opracowania jest mowa o szkołach podstawowych, które winny być otwarte na wszystkie wyznania, a które są finansowane przez landy, o katechezie w szkołach, o akademiach religioznawczych, wydziałach teologicznych na uniwersytetach państwowych (wydziały teologii katolickiej i teologii protestanckiej) i o prywatnych uniwersytetach kościelnych. Referując prawo państwowe, autor omawia także regulacje dotyczące radiofonii, mediów drukowanych i ochrony zabytków historycznych, jakie są wydawane i stosowane w uzależnieniu od zgody lub konsultacji z reprezentantami kościoła lub związku wyznaniowego, którego dane prawo w jakiś sposób dotyczy. W tytule VII (*Prawo socjalne i prawo pracy*) wystarczająco szeroko zajmuje się autor zagadnieniem możliwości i faktycznym wykorzystaniem prawa do zawierania traktatów zbiorowych przez kościoły i związki religijne jako podmioty prawa publicznego. Następnie przedstawia sytuację prawną indywidualnych osób zatrudnionych w tychże związkach religijnych. Nie pomija także ważnej kwestii ubezpieczenia i świadczeń rentowych, emerytalnych i zdrowotnych w stosunku do kapłanów i członków zakonów. W tytule VIII (*Finansowanie kościołów*) autor zamieścił uwagi na temat państwowych gwarancji mienia kościelnego, świadczeń ze strony państwa i roszczeń o zwrot (głównie chodzi

o straty poniesione podczas okupacji nazistowskiej), składek (ofiar na cele kościelne) i podatku kościelnego. W osobnym tytule IX omówił status uznanych Kościołów i związków wyznaniowych w prawie podatkowym, a w tytule X (*Dostęp związków wyznaniowych do instytucji publicznych*) opiekę duszpasterską w siłach zbrojnych, policji, w szpitalach publicznych, domach opieki i więzieniach. Ponadto autor przypomina o dostępie każdego związku wyznaniowego do swoich członków przedstawicieli wszystkich wyznań w tym nieznanych w państwowym porządku prawnym. Nie pomija także (tytuł XI) prawa ubiegania się o sprawowanie urzędów publicznych przez duchownych i członków zakonów, zachowania w odniesieniu do nich specjalnych procedur przy składaniu zeznań w postępowaniu karnym, cywilnym czy administracyjnym, gdy jest to związane ze spowiedzią lub innymi czynnościami podlegającymi dyskrekcji i wreszcie nie pomija specjalnego statusu tychże osób w prawie wojskowym. W odniesieniu do prawa małżeńskiego i rodzinnego (tytuł XII) znajdujemy omówienie przepisów dotyczących wychowania dzieci zgodnie z poglądami religijnymi rodziców i prawa o statusie małżeństwa wyznaniowego w państwowym porządku prawnym. Aby dopełnić tak wszechstronnego ukazania panoramy zagadnień w relacjach państwa i kościoła w Austrii, autor zapoznaje czytelnika w tytułach XIII i XIV z uprawnieniami Biura Federalnego do Spraw Sekt i przepisami ochrony karnej religii przed znieważaniem doktryn religijnych, zakłócaniem nabożeństw publicznych, znieważaniem duchownego wykonującego czynności religijne, kradzieżą lub uszkodzeniem przedmiotu służącego do celów kultu, uszkodzeniem mienia lub kradzieżą w pomieszczeniach służących do sprawowania kultu. Prezentacja austriackiego porządku prawnego w stosunku do związków wyznaniowych kończy się wykazem literatury. Odnośne zaś źródła powoływane są w treści artykułu.

Zrozumiałą jest rzeczą, że nie wszystkie kraje mogą się poszczycić tak szczegółowymi normami, regulującymi stosunki państwo – kościół. Nie wszystkie opracowania tej problematyki w poszczególnych krajach posiadają również tak wyjątkowo kompetentnych autorów, jak w przypadku Austrii. Niniejsza prezentacja dzieła nie jest recenzją oceniającą wartość poszczególnych rozwiązań, których jest tyle, ile państw należących do Unii Europejskiej. Należy to już do badaczy, znawców prawa, w Polsce i w wielu innych państwach, nazwanego prawem wyznaniowym. Nie jest też celem tej prezentacji ocenianie rzetelności badawczej poszczególnych autorów, niejednorodności słownictwa używanego na temat tych samych

instytucji prawnych, czy osądzanie prawidłowości rozwiązań państwowego porządku prawnego według zasad demokratycznego państwa prawa, w odniesieniu do związków wyznaniowych i wolności religijnej. O każdej z tych kwestii można i należy pisać szczegółowe monografie. Jednak dla celów porównawczych, służących ogólnej orientacji w stosunkach państwo – kościół, praca ta wydaje się niezmiernie pożyteczna.

Redaktor we wstępie do II wydania powiada, że Unia Europejska obiecuje gwarantować wolność religijną i niedyskryminację, szanować różnorodność religijną i utrzymywać dialog z kościołami, związkami wyznaniowymi i organizacjami niewyznaniowymi. Podkreśla też, że prawo unijne szanuje status, jakim kościoły i związki wyznaniowe cieszą się w prawie poszczególnych państw członkowskich. W ostatnim rozdziale pracy (*Państwo i kościół w Unii Europejskiej*) G. Robbers – już jako autor tego fragmentu – rozwinął te twierdzenia i starał się poprzeć je omówieniem konkretnych regulacji prawnych oraz orzeczeń Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Wiedza zawarta w tym artykule jest niezbędna dla każdego, kogo interesuje wolność religijna i stosunki państwo-religijne w państwach wchodzących w skład Wspólnoty Europejskiej.

Można podzielać lub nie podzielać entuzjazmu autora wobec rozwiązań tzw. prawa unijnego w stosunku do wolności religijnej, związków wyznaniowych i ich działalności, praw podstawowych osoby ludzkiej. Można mieć zastrzeżenia lub ich nie mieć odnośnie do rozwiązań prawnych w poszczególnych państwach wchodzących do Unii Europejskiej w materii nas interesującej. Ważne jest jednak, aby uszanować poglądy w sprawach wiary lub przekonań zgodnie z zasadą dobra jednostki i dobra wspólnego. Innymi słowy chodzi o takie realizowanie *bonum commune*, aby nie naruszone pozostały *iura aliorum*.

Redaktorowi dzieła, prof. Gerhardowi Robbersowi należy się wielkie uznanie, że umiał dostrzec ogromną wagę zagadnienia i potrzebę przygotowania takiego opracowania. Dotychczasowe opracowania, jak np. S. Ferrari, I. C. Ibán, *Diritto e religione in Europa Occidentale*, Bologna: Il Mulino 1997, ss. 202, (rec. H. Misztal, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2001, t. 2, s. 165-170); *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, a cura di A. G. Chizzoniti, Milano: Vita e Pensiero 2004, ss. 724 (rec. tenże, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 269-274); O. Fumagalli Carulli, *A Cesare ciò che è di Cesare a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Milano: Vita e Pensiero 2006, ss. 157 (rec. tenże, „Studia z Prawa Wy-

znaniowego” 2007, t. 10, s. 407-413), aczkolwiek bardzo wartościowe, to jednak tylko częściowo ujmowały problem stosunków państwo – kościół w Unii Europejskiej.

Podziękowanie należy się także Tłumaczom drugiego wydania na język polski. Tylko dzięki ich żmudnej pracy szerokie grono polskich czytelników uzyskało dostęp do tak wartościowego opracowania, ukazującego w panoramicznym przekroju rozwiązania przyjmowane w poszczególnych państwach, należących obecnie do Unii Europejskiej.

Henryk Misztal

Piotr Stanisław, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 314.

Obowiązująca w naszym kraju ustawa zasadnicza sankcjonuje układowy model regulacji sytuacji prawnej niekatolickich kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 5). Przepis ten do tej pory nie doczekał się jeszcze praktycznej aplikacji. Nie został też wydany żaden akt normatywny, który określałby kwestie szczegółowe, umożliwiając tym samym zastosowanie normy konstytucyjnej. Przedłużający się okres braku realizacji zamysłu ustrojodawcy w przedmiocie uregulowania sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych stał się jednym z motywów podjęcia przez P. Stanisława problematyki dotyczącej układowej regulacji sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych w Republice Włoskiej. Wszak podczas prac nad aktualnym art. 25 ust. 5 polskiej ustawy zasadniczej wyraźnie wskazywano na jego włoski pierwowzór.

Autor postawił sobie za cel kompleksowe omówienie porozumień zawieranych w celu uregulowania stosunków między Republiką Włoską i niekatolickimi związkami wyznaniowymi. Osiągnięcie tego celu wymagało przede wszystkim ustalenia wykładni przepisów konstytucyjnych (z uwzględnieniem orzeczeń włoskiego Sądu Konstytucyjnego), dokonania oceny kryteriów selekcji związków wyznaniowych dopuszczonych do rokowań z rządem włoskim oraz sposobów prowadzenia negocjacji bilateralnych, uchwycenia technik procedury legislacyjnej, mających zastoso-

wanie do ustaw uchwalanych na podstawie porozumień, określenia cech specyficznych ustaw uchwalonych na podstawie umów, ze szczególnym uwzględnieniem ich podatności na ewentualne nowelizacje i abrogacje.

W ostatniej części pracy (rozdział V) dokonana została ponadto charakterystyka treści obowiązujących we Włoszech rozwiązań układowych. Materia ta została przez Autora uporządkowana według kryterium rzeczowego. Wyróżnił on następujące obszary treściowe porozumień: szczegółowe gwarancje wolności praktykowania religii, wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa, status prawny jednostek organizacyjnych o charakterze wyznaniowym, finansowanie działalności związków wyznaniowych, działalność oświatowa i wychowawcza, budynki służące celom kultowym, wyznaniowe miejsca pochówku, ochrona dóbr kultury o charakterze religijnym.

Z drobiazgową pieczołowitością i przy zastosowaniu przejrzystej systematyki Autor w recenzowanym opracowaniu wyłuszczył wszystkie zagadnienia, które związane są z podjętym tematem, nie pomijając niczego, co mogłoby się przyczynić do pełniejszego zrozumienia istoty włoskiego modelu układowej regulacji stosunków państwowo-kościelnych. Odwołując się do doktryny włoskiej – po prezentacji wszystkich stanowisk – dokonał krytycznej oceny poglądów włoskich eklezjastycystów, obiektywizując zauważone tendencje.

Praca jest dziełem dojrzałym, napisanym starannie i z polotem. Jej wartość naukowa jest obiektywnie niepodważalna. Posiada ponadto walor unikatowości na rynku polskim. Stanowi cenny wkład w rozwój doktryny prawa wyznaniowego i prawa konstytucyjnego.

Dokonana przez Autora rekonstrukcja oraz ocena włoskich rozwiązań prawnych niewątpliwie przyczyni się do intensyfikacji i ukierunkowania prac nad modelem relacji państwowo-kościelnych w naszym kraju. Zwrócić ponadto należy uwagę na doniosłość tego dzieła w aspekcie kształtowania się polskiej doktryny w zakresie ustalenia obszarów wchodzących w zakres autonomii i niezależności przysługującej kościołom i innym związkom wyznaniowym. W obowiązującym porządku konstytucyjnym, obszary te wyjęte są spod jurysdykcji władz publicznych, konieczne więc jest klarowne wyznaczenie ich granic. Recenzowana praca otwiera zatem nowy rozdział w dyskusji nad potrzebą i zakresem realizacji zasady bilateralizmu w stosunkach państwowo-kościelnych.

Artur Mezglewski

Dariusz Walencik, *Parafia i gmina Imielin w latach 1945-2002*, Imielin 2007, ss. 408.

1. Recenzowane studium jest przeredagowaną i poprawioną rozprawą doktorską ks. D. Walencika, napisaną pod kierunkiem bpa prof. dra hab. Jana Kopca na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego (seminarium z historii Kościoła na Śląsku).

Praca Autora sytuuje się w nurcie badań naukowych nad parafiami polskimi (s. 5-6). Przedmiotem jego eksploracji naukowej jest funkcjonowanie parafii i gminy Imielin, skąd notabene pochodzi, w warunkach systemu totalitarnego i przeobrażeń ustrojowych w latach 1945-2002. Zainteresowanie tym zagadnieniem Autor wystarczająco uzasadnia w obszernym wstępie, ale nie wyjaśnia, dlaczego swoją parafię uważa za typową pod względem zachodzących procesów i przemian (s. 15). Ks. Walencika pasjonuje poznawanie historycznych korzeni życia społecznego i kościelnego na Śląsku, czego dowodzą liczne starodruki (zwłaszcza ksiąg liturgicznych) i maszynopisy, znajdujące się w jego prywatnych zbiorach, i zaledwie fragmentarycznie wyliczone w bibliografii (Archiwum własne autora, s. 371), a także stroje śląskie, meble oraz elementy wyposażenia domostw (choćby prezentowane w dniu 6 marca 2004 r. w Urzędzie Miasta Imielin). Wcześniej opublikował monografię pt. *Przeszłość historyczna Imielina i jego mieszkańców* (Imielin 2003 r., ss. 236). W tym kontekście wybór tematu uważam za zrozumiały i trafny. Dodam, iż w dobie globalizacji i prób unifikacji życia społecznego i kulturalnego w Europie każde studium dotyczące historii „regionalnej”, w tym i Kościołów partykularnych, jest aktualne i potrzebne. Nie jestem wszakże przekonany o słuszności *terminus ad quem* tej pracy (s. 18). Po uchwaleniu Konstytucji RP w dniu 2.04.1997 r. oraz podpisaniu Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską (28.07.1993 r.) i ratyfikowaniu go w dniu 23.02.1998 r. został formalnie zakończony okres przeobrażeń ustrojowych w naszym państwie. Te daty powinny być miarodajnymi wyznacznikami czasowymi recenzowanej rozprawy, ponieważ bazują na konkretnym kryterium merytorycznym, a nie personalnym. Nominacja nowego proboszcza w 2002 r., *salva cum reverentia* dla niego i jego poprzednika, nie stanowią, w moim przekonaniu, dostatecznej racji przyjętej cezury czasowej.

Celem pracy jest, zdaniem Autora, ukazanie – na przykładzie jednej parafii – realizacji założeń polityki wyznaniowej państwa (w latach 1945-

-2002) oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy ta polityka bezpośrednio oddziaływała na historię konkretnej parafii i jakie były jej konsekwencje (zob. s. 15). Taka teza jest akceptowalna, określona precyzyjnie, a zamierzenia badawcze Autora wypadają uznać za godne powagi pracy doktorskiej. Zrealizowanie tych zamierzeń wymagało ogromnej pracowitości, ale tak już bywa: *fructus honoris onus*.

2. Ks. Walencik napisał swoje studium na podstawie solidnej i niebudzącej istotnych zastrzeżeń bazy źródłowej i literatury przedmiotu. Przeprowadził jej kwerendę w stopniu rzadko dzisiaj spotykanym w pracach doktorskich. Zestaw bibliografii zarówno pod względem ilościowym (s. 367-385), jak i jakościowym oceniam bardzo wysoko. Autor sięgnął do licznych źródeł prawa powszechnego i partykularnego, wykorzystał sporo dokumentów znajdujących się w archiwach kościelnych i państwowych, a także bogatą literaturę historyczną i współczesną. Już wstępnie zasługuje to na pozytywną ocenę, albowiem dowodzi znakomitej orientacji w bibliografii przedmiotu, umiejętności wydobywania z niej problemowych *nova et vetera*, a nadto ambicji badawczych Autora i zdolności dobrego zorganizowania naukowego warsztatu pracy.

Pewne uwagi krytyczne mam natomiast do zapisu bibliograficznego. Czy do źródeł należy opracowanie: E. Michael, *Die schlesische Kirche und ihr Patronat im Mittelalter unter polnischen Recht*, Görlitz 1926 (s. 374 – à propos, gdyby w przyszłości Autora zainteresowały kwestie średniowiecznego patronatu, to odsyłam do wnikliwych publikacji G. Grebner z uniwersytetu we Frankfurcie. Ostatnio podczas XII Międzynarodowego Kongresu Średniowiecznego Prawa Kanonicznego /CUA, Washington, DC 1-7.08.2004 r./ ukazała ona rozwój świeckiego patronatu w Bolonii w latach 1100-1160)¹. Dlaczego piszący nie przywołał pism ks. I. Rembowskiego, a także nie określił wydania znanego podręcznika *Prawo kanoniczne*, opublikowanego w 1957 r. w Opolu?

3. Ks. Walencik w celu zrealizowania swoich zamiarów badawczych wybrał metodę „analityczno-syntetyczną” badania źródeł historycznych oraz uwzględnił narrację odniesieniowo-porównawczą (s. 19). Niestety, nie wyjaśnił bliżej, co rozumie przez tego typu narrację. Próbuje również

¹ *The Development of the Lay of Patronate In Bologna 1100-1160: Notaries, Regular Canons and the Decretum*, w: *Editions. Twelfth International Congress of Medieval Canon Law, August 2-7, 2004, The Catholic University of America, Washington, DC, Abstracts*, s. 20-21..

doszukiwać się *ratio legis* ustaw kościelnych i państwowych (tamże). Dla omawianej problematyki niebagatelne znaczenie posiada także stanowisko prezentowane w doktrynie i sposób jej wykładni. Wydaje się wszakże, iż – nawet tak zwięźle określona – metoda badawcza jest odpowiednia dla tej rozprawy.

4. Systematykę pracy Autor dostatecznie objaśnił we Wstępie (s. 19). Na recenzowane opracowanie składają się: wstęp, cztery rozdziały, zakończenie, wybór ważniejszych źródeł i opracowań, wykaz skrótów oraz indeksy miejscowości i osób, szkoda, że nie dołączył spisu map i zdjęć ani indeksu rzeczowego. Podział ten pozostaje w logicznym i merytorycznym odniesieniu do tematu, chociaż rodzi się pytanie, czy poświęcenie prawie 1/4 studium historii miejscowości i parafii było potrzebne, zwłaszcza że dzieje Imielina, jego przynależności parafialnej oraz duszpasterstwa Autor przedstawił w przytoczonej wyżej monografii.

Redakcja wstępu odbiega nieco od tradycyjnych ujęć, ale dobrze zapoznaje czytelnika z problemami, jakie mają być przedmiotem refleksji naukowej. W pierwszym rozdziale, który sam Autor ocenia jako wstępny, zostały przedstawione uwarunkowania geograficzno-przyrodnicze miejscowości oraz polityczna historia Imielina. W rozdziale drugim ks. Walencik omówił podstawy prawno-organizacyjne działalności imielinskiej parafii (m.in. granice i kościelną przynależność administracyjną parafii, rozbudowę kościoła, jego wystrój i podstawy materialne parafii), a nadto dzieje kaplicy MB. Częstochowskiej i cmentarza parafialnego. Trzeci rozdział ma charakter „personalny”, zapoznaje bowiem czytelnika z duszpasterzami tej parafii, z działalnością rady duszpasterskiej, bractw i stowarzyszeń wiernych oraz chóru parafialnego „Harfa”. W ostatnim rozdziale Autor ukazał stan i formy duszpasterstwa w zmieniających się warunkach polityczno-społecznych po II wojnie światowej. Zakończenie jest podsumowaniem przeprowadzonych analiz i sformułowaniem pewnych wniosków końcowych, z których wynika, że aparat partyjno-urzędniczy PRL był zbyt słaby, aby w sposób istotny zniweczyć czy zakłócić wewnętrzne funkcjonowanie przeciętnej parafii (s. 364).

5. Wstęp do ocenianej rozprawy powinien być bardziej zwarty. Wiadomo mi, iż ks. Walencik ma „lekkie pióro” (czy zbyt szybki komputer), wobec czego okazują pewną wyrozumiałość dla jego „małomówności”! Nasuwa mi się jednak kilka uwag krytycznych. Czy nie jest skażone przesadnym optymizmem wyznaniowym twierdzenie, że: „W następstwie akcji duszpasterskich wierni dość licznie uczestniczyli w niedzielnej oraz

świętecznej mszy św. i wielu z nich przystępowało do sakramentów wielkanocnych” (s. 7) Skąd ta wiedza? Brak jakiejkolwiek argumentacji na podstawie badań socjologicznych. Czy wzrost liczby mszy św. był rzeczywiście skutkiem zmian polityczno-społecznych w Polsce (tamże)? Czy nie była to poniekąd jedyna możliwa forma protestu przeciwko próbom zniewolenia społeczeństwa? Dostrzegalny w wolnej Polsce spadek liczby wiernych uczęszczających na Eucharystię i korzystających z sakramentów św. zdaje się to potwierdzać. Mimo tych kilku uwag krytycznych trzeba podkreślić, że wstęp zawiera wiele interesujących informacji i stanowi dobre wprowadzenie do tej dysertacji.

Pierwszy rozdział poświęcony został przeszłości historycznej Imielina i parafii do 1945 r. (s. 21-97). Jako kanoniście trudno mi oceniać merytoryczną wartość tej części. Niemniej mam kilka pytań. Wiadomo, że Śląsk, zwłaszcza arcybiskupstwo wrocławskie oraz księstwa raciborskie, opolskie i cieszyńskie, uwikłany był w wojny husyckie. Czy te wydarzenia zaznaczyły się jakoś w historii Imielina? Czy obecna wspólnota ewangelicka nie sięga swoimi korzeniami tamtych zdarzeń? W jakich okolicznościach Jaksa z Miechowa, jedyny znany *ex nomine* polski uczestnik wypraw krzyżowych, przystąpił do budowy kościoła na tzw. Górze Klemensowej (zob. s. 57)? Czy zmiana przynależności diecezjalnej w XIX wieku (zob. s. 79-81) wpłynęła na kształcenie duchowieństwa – konkretnie: czy kandydaci do kapłaństwa studiowali w Krakowie, czy we Wrocławiu? Są to oczywiście kwestie bardzo szczegółowe, pozostające jedynie w luźnym związku z tematem rozprawy, niemniej udzielenie na nie odpowiedzi byłoby jej ubogaceniem. Mimo powyższych uwag uważam, że ta część pracy jest napisana ze znanstwem i w pełni potwierdza historyczne zamiłowania Autora.

W drugim rozdziale (s. 98-186) ukazana została parafia Imielin w kontekście jej podstaw prawno-organizacyjnych po II wojnie światowej. Autor szczegółowo omawia takie kwestie, jak: przynależność terytorialna Imielina, starania o samodzielność, działalność samorządowa oraz struktura społeczna i zawodowa mieszkańców. Ta część napisana jest nader starannie. Z podziwem czyta się również przypisy tego fragmentu pracy. Dowodzą one ogromnej wnikliwości badawczej Autora. Sądzę, iż przywoływana już monografia stanowiła naukowy punkt wyjścia do napisania tej części. To samo wypada powiedzieć o następnym punkcie odnoszącym się do granic parafii i jej przynależności administracyjnej. Jawi się on jako *piscina mirabilis* dzięki bogactwu i różnorodności informacji. Dostrzega

się wszakże w niej małe nieszczelności. I tak, nie do końca rozumiem zdanie: „(15 stycznia 1985 r. biskup Herbert Bednorz wydał dekret potwierdzający fakt istnienia parafii w Holdunowie” (s. 126; notabene brak nawiasu zamykającego to zdanie). Co skłoniło biskupa do wydania tego dekretu? Czy były jakieś wątpliwości formalne czy faktyczne? Na s. 131 zdumienie budzi bezkrytyczne stwierdzenie: „Już w 1925 r. władze Administracji Apostolskiej potwierdziły, że na budowę [...] kościołów konieczne jest zezwolenie kompetentnej władzy kościelnej”. CIC 1917 w can. 1162 stanowił wyraźnie: „Nulla ecclesia aedificetur sine expreso Ordinarii loci consensu [...]”. Kodeks ten wymagał więc nie tylko zezwolenia, ale określał również podmiot kompetentny do jego udzielenia. Warto przeto sięgać niekiedy do dawnego prawa, szczególnie w tego typu studium. Intryguje mnie także pytanie, czy w relacji do tematu należało tak wiele miejsca poświęcić rozbudowie kościoła parafialnego i jego wnętrza (s. 131-152) oraz plebanii i jej otoczenia (s. 152-159). Zdanie „Wprawdzie już w dekrecie [...]” (s. 160) jest niedokończone. Po omówieniu innych obiektów sakralnych (s. 175-186) wypadało dokonać krótkiego podsumowania rozdziału.

W trzecim rozdziale (s. 187-268) ks. Walencik zajął się omówieniem spraw personalnych („Duchowieństwo i instytucje parafialne”). W nim już na pierwszych stronach odniesienie do tematu jest ewidentne, ukazuje bowiem bezprawną i dotkliwą ingerencję władz komunistycznych w istotne dla Kościoła obsadzanie stanowisk kościelnych, zwłaszcza duszpasterskich. Interesująca jest charakterystyka poszczególnych duszpasterzy parafii imielńskiej. Dowodzi ich bezgranicznego oddania się posłudze Słowa i sakramentów oraz zaangażowania społecznego, czego wymownym przykładem jest np. przekazanie w 1997 r. przez ks. Longina Kozubę otrzymanej od Rady Miasta Imielin nagrody pieniężnej (5.000 zł) dla ofiar „powodzi tysiąclecia” (s. 194). Autor niejako „uwodzi” czytelnika wieloma udokumentowanymi spostrzeżeniami i faktami, świadczącymi – o czym warto wiedzieć w dobie „dzikiej lustracji” – że w tym czasie pasterzowali w naszym Kościele przede wszystkim ludzie z twarzą, charakterem i zasadami, nieprzekupni, odważni, po prostu ludzie sumienia, którzy dokonywali odpowiedzialnych, chociaż trudnych wyborów. Represje władz komunistycznych negatywnie wpłynęły na działalność rad duszpasterskich. Pomimo to daje się zauważyć wzrost ich aktywności po Soborze Watykańskim II. W diecezji katowickiej wiązała się ona przede wszystkim z pracami przygotowawczymi do I Synodu Diecezji Katowickiej. Autor

wskazuje na żywe zaangażowanie wiernych świeckich swojej parafii, nie wyjaśnia jednak, dlaczego w latach 1978-1988 „znaczenie rad duszpasterskich podupadło” (s. 204). Czy było to spowodowane warunkami politycznymi? Zarządzenia władz reżimu negatywnie wpłynęły także na działalność ruchów, bractw i stowarzyszeń wiernych. Tabele nr 6 (s. 218) i nr 7 (s. 222) wskazują, jak radykalnie zmieniła się w Imielinie ich liczba oraz ilość członków. Mniej boleśnie odczuły to różne grupy modlitewno-apostolskie, których zróżnicowana aktywność zależała bardziej od kompetentnych władz kościelnych.

Merytoryczna zwartość recenzowanego rozdziału nieco „rozsadzają” zbyt długie refleksje nad kwestiami ważnymi, lecz dla tego studium drugorzędnymi, np. zbyt szczegółowy opis przygotowań do wspomnianego synodu diecezjalnego (s. 208-215 i 225-227), okoliczności powstania i rozwoju Franciszkańskiego Zakonu Świeckich (s. 227-229) czy erygowanie Akcji Katolickiej (s. 245-253). Treściowo spójny jest natomiast punkt o chórze „Harfa” (s. 256-268), będącym znakomitym kontynuatorem śląskich tradycji śpiewaczych. Tego rozdziału Autor też nie kończy podsumowaniem.

Czwarty rozdział (s. 269-362) to dokładna, wręcz drobiazgowa analiza duszpasterstwa w kontekście uwarunkowań polityczno-społecznych w przyjętym podziale czasowym. Ks. Walencik starannie zebrał odpowiednie dokumenty prawne, świeckie i kościelne, regulujące te kwestie, i poddał je gruntownej interpretacji. Ingerencje władz komunistycznych w sprawowanie kultu publicznego oraz inne formy działalności Kościoła były bardzo poważne. Bez względu na dążyły one do „zamknięcia” wiernych w kościele i usunięcia z życia społecznego wszelkich przejawów kultu, co stanowiło bezpośrednie naruszenie wolności sumienia i wyznania. Proklamowały wprawdzie gwarancje swobodnego uczestniczenia w obrzędach religijnych (np. s. 270), ale zarazem wręcz opętańczo reagowały na korzystanie z tych uprawnień czy na jakiegokolwiek „niepartyjne” ich rozumienie, dopatrując się wszędzie „wrogów ustroju”, działających na szkodę państwa ludowego. Wobec takich okoliczności duszpasterze skoncentrowali się bardziej na wewnętrznych formach posługi pasterskiej, które ks. Walencik wnikliwie prezentuje. Należą do nich: wprowadzenie większej liczby mszy św. – także dzięki możliwości binacji i trinacji, częstsze przystępowanie do sakramentu pokuty i przyjmowanie Eucharystii, nauki stanowe, rekolekcje i misje, staranne sprawowanie sakramentu małżeństwa, wprowadzenie comiesięcznego odwiedzania chorych itp. Au-

tor lubi omawiać – używając terminologii prawa procesowego – tzw. sprawy wypadkowe, dlatego przy omawianiu wczesnej Komunii św. (s. 289-291) wypadało wspomnieć o mających istotne znaczenie dla ożywienia życia eucharystycznego wypowiedziach św. papieża Piusa X i dekrete *Quam singulari* (Sacra Congregatio de disciplina sacramentorum, 8.08.1910: AAS 2/1910/577-583) oraz o tzw. eksperymencie holenderskim. Można nadal używać potocznego wyrażenia „zgromadzenia zakonne” (np. s. 357), ale magister i licencjat prawa kanonicznego powinien posługiwać się terminem instytutu zakonne. Pomimo tych kilku uwag bogata „oferta” posług duszpasterskich, wielorakich form pobożności i nauczania katechetycznego w parafii imielińskiej została ukazana integralnie i w sposób znajdujący uznanie krytycznego czytelnika. Intryguje mnie atoli pytanie, czy udział w tym „bogactwie różnorodności” nie stanowił jedyne kryterium pozytywnej lub negatywnej oceny postaw wiernych, inaczej mówiąc: czy akceptowano prawo wiernych do własnej drogi życia duchowego (zob. kan. 214) i czy są na to jakieś dowody? O braku stosownych wniosków na końcu rozdziału już nie wspomnę.

W obszernym zakończeniu ks. Walencik podsumowuje swoje osiągnięcia badawcze. Postulaty dalszych refleksji naukowych są interesujące i godne realizacji.

6. Ks. Walencik znakomicie opanował terminologię historyczną, kanonistyczną i prawną. Praca napisana jest językiem dość trudnym, lecz zrozumiałym dla specjalistów, chociaż konstrukcja stylistyczna niektórych zdań wydaje mi się zbyt „ciężka”. W licznych sformułowaniach daje się zauważyć osmozę frazeologiczną, uwarunkowaną, jak sądzę, rodzajem odbytych studiów.

Redakcja techniczna książki i jej szata graficzna zasługuje na pochwałę. Autor poprawił wiele błędów, które popełnił w wydruku komputerowym rozprawy doktorskiej. Umieszczenie licznych zdjęć, tabel i wykazów bardzo ożywia tę publikację i realnie przybliża czytelnikowi Imielin. Pozwolę sobie jedynie zauważyć, że przy *Acta Camerae apostolicae* (s. 372) ostatnie słowo winno się pisać wielką literą, a niemiecka nazwa Katowic brzmi Kattowitz, a nie Katowitz (s. 374); podobnie powinno być Herrschaft a nie Herschaft (s. 377).

Niewątpliwym walorem całej rozprawy jest uporządkowany i logiczny wywód. *Diástasis i síntesis* ustaw kościelnych i świeckich, poszukiwanie i przywoływanie miejsc paralelnych, zasługują na wysoką ocenę. Ks. Walencik bardzo dobrze zrealizował swoje zamierzenia badawcze. Układ

jego obszernego studium, poza kilkoma, wymienionymi wyżej uwagami krytycznymi, jest merytorycznie poprawny i tworzy zwartą całość. Autor wykazał nieprzeciętną pracowitość, przeprowadził bardzo staranną kwerendę źródeł i literatury przedmiotu. Za szczególnie cenne uważam rozważania dotyczące restrykcyjnych działań reżimu komunistycznego i duszpasterskiej reakcji Kościoła. Sądzę, iż Autor ubogacił historię Kościoła na Śląsku o kompetentne studium i wniósł interesujące *novum* do badań nad systemem totalitarnym w Polsce. Urzędowi Miasta Imielin wypada pogratulować wydania tej książki. Takie formy promocji miasta są dzisiaj bardzo wartościowe, szczególnie dla młodszego pokolenia i wszystkich zainteresowanych historią Śląska. *Vivant sequentes!*

Bronisław W. Zubert OFM

Jacek Dziobek-Romański, *Uznawanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, ss. 304.

W prawie wyznaniowym każdego państwa ważną pozycję zajmuje kwestia regulowania sytuacji prawnej nowo powstających związków religijnych. W zależności od ideowego charakteru danego państwa – czy mieści się ono bardziej w profilu państwa ideologicznego albo światopoglądowo neutralnego – proces włączania owych nowych podmiotów do obiegu prawnego natrafia zwykle na przeszkody bądź odbywa się sprawnie, pod warunkiem spełnienia prostych formalnych i obiektywnych kryteriów. Polska Rzeczpospolita Ludowa jako państwo dyktatury komunistycznej była niemal w całym okresie swego istnienia jednoznacznie zaangażowana ideologicznie. Wyrazem tego był również tendencyjny i instrumentalny stosunek jej władz względem wszelkich autentycznych i autonomicznych inicjatyw społecznych, w tym także związków religijnych. Za szczególnie znamienity element polityki wyznaniowej Polski Ludowej uważać należy uznawanie kościołów i innych wspólnot konfesyjnych. Prawne aspekty tego procesu znalazły się w polu zainteresowania wywodów recenzowanej książki dr. Jacka Dziobka-Romańskiego, co przesądza dokonanie trafnego doboru tematyki badawczej oraz ewidentną przydat-

ność przekazanego czytelnikom dzieła na forum dyskusji o prawie polskim powojennego blisko półwiecza.

Teza dysertacji zawarta została m.in. w słowach: „Praca niniejsza postawiła sobie za cel udowodnienie, że stosunek państwa do związków religijnych w Polsce w latach 1944-1989 nie opierał się na zasadzie równouprawnienia wyznań, ale wyraźnie zmierzał do różnicowania ich statusu prawnego po to, aby mieć większy wpływ na ich działanie. Podobnie luki w określaniu sytuacji prawnej niektórych związków religijnych miały na celu ich kontrolę.” (s. 9). Realizacji tak sformułowanego zamysłu badawczego mogła z powodzeniem służyć przyjęta przez Autora budowa pracy, logicznie ustrukturyzowana i spójna. W zakresie wywodu merytorycznego składa się ona poza Wprowadzeniem z trzech rozdziałów i Zakończenia. Opatrzona jest także wykazem skrótów, przedmową Kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego KUL, bibliografią załącznikową oraz streszczeniem w języku niemieckim. Pierwszy rozdział dotyczy zagadnień ogólnych: pojęcia związku religijnego, pojęcia uznania związku religijnego w nauce prawa, wiążących Polskę w latach 1945-1989 norm prawa międzynarodowego, relewantnych dla uznawania wspólnot konfesyjnych, oraz zawiera zarys sytuacji wspólnot religijnych w państwach bloku sowieckiego. Rozdział drugi przynosi prezentację podstaw prawnych trybu uznawania związków wyznaniowych w Polsce Ludowej. Rozdział trzeci ukazuje zagadnienie uznawania poszczególnych kościołów i innych podmiotów konfesyjnych w całym zróżnicowaniu ich położenia prawnego, będącego efektem przemyślanego postępowania organów państwa. Proporcje zachodzące między poszczególnymi częściami pracy są należycie wyważone.

W pozostałych aspektach strony formalnej dzieło jest dowodem staranności Autora. Napisane jest komunikatywnym językiem, aparat naukowy nie nasuwa wątpliwości, opracowanie redakcyjne książki jest bardzo solidne. Występują w nim kilkakrotnie niemal dokładne powtórzenia fraz (tekst ze s. 94 przyp. 32 odpowiada tekstowi na s. 155 przyp. 66; ze s. 101 przyp. 63 = s. 124 przyp. 158 i s. 125 przyp. 159; ze s. 112 przyp. 111 = s. 137 przyp. 210; ze s. 184 przyp. 177 = 196 przyp. 231), co zresztą nie jest rzadkością w pracach doktorskich, a z publikowaną wersją tego rodzaju dysertacji mamy tutaj właśnie do czynienia.

Przechodząc do kwestii merytorycznych, należy stwierdzić, iż Jackowi Dziobkowi-Romańskiemu z powodzeniem udało się zrekonstruować i krytycznie naświetlić stan prawny w zakresie usytuowania związków religijnych

w PRL, w tym i zagadnienie uznawania tych podmiotów. Dyskusyjne jest jednak sugerowane przez Autora twierdzenie, jakoby mniejszościowe związki wyznaniowe w omawianym okresie znajdowały się w lepszej sytuacji prawnej niż Kościół katolicki. Powiódł się wysiłek badawczy włożony przezeń w wykazanie, iż władze Polski Ludowej stosowały inny reżim w odniesieniu do największego Kościoła a inny w stosunku do mniejszości religijnych. W pierwszym przypadku celowo utrzymywały stan prowizorium prawnego, charakteryzujący się deficytem i fragmentarycznością regulacji, co wobec niejasności sytuacji prawnej stwarzało czynnikom politycznym możliwość osłabiania katolicyzmu polskiego. W drugim przypadku, czyli w odniesieniu do wspólnot mniejszościowych, władze państwowe posługiwały się szczegółowymi, drobiazgowymi, wręcz „kagańcowymi” unormowaniami (w tym także prawem statutowym), pozwalającymi skrupulatnie kontrolować bieg spraw w tych środowiskach. W tym kontekście nasuwa się szereg pytań: Który przypadek był bardziej dogodny, a który bardziej dotkliwy? Czy Kościół katolicki był zatem traktowany gorzej czy lepiej od mniejszości wyznaniowych? Czy wobec postulatu równouprawnienia wyznań sposób traktowania oferowany przez władze komunistyczne mniejszościom konfesyjnym należało rozszerzyć na Kościół katolicki, czy sposób traktowania największego Kościoła przenieść także na mniejszościowe kościoły i inne związki religijne? Pytania te zdają się pokazywać, iż zarówno położenie katolicyzmu, jak i mniejszości wyznaniowych w polskim państwie realnego socjalizmu było nie do pozazdroszczenia: twórcy i realizatorzy polityki wyznaniowej w cyniczny sposób adekwatnie dobierali instrumenty, by tłumić życie religijne i wolność sumienia. Adekwatność owa polegała między innymi na tym, iż niewielkie liczebnie środowiska konfesyjne osaczano przez drobiazgową regulację prawną, dominujące zaś narażano na szwank poprzez pozostawianie go – w wielu aspektach – w stanie swoistej normatywnej próżni. Jednak twierdzenie, iż jeden z tych kręgów był dyskryminowany a drugi wyróżniany (np. s. 180) ma kruche podstawy i polega na trudnym do utrzymania stereotypie. Każdy rodzaj wspólnot religijnych w państwie rządzonej przez partię marksistowsko-leninowską typu sowieckiego skazany był na życie w stanie opresji. Mówiąc obrazowo, dla każdej z nich przygotowany był jakiś rodzaj potrzasku. W tym sensie wszystkie związki wyznaniowe poddane były dyskryminacji rozumianej jako odmawianie im słusznie należnych im wolności i praw oraz instrumentalnemu traktowaniu, znajdującemu wyraz w arbitralnie tworzonemu, różnicującym ich dodatkowo, prawie.

Na namysł zasługuje użyte przez Autora omawianej pracy pojęcie „uznawania” związków religijnych. Wydaje się, że ujmuje on je inaczej niż czyni się to w sposób konwencjonalny w nauce prawa. Przez uznanie tego rodzaju podmiotów zwykle rozumiano przyznanie konkretnej wspólnoty religijnej, na mocy aktu państwowego, zestawu praw i obowiązków, jakimi cieszą się wspólnoty religijne zasługujące na arbitralnie okazywaną życzliwość państwa. Jest to koncepcja obecnie zarzucona w większości państw demokratycznych, lecz z oczywistych względów w pełni odpowiadająca takim państwowościom, jak autorytarne państwa bloku radzieckiego. „Uznanie” jest w istocie koncesjonowaniem, które oczywiście było w pełni przydatne państwu komunistycznemu, przyjmującemu z rozmysłem – jak trafnie stwierdza Autor monografii – pozycję supremacji względem społeczności religijnych (s. 91). Uwzględniając co prawda i ten aspekt kategorii „uznania”, J. Dziobek-Romański pojęcie to rozumie jednak znacznie szerzej (zob. s. 141, 182, 217), czego dowodem są chociażby zawarte w jego książce wywody na temat „uznania” Kościoła katolickiego w Polsce Ludowej. Ta szeroka formuła może jednak być dla osób przyzwyczajonych do tradycyjnego rozumienia terminu zaskakująca. Stąd mogą się po treści książki spodziewać czegoś innego, niż wątki anonsowane w jej tytule. Trzeba zatem od razu czytelnika uprzedzić, iż omawiana praca zajmuje się w istocie tematyką, którą z powodzeniem można było opatrzyć tytułem: „Regulowanie sytuacji prawnej związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz”.

W omawianej monografii występują i inne – mniejszej rangi – wątki pobudzające do dyskusji. Ponieważ liczne elementy stanu prawnego po 1945 r. w kwestii konfesyjnej ukształtowane zostały w okresie Drugiej Rzeczypospolitej, przeto J. Dziobek-Romański dokonywać musiał odniesień do prawa wyznaniowego z okresu międzywojennego. Powstaje przy tym wrażenie, iż pisząc pracę, posiadał on nadmiernie wyidealizowany obraz tegoż prawodawstwa, tudzież leżącej u jego podstaw polityki wyznaniowej. Przykładowo twierdzi, iż „[p]rawodawstwo przedwojenne jednoznacznie zmierzało do określenia w drodze ustawowej sytuacji prawnej wszystkich związków religijnych działających w Polsce.” (s. 99). Jest to opinia bardzo kontrowersyjna, zważywszy na niechęć władz publicznych sprzed 1939 r. do chyba wszystkich mniejszości wyznaniowych. Wyraźnie trzeba powiedzieć, iż Druga Rzeczypospolita była państwem antagonistycznie nastawionym do części swoich obywateli, zwłaszcza ze względów narodowościowych i religijnych, które często stereotypowo utożsamiano.

Potwierdzają to liczne już prace o prawie wyznaniowym tego okresu, a ostatnio m.in. monografie Krzysztofa Krasowskiego (pominięta w recenzowanej pracy – o czym będzie jeszcze mowa) oraz Pawła A. Leszczyńskiego. Czynniki polityczne odpowiadające za omawianą sferę życia publicznego w II RP celowo odkładały uczciwe i całościowe uregulowanie stanu prawnego licznych związków religijnych oraz osób bezwyznaniowych. Nie usprawiedliwia ich krótki czas istnienia niepodległego państwa polskiego po 1918 r.

Tak jak powinniśmy dostrzegać, iż prawo wyznaniowe II Rzeczypospolitej miało swoje ciemne strony, tak też musimy widzieć, iż stan prawny PRL posiadał i strony jaśniejsze. Tego rodzaju stwierdzeń brakuje w omawianym dziele, a na docenienie w ramach prawa Polski Ludowej zasługuje, zdaniem niżej podpisanego, m.in. wprowadzenie świeckiego prawa małżeńskiego (w tym i rozwodów cywilnych), świeckich aktów stanu cywilnego, zniesienie rubryki wyznaniowej, uznanie szeregu dyskryminowanych i represjonowanych przed wojną związków wyznaniowych, usunięcie z języka polityki wyznaniowej i języka prawnego pojęcia „sekt religijnej”, określenie sposobu regulowania położenia prawnego nowych wspólnot religijnych i uchylenie koncepcji „wyznania naczelnego”. To, że niektóre spośród tych rozwiązań władze Polski Ludowej przyjęły cynicznie, traktując je jako instrument ideologicznej walki z Kościołem katolickim, nie zmienia faktu, iż były one spełnieniem słusznych postulatów realizowanych w praktyce ustrojowej niemal każdego państwa demokratycznego w XX wieku. Domagając się większego obiektywizmu w ocenie prawa wyznaniowego Drugiej Rzeczypospolitej i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, zaznaczyć jednocześnie trzeba, iż Autor pracy nieodmiennie zachowuje rzetelny stosunek wobec przedstawianych w jego dziele związków religijnych, w tym mniejszości wyznaniowych, ukazywanych w duchu naukowej bezstronności. Odnosząc się do sposobu traktowania związków wyznaniowych, odnotujmy w tym miejscu, iż trudno uznać za właściwe stosowanie w odniesieniu do wielu wspólnot religijnych z okresu PRL-u nazw obowiązujących obecnie, przyjmowanych najczęściej w latach 90. ubiegłego stulecia (np. w pracy jest mowa o Kościele Ewangelicko-Metodystycznym, zamiast o Kościele Metodystycznym – s. 220). Pośród innych drobniejszych mankamentów tego rodzaju wskazać można – zresztą dość sporadycznie zdarzające się – nieprzemyślane frazy w rodzaju: „Kościół katolicki [...] na gruncie norm prawnych nie tylko przestał posiadać naczelną pozycję, lecz pozbawiony był w ogóle jakiegokolwiek pozycji” (s. 96);

„Kościół katolicki [...] w ogóle został pozbawiony jakiegokolwiek jakości prawnej.” (s. 112); „Zerwanie Konkordatu [...] praktycznie pozbawiło Kościół katolicki statusu prawnego.” (s. 262). Wobec kilkakrotnego powtarzania tej opinii zauważyć trzeba, iż każdy podmiot w państwie zawsze posiada jakiś status prawny. Może on być niejasny, niedookreślony bądź źle skonstruowany. Może zasługiwać na krytykę bądź domagać się korekty. Nie można mu jednak zarzucać nieistnienia. Wypowiadając przytoczone opinie, Autorowi chodziło zapewne, iż status Kościoła katolickiego był niesatysfakcjonujący, nieadekwatny do jego sytuacji faktycznej oraz uregulowany przez obciążone wadami i niesłuszne merytorycznie normy.

Obowiązkiem recenzenta jest odniesienie się także do bazy materiałowej pracy. Trzeba zauważyć, iż jej Autor solidnie wyzyskał element prawno-normatywny oraz większość publikacji w przedmiotowej kwestii. A przez to spełnił podstawowe oczekiwania dotyczące źródłowej osnowy pracy. Cenne natomiast byłoby ubogacenie wywodów o treści powzięte na podstawie kwerendy archiwalnej, której wyników na łamach recenzowanej dysertacji czytelnik pracy mógłby się spodziewać. Wciąż istnieje zatem potrzeba przygotowania opartych na źródłach archiwalnych monografii dziejów procesu prawodawczego w materii konfesyjnej okresu PRL-u oraz monografii organów administracji wyznaniowej owej epoki, a zwłaszcza studium Urzędu do Spraw Wyznań. Jeśli idzie o wykorzystaną literaturę, J. Dziobek-Romański nie przywołał wielu publikacji dotyczących okresu międzywojennego oraz Kościołów mniejszościowych. Nie wspomina, powołanej wyżej, kluczowej (obok znanej monografii Janusza Osuchowskiego) dla poznania prawa wyznaniowego II Rzeczypospolitej rozprawy Krzysztofa Krasowskiego pt. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej. Studium historycznoprawne* (Warszawa – Poznań 1988) oraz doniosłej publikacji Bolesława Reinera pt. *Wyznania i związki religijne w województwie śląskim 1922-1939. Wybrane zagadnienia* (Opole 1977). Ukazywanie prawodawstwa wyznaniowego II RP głównie opartego na wydanych przed 1939 r. pracach Jakuba Sawickiego (współtwórca polityki wyznaniowej okresu międzywojennego) i ks. Stefana Grelewskiego (wyraźnie subiektywny reprezentant Kościoła uprzywilejowanego) musi chyba sprzyjać ujęciom dość jednostronnym. Warto też było uwzględnić szereg dostępnych monografii o rzutujących na okres PRL-u relacjach przedwojennego państwa polskiego z Kościołami mniejszościowymi: Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939* (Warszawa 1989), Henryk Czembor, *Ewangelicki*

Kościół Unijny na polskim Górnym Śląsku 1922-1939 (Katowice 1993), Jan Szturc, *Tymczasowa Rada Kościelna Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku (1937-1939)* (Katowice 2003). Istotna dla analizowanych w pracy zagadnień jest też praca Konrada Białeckiego pt. *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944-1965* (Poznań 2003). Przy okazji warto odnotować, iż już po wydaniu recenzowanego dzieła ukazały się dwie ważne dla omawianej problematyki książki: Edward Goryczko, *Autonomia i samorządność związków wyznaniowych w Polsce Ludowej* (Tarnów 2005) oraz Paweł A. Leszczyński, *Centralna administracja wyznaniowa II RP – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego* (Warszawa 2006).

Powyższe uwagi nie zmieniają jednak faktu, iż praca Jacka Dziobka-Romańskiego przynosi istotną syntezę problemu regulowania położenia prawnego wspólnot religijnych w Polsce Ludowej, systematycznie i kompetentnie ukazującą najważniejsze wątki tej materii. W oczywisty sposób przybliżyła wiedzę o prawie wyznaniowym powojennego dramatycznego półwiecza historii Polski.

Tadeusz J. Zieliński

pobrano ze strony www.kul.pl/spw

Konferencja *Miejsce religii w Unii Europejskiej*, Stambuł, 9-10 grudnia 2006 r.

Stosunki między Turcją a Unią Europejską od dawna należą do tematów delikatnych. W dyskusjach dotyczących członkostwa Turcji w UE podnosi się kwestię strategicznego położenia Turcji, rozwoju gospodarczego i społecznego, nie mniej istotnym punktem jest także religia.

Konferencja zorganizowana w dniach 9-10 grudnia 2006 r. w Istambule nie dotyczyła bezpośrednio kwestii integracji europejskiej. Podstawowym celem było umożliwienie tureckim naukowcom, studentom, politykom i duchownym lepsze poznanie stosunków państwo – kościół w wybranych państwach członkowskich Unii Europejskiej. Organizator – Centrum Studiów Islamskich zaprosiło ekspertów z Hiszpanii, Włoch, Francji, Belgii, Holandii, Niemiec, Austrii, Danii, Szwecji, Wielkiej Brytanii i Grecji, aby przedstawili sytuację w swoich krajach. Nowe państwa członkowskie reprezentowała Polska, a polski raport przygotował niżej podpisany. Trzy ogólne referaty przedstawili prof. Grace Davie z Uniwersytetu w Exeter, prof. Silvio Ferrari z Uniwersytetu w Mediolanie i prof. Cole Durham z Uniwersytetu Brigham (USA). Zamysłem organizatorów było, aby referenci nakreślili w ciągu 20 minutowego wystąpienia przede wszystkim podstawowe reguły stosunków państwo – kościół w swoim kraju i przedstawili filozofię, która jest przyczyną takich, a nie innych rozwiązań konstytucyjnych i ustrojowych. W niniejszym krótkim komunikacie konferencyjnym trudno dokonywać streszczenia wszystkich raportów. Zarówno dla słuchaczy, jak i dla pozostałych mówców interesująca była selekcja materiału, której musieli dokonać reporterzy: w ciągu tak krótkiego czasu można zaledwie zasygnalizować pewne wątki czy podstawowe akty prawne. Referenci częstokroć odwoływali się do rozwiązań przedstawionych w innych

państwach członkowskich, co podkreślało fakt, że mimo rozbieżności między skrajnymi modelami (Francja – Grecja), w wielu państwach istnieje wiele podobieństw. Mówcy kilkakrotnie podkreślali też fakt, że pojawienie się i rosnąca liczba wyznawców islamu spowodowało, że pewne kwestie, uważane w Europie za wyjaśnione i zamknięte, zostały ponownie otwarte.

Nieco inny, bardziej ogólny charakter, miały wystąpienia profesor Davie i profesorów Durhama i Ferrariego. Profesor Davie próbowała zdiagnozować współczesną rolę religii w Europie i posłużyła się przy tym pojęciem *vicarious religion* – religia jest praktykowana przez niewielu, którzy działają w imieniu wielu i z ich aprobatą. Profesor Ferrari w znakomity sposób zobrazował i wyjaśnił wzajemne zależności między indywidualną wolnością wyznania a stosunkami państwo – kościół; zależność tę tłumaczył, wyjaśniając relacje między prawodawstwem państw członkowskich a orzecznictwem Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Konferencja była doskonale zorganizowana: wszyscy prelegenci zostali zobowiązani do przygotowania referatów, odpowiadając przy tym na 31 szczegółowych pytań, dotyczących podstawowych unormowań, posługi duszpasterskiej w instytucjach publicznych, nauki religii bądź nauki o religii, szkolnictwa wyznaniowego. Część pytań odnosiła się do sytuacji mniejszości wyznaniowych i mniejszości etnicznych, ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości muzułmańskiej. Referaty zostały przesłane na początku sierpnia, co umożliwiło organizatorom przetłumaczenie ich na język turecki i przygotowanie w formie komputerodruku obu wersji językowych wszystkich artykułów.

Nie ulega wątpliwości, że konferencja była dużym wydarzeniem społeczno-polityczno-medialnym. Niemala sala wykładowa była stale wypełniona słuchaczami, nie brak było przedstawicieli prasy i telewizji. Wśród mówców ze strony tureckiej znaleźli się wielki mufti Stambułu profesor dr Mustafa Çadırcı, przewodniczący ds. Spraw Religijnych profesor Ali Bardakoğlu (President of Religious Affairs, specjalna instytucja rządowa zajmująca się kwestiami religijnymi) oraz jego zastępca Mehmet Görmez.

Główni organizatorzy: profesor Ali Köse i docent Talip Küçükcan są młodymi naukowcami o uznanym dorobku. Obaj wspólnie pracują nad rozwojem Centrum Studiów Islamskich w Istambule (www.isam.org.tr), którego biblioteka staje się coraz ważniejszym adresem dla badaczy islamu i systemu prawnego państw islamskich.

Michał Rynkowski

Konferencja naukowa nt. *Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico*, Lugano, 9-11 września 2007 r.

W dniach 9-11 września 2007 r., w siedzibie Wydziału Teologii Uniwersytetu Szwajcarii Włoskiej (*Università della Svizzera Italiana*) w Lugano, odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa, którą poświęcono miejscu religii w polityce i życiu publicznym. Została ona zorganizowana jako III Kongres Międzynarodowego Instytutu Prawa Kanonicznego i Porównawczego Prawa Religii (*Istituto Internazionale di Diritto canonico e Diritto comparato delle religioni – DiReCom*), który połączono z VI Kongresem Kanonistów Niemieckojęzycznych. Tytuł konferencji stanowiło prowokacyjne pytanie: *Polityka bez religii?* Natomiast zgodnie z podtytułem refleksja uczestników tego spotkania miała się koncentrować przede wszystkim na problemach związanych ze świeckością państwa oraz znaczeniem przynależności wyznaniowej na gruncie państwowego porządku prawnego. W referatach, które zostały wygłoszone na sesjach plenarnych, zagadnienia te poddano szczegółowej analizie, dokonywanej z kilku różnych perspektyw. Oprócz sesji plenarnych w programie konferencji uwzględniono również dyskusję panelową oraz posiedzenia w pięciu grupach roboczych, które wyodrębniono, odwołując się przede wszystkim do kryterium językowego. Poszczególne zagadnienia szczegółowo rozważano w dwóch grupach włoskojęzycznych, dwóch grupach niemieckojęzycznych oraz jednej angielskojęzycznej.

Pierwszy referat wygłosił ks. bp prof. dr Rino Fisichella. Podjął on zadanie przeanalizowania tytułowych problemów konferencji z perspektywy filozoficzno-teologicznej. Wychodząc od katolickiego nauczania na temat wzajemnych relacji państwo – kościół podkreślił, że Kościół katolicki nie sprzeciwia się idei państwa świeckiego, ponieważ zasady dualistyczne są od wieków obecne w jego doktrynie. Z akceptacją odniósł się również do jednej z podstawowych konsekwencji świeckiego charakteru państwa, zgodnie z którą zasady obowiązujące w ramach społeczności politycznej powinny być ustanawiane w sposób niezależny od reguł religijnych. Podkreślił jednocześnie, że wspomniana niezależność nie może być utożsamiana ze sprzecznością tych dwóch zespołów zasad. Przypominał również, że dla katolików świeckich, którzy uczestniczą w życiu politycznym, słowo Boże powinno stanowić stałe źródło inspiracji.

W trakcie pierwszej sesji plenarnej wygłoszony został również wykład, który poświęcono prawnym aspektom zagadnień stanowiących przedmiot rozważań konferencyjnych. Jego autor – prof. dr Carlo Cardia – skoncentrował się przede wszystkim na wpływie coraz bardziej widocznego w Europie pluralizmu kulturowego na przyjmowane koncepcje laickości państwa. Zwrócił uwagę, że rozrastanie się na Starym Kontynencie społeczności muzułmańskiej stanowi poważne wyzwanie dla zwolenników tych koncepcji, ponieważ – ze względu na kontekst, w jakim zostały one wypracowane – nie odpowiadają adekwatnie na problemy wynikające ze wzrostu społecznego znaczenia islamu.

Program pierwszego dnia sympozjum uzupełniły obrady zespołów roboczych. Podczas tych posiedzeń podjęto temat: *Wolność przynależności religijnej, prawa człowieka i świeckość państwa*. Wykłady wprowadzające w poszczególnych grupach wygłosili profesorowie: Roberta Aluffi Beck-Peccoz, Massimo Jasonni, Jean Werckmeister, Peter Krämer oraz Marco Ventura.

Podczas dwóch kolejnych sesji plenarnych tytułowe problemy konferencji poddano analizie dokonywanej z perspektywy doktryn religijnych, mających w Europie najistotniejsze znaczenie społeczne. Serię tego typu wystąpień otworzył referat prof. dra Giuseppe Dalla Torre. Prelegent skoncentrował się na zagadnieniach mających szczególne znaczenie z perspektywy kanonistycznej. Odwołując się do nauczania papieskiego, odróżnił koncepcję „zdrowej laickości” (szanującej zasady dualistyczne) od „laicyzmu” (sprzeciwiającego się jakiegokolwiek obecności *sacrum* w życiu publicznym). Zwrócił również uwagę, że w zakresie problematyki wyznaniowej jednym z najistotniejszych współcześnie punktów zapalnych jest prawo Kościoła katolickiego do nauczania dotyczącego kwestii wykraczających poza sferę ściśle religijną. Tymczasem naturalną konsekwencją przyjmowania doktryny katolickiej (podobnie jak każdej innej) jest dążenie do ukształtowania życia społecznego zgodnie z zawartymi w niej wymogami. Jest jednak zrozumiałe, że jedyną drogą do realizacji tego celu jest przekonywanie oparte na argumentach rozumowych (a nie fideistycznych) oraz poszukiwanie konsensusu, uwzględniającego poglądy innych.

Prof. dr Yedidia Z. Stern podjął zadanie przedstawienia problemów wiążących się ze świeckością państwa z perspektywy religii Mojżeszowej. Zwrócił uwagę, że w Izraelu trwa współcześnie dyskusja na temat relacji, jakie powinny istnieć między prawem religijnym a unormowaniami państwowymi. Przedstawił również trzy najważniejsze z branych pod uwagę

modeli teoretycznych (asymilacji, autonomii oraz inspiracji). Zdaniem prelegenta, na przyjęcie zasługuje ostatni z tych modeli, którego istotą jest uznanie, że życie publiczne powinno być kształtowane według wzorców zawartych w kulturowej (a nie teologicznej) części prawa religijnego.

Ostatnim z prelegentów, występujących podczas drugiej sesji plenarnej, był prof. dr Bassam Tibi. Tytułowe problemy konferencji poddał on analizie przeprowadzonej z punktu widzenia myśli islamskiej. Za konieczne uznał przede wszystkim zwrócenie uwagi na wielość muzułmańskich szkół i tradycji oraz trzy różne poziomy islamu (teologiczny, historyczny oraz polityczny – określane również mianem islamizmu). Podkreślił jednak, że pojęcie laickości jest zasadniczo obce kulturze islamskiej, chociaż nie wszystkie państwa z większością muzułmańską są państwami wyznaniowymi, a dążenia niektórych środowisk do islamizacji życia publicznego nie znajdują dostatecznych podstaw w Koranie. Wyraził ponadto przekonanie o konieczności wspierania nowoczesnych nurtów myśli islamskiej, bo bez ich rozwoju niemożliwe będzie w świecie muzułmańskim uzyskanie powszechniejszej aprobaty dla świeckiej formy państwa.

Po obradach plenarnych zorganizowano pracę w grupach roboczych. Prowadzone w ich ramach dyskusje dotyczyły nauczania religijnego w szkołach publicznych. Wymianę poglądów w poszczególnych zespołach zapoczątkowały wykłady, które wygłosili następujący profesorowie: Alessandro Ferrari, Romeo Astorri, Ludger Müller, Francis Messner, Brian Gates. Program drugiego dnia sympozjum uzupełniła dyskusja panelowa, do której – obok prof. Silvio Ferrari – zaproszono przedstawicieli świata mediów oraz polityki.

Podczas ostatniej sesji plenarnej tytułowe problemy konferencji zostały ukazane z perspektywy protestanckiej oraz prawosławnej. Prof. dr Christoph Winzeler podkreślił, że myśl protestancka przyczyniła się do wypracowania koncepcji neutralności światopoglądowej państwa, przyjmowanej współcześnie w Szwajcarii. Zdaniem prelegenta, bez przyjęcia tej właśnie koncepcji niemożliwe byłoby zakończenie okresu wojen religijnych, które były jedną z konsekwencji Reformacji. Z kolei prof. dr Vsevolod Chaplin stwierdził, że Kościół prawosławny akceptuje model świeckości państwa, ale nie uważa, aby był to model optymalny. Według założeń przyjmowanych w świecie prawosławnym również państwo powinno się przyczyniać do realizacji celów nadprzyrodzonych.

Tematem posiedzeń zespołów roboczych podczas trzeciego dnia konferencji były finansowe aspekty współdziałania państwa ze związkami

wyznaniowymi. Zadanie wprowadzenia w dyskusję podjęli następujący profesorowie: Vincenzo Pacillo, Giorgio Feliciani, Arnd Uhle, Stephen Haering oraz Iván Ibán. Ostatnim elementem programu naukowego był wykład konkluzyjny, który wygłosił prof. dr Libero Gerosa.

W omawianej konferencji uczestniczyło ponad 200 przedstawicieli różnych europejskich ośrodków naukowych, w tym również wielu wybitnych eklezjastycystów. Przeprowadzone w tym gronie dyskusje z pewnością poważnie się przyczynią do pełniejszego zrozumienia współczesnych problemów związanych z obecnością religii w życiu publicznym, a zbiór materiałów konferencyjnych zajmie ważne miejsce wśród publikacji poświęconych koncepcji państwa świeckiego.

Piotr Stanisław

XXV Dni Praw Człowieka pt. *Religia a prawa człowieka*, Lublin, 3-4 grudnia 2007 r.

W dniach 3-4 grudnia 2007 r. w Lublinie odbyły się XXV Dni Praw Człowieka na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II pod patronatem honorowym Rzecznika Praw Obywatelskich dr Janusza Kochanowskiego. Konferencję zorganizowała Katedra Socjologii Prawa i Praw Człowieka Instytutu Socjologii kierowana przez prof. Stanisława Wójcika.

Porządek obrad miał ustalony schemat. Obrady trwały dwa dni. Pierwszego dnia poddano dyskusji 6 tematów, drugiego zaś 7 tematów. Omawiano je na dwóch sesjach.

Konferencję otworzył ks. prof. Mirosław Kalinowski Prorektor KUL, który witając zebranych, skierował szczególne podziękowania dla organizatorów oraz sponsorów. Wprowadził w tematykę obrad, nawiązując do dwóch dyskursów naukowych o przyszłości Europy. Pierwszy odwołuje się do pojęcia Europy jako duchowego dziedzictwa, drugi jest projektem poszukiwania nowej Europy bez dziedzictwa osiągnięć historycznych. Specyfika Kościoła katolickiego w tym sporze polega na przypominaniu istnienia Europy ducha. Prorektor przestrzegał przed uporządkowaniem systemu prawnego w oderwaniu od aksjologii.

Wprowadzenia do tematu konferencji dokonał w referacie przewodnim nt. *Prawa człowieka w religiach, religia w prawach człowieka* prof. Krzysztof Motyka (KUL). Swoje wystąpienie rozpoczął od przypomnienia śp. prof. Hanny Waśkiewicz. Celem referatu była refleksja naukowa na temat praw człowieka z perspektywy wiary. Religia to pierwszy system chroniący prawa człowieka, które pochodzą bezpośrednio od Stwórcy. Prelegent zaakcentował, że Dekalog stanowił normatywny wyraz ochrony praw człowieka, następnie katalog praw człowieka został uregulowany w Deklaracji Prawa Człowieka i Obywatela oraz w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Religia, według słów Jana Pawła II, kształtuje relacje człowieka z innymi, wolność religijna to samo serce praw człowieka. Prelegent zakończył swój wykład pytaniem otwartym: jak religia wpływa na życie społeczne?

Następnie przewodniczący konferencji ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz (KUL) odczytał listy dr Janusza Kochanowskiego Rzecznika Prawa Obywatelskich oraz prof. Tadeusza Jasudowicza (UMK). Dr Janusz Kochanowski wyraził podziękowanie dla organizatorów Konferencji za podejmowanie tematyki dotyczącej praw człowieka. Powołał się na postawę Jana Pawła II i jego ogromną rolę w dążeniu do obrony godności człowieka. Podkreślił, że podstawą pokoju na świecie jest zapewnienie poszanowania praw człowieka. Z kolei prof. Tadeusz Jasudowicz w swoim liście zwrócił uwagę na godność człowieka jako wartość najważniejszą, fundament praw człowieka. Poprzez pryzmat konstytucyjnych unormowań wolności sumienia i religii – stwierdził – można uzyskać realny obraz współczesnej Europy.

Pierwszy referat przedmiotowy nt. *Prawa człowieka w Starym Testamencie* wygłosił ks. prof. Janusz Lemański (Uniwersytet Szczeciński). Prelegent odwołał się do Psalmu 8 opisującego godność człowieka. Kodyfikacje prawa, jak zaznaczył prelegent, były znane w starożytności (Kodeks Hammurabiego, Prawo Mojżeszowe). Cechą charakterystyczną praw biblijnych skodyfikowanych w Księdze Przymierza jest swoiście pojmowana odpowiedzialność karna, oparta na stylu upomnień, domniemaniu niewinności. Prawodawca biblijny odwołuje się do rozsądku i poczucia sprawiedliwości, do sumienia człowieka.

Jako następny referat nt. *Ewangeliczne wizje praw człowieka* wygłosił ks. prof. Henryk Witczyk (KUL). W pierwszej części referatu prelegent próbował odpowiedzieć na pytanie: jakie dobro jest chronione przez prawa człowieka? Stwierdził, że prawa człowieka chronią godność osoby

ludzkiej, która – kontynuował – jest paradygmatem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Druga część referatu dotyczyła chrystologicznych inspiracji praw człowieka. Boska miłość Jezusa pozwala na wyzwolenie człowieka ze zniewoleń. Prelegent podkreślił, że wolność człowieka to fundament człowieczeństwa. Miłość Chrystusowa do człowieka stanowi uniwersalizm praw człowieka.

Druga część sesji, której przewodniczył ks. prof. Franciszek Mazurek rozpoczęła się od wystąpienia ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza (KUL). W referacie *Prawa człowieka a judaizm* scharakteryzował dwa modele judaizmu (tradycyjny i ortodoksyjny). Podkreślił, że nauczanie Tory wiązało się z koniecznością skodyfikowania tradycji przekazywanych ustnie, w wyniku czego powstał Talmud. Podstawowym prawem człowieka w judaizmie jest prawo do życia, Dekalog zajmuje naczelne stanowisko, jest zbiorem praw podstawowych. W konkluzji prelegent stwierdził, że wszystkie aspekty życia społecznego są kontrolowane przez Talmud.

Jako następny referat *Prawa człowieka w religii chrześcijańskiej* wygłosił ks. prof. Franciszek Mazurek (KUL). Człowiek – stwierdził – z natury jest osobą religijną, ze względu na to, że jest połączeniem życia i śmierci. Religia jest nieśmiertelna – wyjaśnia sens umierania. Prelegent podkreślił, że chrześcijanie odczuwają imperatyw moralny dążenia do pokoju. Godność osoby ludzkiej – zwrócił uwagę – jest wartością transcendentną, jest podstawą praw człowieka.

Po przerwie, sesję pod przewodnictwem ks. prof. Eugeniusza Sakowicza (UKSW) otworzył referat *Prawa człowieka w Koranie* imama dr Nidała Abu Tabagą (Centrum Islamu w Lublinie). W swoim referacie prelegent ukazał różnorodność przepisów dotyczących życia doczesnego i wiecznego zawartych w Koranie. Stwierdził, że Koran jest świętą księgą powstałą z objawienia Bożego, jest czystym słowem Boga i stanowi źródło religijności w islamie. Fundamentem praw człowieka w Koranie jest równość (zbudowana na jedności pochodzenia rasy ludzkiej i godności człowieka) i wolność człowieka (rozumiana jako odpowiedzialność człowieka za własne czyny). Prawo islamskie (szari'at) opiera się na pięciu nakazach życia: wolności wyznania, ochronie życia oraz potomstwa, ochronie majątku, wolności umysłu. Tradycja przedstawiona w formie opowiadań (hadisów) przekazuje uniwersalne wartości dotyczące praw człowieka. Prelegent podkreślił, że islam jest religią uniwersalną, mającą wpływ na wszystkie dziedziny życia.

Następny referat wygłosił prof. Janusz Danecki (Uniwersytet Warszawski) nt. *Prawa człowieka a islam*. Wykazał, że struktura islamu wywodzi się z judaizmu, jest jego kontynuacją. Islam to całokształt życia religijnego, społecznego, prawnego. Prawo szariatu to droga dojścia do Boga. Stwierdził, że obecnie islam przeżywa swój rozkwit, gdyż kraje opierające się na prawie islamskim wpływają ekonomicznie na Europę. Koran – według prelegenta – nie stanowi zagrożenia dla praw człowieka, to jego polityczna interpretacja powoduje nadużycia. Demokracja w islamie nie istnieje (islam dosł. po arabsku „całkowite poddanie się Bogu”), źródłem takiego stanu stały się sztucznie tworzone państwa na wzorach europejskich. Wpływ polityki na religię powoduje obecnie, że ochrona praw człowieka w islamie jest iluzoryczna (problem nietolerancji innowierców oraz wielożenstwo).

W dyskusji, jaka wywiązała się po zakończeniu tej części obrad, ks. prof. Antoni Kość zwrócił uwagę na bardzo ważny aspekt traktowania Koranu jako czystego słowa Bożego. Stwierdził, że Turcy nie przestrzegają tej zasady, czego przykładem jest odprawianie modlitwy po turecku oraz przetłumaczenie Koranu na język turecki. Z kolei prof. Piotr Winczorek zwrócił uwagę na aspekt koegzystencji różnych religii, tradycji w zjednoczonej Europie. Profesor Janusz Danecki podsumował dyskusję, stwierdzając, że prawo szariatu daje możliwości manipulacji w państwach, w których polityka wpływa na religię.

Drugiego dnia obrad sesji przewodniczył prof. Krzysztof Motyka. Sesję rozpoczął referat ks. prof. Antoniego Kościa *Wolność religijna w prawie japońskim*. Stwierdził w nim, że prawo japońskie zostało recypowane z Europy i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. W kulturze Japonii przenikają się trzy religie: shintoizm (droga bogów, jap. *kamino michi*), taoizm (droga Nieba) i buddyzm. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na aspekt wolności religijnej w ujęciu historycznym (kult cesarza, który uważany jest za *pontifex maximus* oraz uznanie shintoizmu za religię państwową) oraz w świetle przepisów obecnie obowiązującej Konstytucji Japonii z 3 listopada 1946 r., która wprowadza rozdział państwa od religii. Przepis art. 20 Konstytucji gwarantuje wolność wyznania dla wszystkich. Państwo subwencjonuje jednak m.in. szkoły wyznaniowe.

Kolejny referat wygłosił prof. KUL Delaine Swenson nt. *First Amendment Religious Rights and Their Place in and Influence on the US Bill of Rights*. Przedstawił w nim historię wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Szczególną uwagę w swoim wystąpieniu

zwrócił prelegent na problemy subwencjonowania działalności związanej z religią, np. brak systemu stypendialnego dla studentów kierunków teologicznych. Znaczenie I Poprawki zostało sprecyzowane dzięki orzecznictwu Sądu Najwyższego, tzw. test Lemona. Prelegent podkreślił, że obecnie państwo wkracza w sferę upubliczniania swoich przekonań.

Jako następny referat nt. *Wolność religijna w aspekcie wspólnotowym i instytucjonalnym* wygłosił ks. prof. Józef Krukowski UKSW/ KUL. Referat składał się z dwóch części, pierwsza dotyczyła wolności religijnej w konstytucjach państw europejskich, druga dotyczyła wolności religijnej w prawie traktatowym. Prelegent scharakteryzował zasadę równości i zasadę równouprawnienia a także istotę osobowości prawnej związków wyznaniowych w zależności od modelu relacji państwo–Kościół. W drugiej części referatu zostały omówione gwarancje wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym i instytucjonalnym. Prelegent powołał się na treść tzw. klauzuli o kościołach dołączonej do Traktatu Amsterdamskiego. Wyraził przekonanie, że UE pozostanie strukturą świecką, natomiast organy wspólnotowe będą szanować porządek prawny państw członkowskich.

W dyskusji po tej części obrad głos zabrał jako pierwszy ks. prof. Józef Krukowski, kierując pytanie o znaczenie praktyczne terminu religia obywatelska (*civil religion*). Następnie kwestię relacji UE – państwa członkowskie podjął ks. dr Tomasz Barankiewicz, pytając, czy oparta jest na zasadzie subsydiarności. W konkluzji ks. prof. Józef Krukowski stwierdził, że UE nie uzyska kompetencji do ingerowania w porządek prawny państw członkowskich w zakresie wolności sumienia i wyznania.

Po przerwie sesję otworzył referat prof. Anny Przyborowskiej-Klimczak KUL/UMCS nt. *Religia w międzynarodowym prawie praw człowieka*. W swoim referacie prelegentka ukazała kilka kontekstów obecności religii w prawie międzynarodowym publicznym, poczynając od zakazu dyskryminacji poprzez ochronę mniejszości narodowych. Prawa religijne zostały uwzględnione po II wojnie światowej w dokumentach międzynarodowych m.in. w Karcie Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 r., Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych oraz Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 16 grudnia 1966 r., Konwencji z dnia 1 lutego 1995 r. o ochronie mniejszości narodowych. Prelegentka zwróciła uwagę na uregulowanie dotyczące wolności religijnej na przykładzie trzech deklaracji Zgromadzenia Ogólnego ONZ. W preambule do

Deklaracji w sprawie eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii i przekonaniach (uchwała ZO ONZ z dnia 25.11.1981 r.) znajduje się stwierdzenie, że brak poszanowania oraz naruszanie praw człowieka prowadziły do wojen. Deklaracja praw osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych, religijnych i językowych z dnia 10.12.1992 r. uznaje potrzebę jeszcze skuteczniejszej implementacji dokumentów międzynarodowych, dotyczących ochrony praw człowieka. Deklaracja praw ludów tubylczych z dnia 13.09.2007 r. potępia wszelkie praktyki oparte na różnicowaniu osób ze względu na religię, rasę, pochodzenie.

Kolejny w tej sesji referat nt. *Wolność religijna w praktyce Komitetu Praw Człowieka* wygłosił prof. Roman Wieruszewski (Instytut Nauk Politycznych PAN). Prelegent skupił się na specyfice orzecznictwa Komitetu Praw Człowieka. Wykazał, że skargi kierowane do tej instytucji wynikają z konfliktu interesów między wolnością religijną a interesem państwa. Jako przykład podał sprawę *Hartikainen v. Finlandii* (sygn. 9/40 R.1981), w której obywatel fiński skarżył krajowy system edukacji za zmuszanie dzieci ateistów do uczestniczenia w lekcjach historii religii albo etyki. Koronnym argumentem skarżącego był fakt narzucania światopoglądu ateistom poprzez podręczniki szkolne autorstwa chrześcijan. Prelegent zwrócił uwagę na zagwarantowanie większej skuteczności istniejących systemów kontroli przestrzegania praw człowieka. Dalej prelegent wykazał, że Komitet Praw Człowieka musi stosować „ponadnarodową” interpretację praw człowieka. Wątpliwości rodzą się na etapie interpretacji Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych jako autonomicznego, niezależnego w stosunku do krajowych systemów prawnych.

Temat orzecznictwa dotyczącego wolności religijnej kontynuował dr Ireneusz Kamiński (Instytut Nauk Politycznych PAN/UJ) w referacie *Religia w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*. Prelegent przedstawił w nim ograniczenia wolności religijnej wynikające z norm prawa międzynarodowego oraz prawa krajowego niektórych państw członkowskich. Szczególną uwagę w swoim wystąpieniu zwrócił na stosowanie przepisu art. 9 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. W orzecznictwie brakuje jednolitego standardu wolności religijnej, w wyniku czego ochrona prawna wolności sumienia i wyznania nie jest rygorystyczna, ponadto Europejski Trybunał Praw Człowieka stworzył w toku swojej działalności „gorset interpretacyjny”.

Kolejny referat wygłosił prof. Jacek Sobczak (UAM/WSHiP), sędzia Sądu Najwyższego, nt. *Między wolnością wypowiedzi a ochroną wolności religii*. Prelegent nawiązał w swoim referacie do fundamentalnego pytania o to, czy wolność sumienia i wyznania jest wartością absolutną. Wolność wypowiedzi – stwierdził – nie jest wartością absolutną. Poddał krytyce orzecznictwo Europejskiego Trybunału Prawa Człowieka, zarzucając mu brak rzetelnego uzasadniania treści orzeczeń. Ostrzegając, że rozstrzygnięcia Trybunału bez kontekstu historycznego i społecznego prowadzą do zaniżania standardów ochrony praw człowieka. Podkreślił, że dziennikarz powinien ostrożnie wypowiadać się co do kwestii związanych z wolnością sumienia i wyznania. Wolność wypowiedzi – podkreślił prelegent – to wolność każdego do wypowiedzi a nie wolność wypowiedzi dziennikarza.

W dyskusji po zakończeniu obrad prof. Zbigniew Hołda zwrócił uwagę na aspekt iluzoryczności poszanowania wolności religijnej w polskim ustawodawstwie na przykładzie sprawy *M. Grzelak przeciwko Polsce* (7710/02). Dr Ireneusz Kamiński stwierdził, że Europejski Trybunał Praw Człowieka poszukuje interpretacji adekwatnej w sprawach dotyczących wolności sumienia i wyznania.

Na zakończenie konferencji głos zabrał prof. Stanisław Wójcik. Stwierdził, że proces kształtowania praw człowieka trwa, choć fundamenty pozostały te same. Religia – przekonywał – chroni człowieka przed totalitaryzmem. Wyraził zaniepokojenie tendencjami ignorowania wartości religijnych.

Konferencję *Religia a prawa człowieka* zamknął prof. Stanisław Wójcik, kierując szczególne podziękowania za zorganizowanie XXV Dni Praw Człowieka oraz aktywność prof. Krzysztofa Motyki w zapraszaniu wybitnych uczonych.

Michał Zawisłak

**Konferencja naukowa pt. *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji*,
Warszawa, 10 kwietnia 2008 r.**

W dniu 10 kwietnia 2008 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się konferencja naukowa pt. *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji*, zorganizowana przez Wydział Prawa Kano-

nicznego UKSW i Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Miała ona na celu podjęcie naukowej refleksji nad skutkami realizacji Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską w dniu 28 lipca 1993 r. i ratyfikowanego w dniu 23 lutego 1998 r. Impulsem do jej organizacji była 15 rocznica podpisania Konkordatu i 10 rocznica jego ratyfikacji. Stąd do udziału w konferencji zaproszono osoby biorące udział w procesie przygotowania a następnie podpisania tej umowy lub pełniące w tym czasie ważne funkcje kościelne i państwowe.

Obrady w Auli Jana Pawła II otworzył ks. prof. dr hab. Józef Wroceński, Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego. W swoim wystąpieniu przypomniał najważniejsze cele, dla jakich zawierane są umowy konkordatowe. Podkreślił, że konkordat jako międzynarodowa, dwustronna umowa zawierana na zasadzie partnerstwa między Stolicą Apostolską a najwyższymi władzami danego państwa, nie zmierza do wprowadzenia podstaw państwa wyznaniowego, ale stanowi gwarancję wzajemnego poszanowania zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła. Oparta na ustaleniach prawnych regulacja wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem nie stanowi dla nikogo zagrożenia, lecz służy obu społecznościom. Państwo powinno więc wspólnie z Kościołem jednoczyć siły dla rozwoju dobra wspólnego. Uczestników konferencji powitali także ks. prof. dr hab. Ryszard Rumianek, Rektor UKSW oraz ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (UKSW/KUL), przewodniczący komitetu organizacyjnego konferencji.

Słowo wstępne wygłosił ks. abp Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski, który stał na czele delegacji Stolicy Apostolskiej opracowującej tekst Konkordatu i w dniu 28 lipca 1993 r. złożył pod nim podpis. Ksiądz abp przypomniał drogę do zawarcia Konkordatu. Początek jej sięga roku 1945, kiedy to Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej jednostronnie uznał za nieobowiązujący Konkordat z 1925 r. Konferencja Episkopatu Polski przez cały okres powojenny zabiegała o uregulowanie wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem, jednak taka możliwość pojawiła się dopiero po upadku rządów komunistycznych. Kończąc swój wykład, Nuncjusz zaznaczył, że Konkordat zawiera prawne sformułowanie ogólnych zasad wzajemnych odniesień Kościoła i państwa, natomiast uszczegółowienie tych zasad pozostawiono prawu wewnętrznemu danego państwa, w oparciu o uzgodnienia podjęte w ramach komisji konkordatowej, składającej się z przedstawicieli strony państwowej i kościelnej.

Pierwszej sesji obrad przewodniczył ks. abp Sławoj Leszek Głódź, Przewodniczący Rady ds. Środków Społecznego Przekazu KEP. Rozpoczął je referat dr Hanny Suchockiej, ambasadora RP przy Stolicy Apostolskiej, pełniącej w 1993 r. urząd Premiera RP. W swoim wystąpieniu pt. *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu z 1993 r.* pani ambasador zauważyła, że zawarcie konkordatu wpisało się w cały nurt prowadzonej wówczas przez Polskę polityki zagranicznej, mającej na celu uregulowanie na nowo stosunków z innymi państwami, w zmienionej po rozpadzie bloku wschodniego sytuacji politycznej w Europie. Opisując model relacji między państwem a Kościołem, stwierdziła, iż określony on został w art. 25 Konstytucji, który wyklucza wprowadzenie państwa wyznaniowego, i stanowi istotne odniesienie dla interpretacji przepisów Konkordatu. Wskazując najważniejsze cechy przyjętego modelu, wymieniła zasadę pluralizmu i równości kościołów w realizowaniu prawa do wolności religijnej, zasadę wzajemnej autonomii i niezależności państwa i kościołów oraz ich współdziałania dla dobra wspólnego, zasadę wolności kultu, swobody dokonywania zmian w strukturze terytorialnej Kościoła i obsadzania urzędów kościelnych, a także osobowości prawnej Kościoła katolickiego. Oceniała przyjęty model jako „optymalny” i zwróciła uwagę, iż polskie rozwiązania znalazły naśladowców w wielu krajach europejskich, głównie postsocjalistycznych.

W kolejnym referacie ks. bp prof. dr hab. Wiktor Wysochański, Rektor ChAT, przedstawił *Wpływ Konkordatu z 1993 r. na sytuację prawną kościołów i innych związków wyznaniowych mniejszościowych*. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na przepis art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, który maksymalnie zbliża do regulacji konkordatowej tryb uregulowania stosunków między państwem a innymi poza Kościołem katolickim związkami wyznaniowymi. Przepis ten, mimo ponad 10 lat obowiązywania Konstytucji RP, nadal nie znalazł swej realizacji. Za najpilniejszą w tym względzie uznał potrzebę uregulowania sytuacji prawnej Muzułmańskiego Związku Religijnego. Oceniając wpływ Konkordatu na sytuację kościołów mniejszościowych, prelegent stwierdził, że zmiany wprowadzone przez tzw. ustawy okołokonkordatowe przyniosły w efekcie umocnienie sytuacji prawnej tych kościołów. Zastrzegł jednak, iż z końcową jednoznacznie pozytywną oceną zaczekać należy do czasu pomyślnego wprowadzenia w życie przepisu art. 25 ust. 5 Konstytucji RP.

Sesję przedpołudniową zakończyło wystąpienie ks. prof. dr hab. Józefa Krukowskiego. W referacie pt. *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim*

porządku prawnym przedstawił on stosowanie Konkordatu w ciągu 10 lat jego obowiązywania. Podsumowując swoje rozważania, stwierdził, iż Konkordat okazał się instrumentem pożytecznym w regulacji stosunków między państwem a Kościołem. Przysłużył się stabilizacji stosunków wyznaniowych w Polsce w zakresie poszanowania wolności religijnej, a jego unormowania okazały się skuteczne, szczególnie w zakresie działalności charytatywnej, oświatowo-wychowawczej oraz ochrony zabytków należących do dziedzictwa kulturowego. Zwrócił przy tym uwagę na potrzebę – jego zdaniem – zawarcia dwóch nowych konkordatów parcyjnych, które powinny dotyczyć systemowego uregulowania finansowania instytucji kościelnych oraz określenia sytuacji prawnej Ordynariatu Połowego WP.

Sesja druga, prowadzona przez ks. bpa prof. dr hab. Andrzeja Dziegę, Przewodniczącego Rady Prawnej KEP, poświęcona została szczegółowym zagadnieniom związanym z Konkordatem z 1993 r. Rozpoczął ją referat ks. prof. dr hab. Wojciecha Góralskiego (UKSW) pt. *Ochrona małżeństwa i rodziny*. Wspomniana ochrona wyraża się w konkordatowych regulacjach dotyczących zawierania małżeństwa i orzekania w sprawach małżeńskich. W art. 10 Konkordatu przewidziano możliwość wywarcia – po spełnieniu określonych przesłanek – skutków cywilnych przez małżeństwo zawarte w formie kanonicznej, a także autonomię sądownictwa kościelnego i państwowego w sprawach małżeńskich. Ponadto strony zawierające umowę zadeklarowały wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny, będących fundamentem społeczeństwa.

W kolejnym wykładzie ks. prof. dr hab. Krzysztof Warchałowski (UKSW) skoncentrował się na regulacjach konkordatowych dotyczących *Szkolnictwa i nauczania religii*. Konkordat gwarantuje Kościołowi zakładanie i prowadzenie placówek oświatowych i wychowawczych zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i przy zachowaniu przepisów prawa polskiego. Prelegent omówił szczegółowo przepisy konkordatowe określające status prawny szkół katolickich, w tym prawa i obowiązki personelu pedagogicznego i uczniów tych szkół, jak również przepisy dotyczące zakładania szkół wyższych w tym uniwersytetów, odrębnych wydziałów i wyższych seminariów duchownych. Następnie przybliżył postanowienia Konkordatu regulujące nauczanie religii w przedszkolach i szkołach publicznych prowadzonych przez organy administracji państwowej i samorządowej. Podkreślił przy tym zasadę fakultatywności obowiązującą przy organizowaniu takiego nauczania, która służy maksymalnemu zagwarantowaniu wolności religijnej. Zwrócił także uwagę na dyskusję, jaka toczy

się wokół sprawy wliczania stopnia z religii do średniej ocen, a także możliwości zdawania religii jako przedmiotu maturalnego.

Na zakończenie *Kompetencje Komisji Konkordatowej Stolicy Apostolskiej i Rządu RP* przedstawił ks. dr Witold Adamczewski. Umocowaniem prawnym działalności komisji jest regulacja art. 22 ust. 2 Konkordatu. Faktycznie powołane zostały dwie komisje: kościelna i rządowa. Zadaniem ich jest wprowadzenie w życie przepisów Konkordatu oraz podejmowanie problemów związanych z relacjami państwo–Kościół. Komisje zajmowały się już następującymi zagadnieniami: wprowadzeniem w życie przepisów dotyczących uznania przez państwo skutków cywilnych małżeństw wyznaniowych, sprawą ubezpieczeń osób duchownych, organizacją nauczania religii w przedszkolach, statusem prawnym szkół wyższych prowadzonych przez Kościół oraz wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych, duszpasterstwem w szpitalach i więzieniach, sprawą uzyskiwania osobowości prawnej przez osoby prawa kanonicznego, a także problematyką współpracy w zakresie ochrony i udostępniania archiwaliów znajdujących się w zbiorach kościelnych. Trwają prace nad opracowaniem całościowych zasad finansowania działalności Kościoła.

Zarówno prelegenci, jak i uczestnicy dyskusji wieńczącej obrady Konkordat Polski oceniali jako nowoczesny i modelowy w krajach postkomunistycznych. Zwracano uwagę, iż pośrednio przyczynił się on także do poszanowania praw innych kościołów i związków wyznaniowych. Umowa konkordatowa, jak oceniono z perspektywy czasu, przyczyniła się do budowania pokoju religijnego i społecznego w Polsce, a realizacja jej postanowień zaowocowała wzrostem dobra wspólnego, zarówno dla Kościoła, jak i dla państwa i ludzi w Polsce. Kończąc obrady, ks. prof. dr hab. Józef Wroczeński zapowiedział publikację wygłoszonych podczas konferencji referatów w kwartalniku „Prawo Kanoniczne”.

Marta Ordon

V Zjazd Katedr Prawa Wyznaniowego *Bilateralizm w stosunkach państwo-kościelnych*, Krasnobród, 13-15 maja 2008 r.

W dniach 13-15 maja 2008 r. Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim zorganizował ogólno-

polskie sympozjum połączone z już V Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego. Tym razem tematem obrad uczyniono *Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych*. Na miejsce Zjazdu wybrano jeden z ośrodków szkoleniowo-rekreacyjnych położonych w Krasnobrodzie, malowniczym miasteczku uzdrowiskowym na Roztoczu. Zjazd otworzył ks. prof. dr hab. Tadeusz Guz, Dziekan WZNPIE KUL, który zwrócił uwagę, że wybór tematu Zjazdu związany jest z przypadającą w tym roku 15. rocznicą podpisania Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską oraz 10. rocznicą jego ratyfikacji. Organizatorzy sympozjum postanowili jednak nie ograniczać się jedynie do umowy konkordatowej, ale zagadnienie potraktować wielopłaszczyznowo, włączając się do dyskusji nad sposobem ujęcia zasady bilateralności w obowiązującej Konstytucji RP.

Obrady podzielone zostały na cztery sesje tematyczne. Sesji I poświęconej aspektom filozoficzno-historycznym przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Misztal (KUL). Rozpoczął ją referat ks. prof. dra hab. Tadeusza Guza pt. *Podstawy filozoficzne stosunków państwowo-kościelnych*. W swoim wystąpieniu prelegent wskazał na konieczność zakotwiczenia relacji państwo-Kościół w Polsce w prawie naturalnym. Kolejny wykład pt. *Chcieć i rozumieć – przykłady budowania dwustronnych relacji państwo-Kościół* wygłosił ks. prof. dr hab. Franciszek Longchamps de Berier (UJ). Wskazał on konkretne przykłady współpracy i budowania relacji zaczerpnięte z modelu przyjętego w Stanach Zjednoczonych. *Współprace Kościoła i państwa w zwalczaniu herezji w dawnej Polsce* przybliżył mgr Maciej Mikuła (UJ). Z kolei dr Jacek Dziobek-Romański (KUL) przedstawił *Ewolucję form regulacji sytuacji prawnych związków wyznaniowych w Polsce Ludowej*. Zwrócił uwagę, iż w PRL recypowano – z drobnymi zmianami – system radziecki nadający związkom wyznaniowym status stowarzyszeń prywatnych. Następnie głos zabrał dr Andrzej Szymański (UO), przybliżając temat *Likwidacja szpitali zakonnych w latach 1949-1958 jako przejaw braku bilateralizmu*. Wskazał podstawy prawne dokonywanych likwidacji, jak również zobrazował problem konkretnymi przykładami upaństwowiania szpitali prowadzonych przez zgromadzenia zakonne.

Popołudniową część obrad w ramach pierwszej sesji rozpoczął referat dra Zdzisława Zarzyckiego (UJ) pt. *Porozumienia Rządu z Konferencją Episkopatu Polski w sprawie organizacji duszpasterstwa katolickiego w policji, służbie celnej i straży granicznej*. Jako przykład pozytywnych

relacji we wzajemnych stosunkach państwo–Kościół wskazał on możliwość zorganizowania i funkcjonowania wyspecjalizowanego duszpasterstwa w różnych grupach zawodowych. Kolejny wykład pt. *Efektywność dialogu prowadzonego w ramach Komisji Wspólnej* wygłosił ks. prof. dr hab. Henryk Misztal. Komisja Wspólna, nazywana początkowo Komisją Mieszana, powstała w 1949 r. Owocem prac tej Komisji były m.in. porozumienia zawarte między Rządem a Episkopatem Polski w 1950 i 1956 r. Tematykę porozumienia z 1950 r. podjął następnie w swoim wystąpieniu prof. dr hab. Krzysztof Krasowski (UAM). Przedstawiając *Genezę „Porozumienia” między Rządem RP a Episkopatem Polski z 14 kwietnia 1950 r.*, przypomniał okoliczności zawarcia porozumienia oraz stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec faktu jego zawarcia. Jako ostatni w tej sesji głos zabrał dr Andrzej Czohara, były dyrektor Departamentu Wyznań w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji. Ukazał on *Problemy postaw prawnych funkcjonowania Funduszu kościelnego*, jak również zaproponował konkretne drogi ich rozstrzygnięcia.

Sesję II zatytułowaną *Małżeństwo jako przedmiot uzgodnień bilateralnych* poprowadził prof. dr hab. Krzysztof Krasowski. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW), który przybliżył temat *Instytucja małżeństwa wyznaniowego o skutkach cywilnoprawnych jako wyraz zasady bilateralności w stosunkach państwowo–kościelnych w Polsce*. Zdaniem prelegenta, zasada ta znajduje swój wyraz zarówno w postanowieniach Konkordatu i aktach wykonawczych do niego, szczegółowo określających działania organów kościelnych i państwowych warunkujące zaistnienie małżeństwa, jak również w odniesieniu do orzekania w sprawach małżeńskich. Następnie ks. prof. dr hab. Ryszard Sztymiler (UWM) wygłosił referat pt. *Współpraca (istniejąca i postulowana) Państwa i Kościoła w prawnym regulowaniu kwestii dotyczących małżeństwa i rodziny*. Konieczna współpraca powinna – zdaniem mówcy – obejmować przede wszystkim kształtowanie norm służących przygotowaniu do małżeństwa, i to zarówno przygotowaniu dzieci i młodzieży do dojrzałego życia poprzez poradnictwo i wdrożenie odpowiednich programów nauczania, jak i przygotowaniu duszpasterzy i urzędników stanu cywilnego pod względem znajomości odpowiednich przepisów prawa. Z kolei dr Anna Tunia (KUL) przedstawiła *Uzgodnienia między związkami wyznaniowymi i władzami państwowymi dotyczące wykazu osób duchownych uprawnionych do asystowania przy zawieraniu małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej*. Ustalenie podmiotów upoważnionych do przyjmowa-

nia oświadczeń o zawarciu małżeństwa oraz podmiotów uprawnionych do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę cywilnej rejestracji małżeństw stanowi – zdaniem prelegentki – typową materię, która powinna być przedmiotem uzgodnień państwowo-kościelnych, gdyż władze państwowe, nie posiadając wiedzy z zakresu prawa wewnętrznego poszczególnych związków wyznaniowych, nie są kompetentne do ustalenia wykazu osób upoważnionych do przeprowadzania powyższych czynności.

Sesji III zatytułowanej *Współczesne przejawy bilateralizmu* przewodniczył ks. prof. dr hab. Ryszard Sztymchmiller. Rozpoczął ją referat dra Pawła Leszczyńskiego (PWSZ w Gorzowie Wlkp.) pt. *Dualny (ustawowy i umowny) tryb regulacji stosunków między państwem a nierzymskokatolickimi wspólnotami religijnymi według art. 25 ust. 5 Konstytucji*. Intencją, jaka przyświecała twórcom tego przepisu Konstytucji RP, było wprowadzenie pewnej namiastki regulacji konkordatowej. Prelegent z żalem jednak zauważył, że mimo 11 lat obowiązywania Konstytucji ta forma wzajemnych regulacji nadal nie funkcjonuje w praktyce. Ks. dr Piotr Steczkowski (URz) omówił *Uzgodnienia i porozumienia pomiędzy przedstawicielami publicznej radiofonii i telewizji a Kościołem w Polsce*. Wskazał, iż zarówno Konkordat, jak i ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego gwarantują Kościołowi prawo do emitowania własnych programów w publicznej radiofonii i telewizji. Sposób realizacji tego uprawnienia regulują porozumienia między Sekretariatem Konferencji Episkopatu Polski a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji. W swoim wystąpieniu ksiądz doktor zwrócił uwagę przede wszystkim na praktyczną stronę zawierania i funkcjonowania takich porozumień. Z kolei ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski (KUL/UO) wygłosił referat pt. *Porozumienia między związkami wyznaniowymi i Ministerstwem Edukacji Narodowej w sprawie kwalifikacji nauczycieli religii*. Poruszył w nim problematykę zakresu przedmiotowego zawieranych porozumień, ich treści, charakteru prawnego i obowiązywalności. Formułując wnioski *de lege ferenda*, zauważył, iż w związku z faktem, że porozumienia te nie mają charakteru norm prawa powszechnie obowiązującego, a stanowią jedynie akty prawa wewnętrznego, tekst takich porozumień winien być promulgowany w formie rozporządzenia właściwego ministra.

W dalszej części obrad w ramach sesji III głos zabrał ks. dr Dariusz Walencik (UO), który ukazał *Regulację spraw majątkowych związków wyznaniowych jako przejaw zasady bilateralizmu*. Ponieważ związki wyznaniowe brały udział w tworzeniu przepisów odnoszących się do regula-

cji ich spraw majątkowych, wpływając bezpośrednio na ich kształt, w ocenie prelegenta można zatem uznać, iż na poziomie stanowienia prawa regulacja ta jest przejawem wspomnianej zasady. Nie sposób już jednak uznać za przejaw zasady bilateralności wydawania decyzji uwłaszczeniowych przez wojewodę czy działalność orzeczniczą komisji regulacyjnych, zajmujących się rewindykacją znacjonalizowanego mienia związków wyznaniowych. Problematykę regulacji majątkowych kontynuował ks. dr Tadeusz Stanisławski (KUL), zajmując się zagadnieniem szczegółowym *Postępowania przed Komisją Majątkową* w kontekście zasady bilateralizmu. Sesję zakończyło przedłożenie dra Marka Bieleckiego (WZNpIE KUL) pt. *Porozumienia związków wyznaniowych z organami samorządu terytorialnego*. Prelegent zwrócił uwagę na bardzo szeroki zakres przedmiotowy zawieranych porozumień. Obejmują one m.in. pomoc społeczną, działalność pożytku publicznego i ochronę zdrowia.

Sesja IV poprowadzona przez ks. prof. dra hab. Wojciecha Góralskiego poświęcona została *Aspektom prawnoporównawczym*. Ks. dr hab. Jan Krajczyński (UKSW) przybliżył *Politykę konkordatową Konfederacji Helwetyckiej*. Przedstawił relacje między państwem a wspólnotami religijnymi w poszczególnych kantonach Konfederacji Szwajcarskiej, ukazał szczególną rolę konkordatów w systemie prawa szwajcarskiego, a także odniósł się do wybranych umów zawieranych ze Stolicą Apostolską przez poszczególne kantony. W dalszej części obrad prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (ChAT) przybliżył *Elementy bilateralizmu w brytyjskim modelu stosunków państwo-wspólnoty religijne*. Skoncentrował się w swoim wystąpieniu na pokazaniu wspomnianych elementów w stosunkach między państwem a Kościołem Anglii i Kościołem Szkocji, mającymi w Zjednoczonym Królestwie status kościołów urzędowych. Podsumowując, zaznaczył, iż w brytyjskim modelu można dostrzec wybrane elementy typowe dla bilateralnego trybu regulacji statusu związków wyznaniowych, są one jednak częścią systemu państwa wyznaniowego, preferującego dwa Kościoły i dyskryminującego pozostałe wspólnoty wyznaniowe oraz osoby bezwyznaniowe, dlatego rozwiązania te nie zasługują na uwzględnienie w praktyce ustrojowej innych państw. Obrady zwieńczył wykład ks. dra hab. Piotra Stanisza (KUL) pt. *Proceduralne aspekty układowego regulowania stosunków między państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w Republice Włoskiej*. W kontekście dyskusji toczonych wokół art. 25 ust. 5 Konstytucji RP prelegent zwrócił uwagę, iż analiza włoskiej praktyki może być użyteczna przy kształtowaniu proce-

dur regulacji sytuacji prawnej niekatolickich związków wyznaniowych w Polsce.

Wysoki poziom merytoryczny wystąpień pozwala mieć nadzieję, że zarówno wygłoszone referaty, podjęta w trakcie sympozjum dyskusja, jak i publikacja, która będzie owocem Zjazdu, przyczyniają się do pogłębienia, uporządkowania i rozwiązywania wielu trudnych kwestii w relacjach państwowo-kościelnych.

Marta Ordon

Konferencja naukowa pt. *Pozyskiwanie środków na działalność instytucji kościelnych*, Lublin, 10 czerwca 2008 r.

W dniu 10 czerwca 2008 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się konferencja naukowa pt. *Pozyskiwanie środków na działalność instytucji kościelnych* zorganizowana przez Katedrę Prawa Wyznaniowego oraz II Katedrę Prawa Administracyjnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II we współpracy z firmą konsultingową Doradztwo Gospodarcze DGA S.A. Konferencję rozpoczął ks. prof. dr hab. A. Mezglewski. W słowie wstępnym za cel zorganizowanej konferencji wskazał on dokonanie przeglądu możliwości finansowania zadań realizowanych przez kościelne jednostki organizacyjne w sferze publicznej. Po powitaniu wszystkich zgromadzonych poprosił o otwarcie konferencji prof. dra hab. R. Doktora, Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Otwierając konferencję Jego Magnificencja wskazał na aktualność podejmowanych zagadnień oraz potrzebę ich przedyskutowania i przybliżenia zainteresowanym. Słowo powitania wygłosił również mgr A. Głowacki, Prezes Zarządu DGA S.A. Rozpoczynając konferencję, głos zabrał także ks. prof. dr hab. A. Dębiński, Dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Przewodnictwo pierwszej sesji objął ks. prof. dr hab. S. Tymosz. Natomiast jako pierwszy wygłosił swój referat pt. *Zbiórki publiczne* ks. prof. dr hab. L. Adamowicz (KUL). Zauważył on, że zbiórki publiczne to najstarsza i najbardziej rozpowszechniona forma finansowania kościołów,

wskazując krótko na historyczne jej przejawy. Wyliczone zostały ponadto normatywne podstawy instytucji zbiorów publicznych. Autor przedstawił dwa rodzaje zbiorów publicznych, które mogą być prowadzone przez kościoły, a mianowicie zbiórki publiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu i pozostałe zbiórki, następnie omówił ich charakterystyczne cechy. Podsumowując, referent stwierdził, że pozyskiwanie środków finansowych w ramach instytucji zbiorów publicznych nie straciło na aktualności, ponieważ oprócz tradycyjnych form pojawiły się nowe, prężnie funkcjonujące w dzisiejszej rzeczywistości.

Działalność gospodarcza kościelnych osób prawnych stała się tematem referatu ks. dr hab. S. Dubiela (KUL). Autor zauważył, że Kościół pozyskuje środki finansowe w sposób wieloraki, co podzielił na kilka grup. Wśród nich wymienił między innymi: majątek własny, ofiary wiernych, dotacje państwowe, a także inne przewidziane przez prawo. Zauważył, że głównym źródłem pozyskiwania środków finansowych przez Kościół jest ofiarność wiernych, jednak nie jest ona źródłem wystarczającym. Dlatego kościelne osoby prawne zaczęły uzyskiwać środki finansowe przez prowadzenie działalności gospodarczej, jednak to źródło cieszy się nikłym zainteresowaniem wśród podmiotów kościelnych. Prelegent próbował w swoim wystąpieniu przytoczyć przyczyny takiego stanu rzeczy i wskazał przykładowe rozwiązania, które ułatwiłyby prowadzenie działalności gospodarczej przez kościelne osoby prawne.

Kolejny referat, pt. *Rola doradcy w pozyskiwaniu środków unijnych*, wygłoszony został przez mgr. M. Marka, Wiceprezesa DGA S.A. Referent stwierdził, że oprócz tradycyjnych źródeł pozyskiwania środków finansowych pojawiło się nowe źródło, jakim są środki z funduszy europejskich. Podkreślił różnorodność celów, na które takie środki kościelne osoby prawne mogą pozyskać. Autor wymienił oraz omówił etapy i wymagania, jakim należy sprostać, aby takie środki uzyskać. Dokonawszy tego, wskazał na doniosłość, potrzebę korzystania z pomocy doradcy w czasie realizacji skomplikowanego procesu pozyskiwania środków unijnych. Taką działalnością doradcą zajmuje się właśnie DGA S.A. Referent wymienił ponadto różne formy pomocy, doradzania przy formułowaniu wniosków o pozyskanie środków finansowych z funduszy unijnych. Przedstawił również przykłady pozyskania i wykorzystania środków unijnych przy współpracy z podmiotami kościelnymi.

Następne wystąpienie pt. *Kryteria wydatkowania środków Funduszu Kościelnego* wygłoszone zostało przez mgr. Monikę Piszcz-Czapłą, Naczeln-

nika Wydziału w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji. Na początku referatu została przywołana normatywna podstawa funkcjonowania Funduszu Kościelnego, jaką jest ustawa z 20 marca 1950 r. o przejęciu dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego. Autorka wymieniła oraz omówiła cele, na jakie wydatkowane są środki z Funduszu Kościelnego. Ponadto wskazała, że decyzję o przyznaniu środków budżetowych Funduszu Kościelnego podejmuje Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji. Prelegentka przytoczyła kryteria, według których środki są przyznawane.

Pierwszą sesję zakończył referat pt. *Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w okresie PRL* przedłożony przez mgr. M. Zawislaka (KUL). Po wskazaniu normatywnej podstawy utworzenia Funduszu Kościelnego prelegent wskazał materialne podstawy funkcjonowania tej instytucji. Autor zaważył, że wbrew zapowiedziom ustawy Fundusz nie uzyskał samodzielności organizacyjnej ani decyzyjnej. Podkreślona została doniosłość instytucji Funduszu Kościelnego mimo antykościelnego nastawienia w okresie PRL, która to instytucja mimo swoich niedoskonałości przetrwała do dzisiaj.

Druga sesja, której przewodniczył prof. dr hab. T. Zieliński (ChAT) została rozpoczęta wystąpieniem ks. prof. dr hab. S. Fundowicza (KUL), pt. *Prawne uwarunkowania ochrony zabytków kościelnych i ich finansowanie*. Na początku swojego referatu autor przytoczył oraz omówił dwa pojęcia: ochrona i opieka nad zabytkami. Następnie wyjaśnił pojęcie zabytku oraz opisał jego elementy. Prelegent ponadto wskazał i omówił cele, na jakie w ramach ochrony nad zabytkami mogą być przekazywane środki finansowe z różnych źródeł, między innymi ze środków unijnych. Podkreślił korzystne uwarunkowania sytuacji zabytków kościelnych, które wynikają z jasnego określenia podmiotu władającego nimi oraz jego kompetencji.

Następny referat pt. *Wpłaty 1% podatku dochodowego od osób fizycznych*, zaprezentowany został przez ks. dr. D. Walencika (UO). Zauważył on, że omawiana instytucja jest stosunkowo młoda, ale już przynosi wymierne rezultaty. W dalszej części wystąpienia referent omówił podmioty, na rzecz których taka darowizna przez osoby fizyczne może być złożona. Omówiona została ponadto procedura uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego, którym muszą się charakteryzować podmioty obdarowywane 1% podatku dochodowego przez osoby fizyczne. Prelegent, podsumowując stwierdził, że obowiązujące rozwiązania prawne są

korzystne dla wyznaniowych osób prawnych, ponieważ umożliwiają uzyskanie im statusu organizacji pożytku publicznego. Podmioty te według autora są odpowiednio przygotowane do realizacji działalności pożytku publicznego.

Darowizny na cele kultu religijnego i kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą stały się tematem referatu przedstawionego przez ks. dr. T. Stanisławskiego (KUL). Prelegent zauważył, że tylko niewielka część możliwości przekazywania darowizn przez wiernych i inne podmioty na rzecz podmiotów kościelnych jest prawnie unormowana. Autor skoncentrował się w swoim wystąpieniu na nowej instytucji, jaką jest sprawozdanie z wykorzystania uzyskanych środków finansowych, do którego składania zobligowany został obdarowany. Ponadto wskazał, że po raz pierwszy ustawodawca w ustawie o podatku dochodowym od osób prawnych przyznał, że możliwe jest odliczanie darowizn na podstawie przepisów innych ustaw niż ustawa podatkowa.

Kolejny referat pt. *Finansowanie działalności oświatowo-wychowawczej związków wyznaniowych* wygłosiła mgr M. Dobrzyńska-Dąbska (KUL/DGA S.A.). Omówiła ona dwa źródła finansowania działalności oświatowo-wychowawczej związków wyznaniowych: dotacje z Funduszu Kościelnego i dotacje pochodzące z funduszy Unii Europejskiej, aby uwiidocznic różnicę między procedurami, jakim należy sprostać, aby uzyskać środki finansowe na podobny cel z tych dwóch źródeł. Prelegentka podkreśliła, że ze względu na to, iż Kościoły mogą uzyskać środki na ochronę zabytków, również mogą otrzymać środki na swoją uboczną działalność między innymi na działalność oświatowo-wychowawczą.

Perspektywy zmiany modelu finansowania instytucji kościelnych w Polsce stały się tematem wystąpienia ks. dr. hab. P. Stanisza (KUL). Prelegent zauważył, że od podpisania Konkordatu z 1993 r. rozgorzała dyskusja nad zmianami modelu finansowania instytucji kościelnych w Polsce. Przykładowo omówił modele finansowania związków wyznaniowych w Niemczech i we Włoszech. Stwierdził ponadto, że za najbliższy polskim realiom można uznać model włoski. Finansowe efekty proponowanego rozwiązania, według prelegenta, są trudne do przewidzenia, dlatego wskazał, że koniecznym byłoby wprowadzenie – według wzoru włoskiego – obowiązku okresowej oceny tego systemu przez uczestniczące w nim podmioty. Podkreślił on ponadto, że rozwiązania oparte na modelu włoskim stanowiłyby właściwą realizację zasad przyjętych w polskiej Konstytucji z 1997 r.

Przewodnictwo panelu dyskusyjnego zostało powierzone ks. prof. dr. hab. H. Misztalowi (KUL). Wzięli w nim udział: mgr M. Piszcz-Czapla, mgr K. Walczuk, Specjalista w Departamencie Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA, mgr M. Marek, mgr J. Dąbrowski, Naczelnik Wydziału Planowania i Rozliczania Dotacji w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego, ks. mgr K. Zygmunt oraz w samej dyskusji poza wymienionymi wzięli udział także między innymi: ks. dr T. Stanisławski, ks. dr hab. P. Stanisławski, dr P. Borecki, prof. dr hab. T. Zieliński, ks. dr D. Walencik.

Na uwagę zasługuje wysoki poziom merytoryczny charakteryzujący wygłoszone przez prelegentów wystąpienia, a ponadto staranne i rzetelne przygotowanie całej konferencji naukowej.

Aneta Maria Abramowicz

Zebranie Założycielskie Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, Lublin, 21-22 czerwca 2008 r.

W dniach 21-22 czerwca 2008 r. w *Dworku Staropolskim*, będącym jednym z ośrodków konferencyjnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, odbyło się Zebranie Założycielskie Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (PTPW). Udział w nim wzięli: mgr Aneta Abramowicz (KUL), dr Paweł Borecki (UW), mgr Ryszard Brożniak (UW), dr Andrzej Czohara (Warszawa), ks. dr hab. Sławomir Fundowicz, prof. KUL, mgr Aleksander Merker (Warszawa), ks. dr hab. Artur Mezglewski, prof. KUL, ks. prof. zw. dr hab. Henryk Misztal (KUL), dr hab. Ryszard Mojak (UMCS), dr Marta Ordon (KUL), dr Paweł Sobczyk (UKSW), ks. dr Tadeusz Stanisławski (KUL), ks. dr hab. Piotr Stanisławski (KUL), ks. dr Piotr Steczkowski (URz), dr Andrzej Szymański (UO), dr Paweł Środa (KUL), dr Anna Tunia (KUL), dr Bogusław Uliasz (KUL), ks. dr Dariusz Walencik (UO), dr Zdzisław Zarzycki (UJ), mgr Michał Zawisławski (KUL), dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prof. ChAT.

Obrady otworzył ks. prof. zw. dr hab. Henryk Misztal, który w imieniu własnym i drugiego patrona Towarzystwa – prof. zw. dr hab. Michała Pietrzaka powitał zgromadzonych. Wyraził przy tym radość z realizacji

idei powołania towarzystwa naukowego, która to idea pojawiła się już przy okazji I Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego w 2003 r. Następnie głos oddał prof. dr. hab. Tadeuszowi J. Zielińskiemu, wybranemu na przewodniczącego prezydium obrad Zebrania Założycielskiego, który je poprowadził.

W punkcie pierwszym porządku obrad podjęta została uchwała o powołaniu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego. Następnie w drodze głosowań i dyskusji przyjęto tekst Statutu PTPW. Zgodnie z nim celem Towarzystwa ma być popieranie rozwoju nauki prawa wyznaniowego, popularyzacja osiągnięć nauki prawa wyznaniowego oraz integracja środowiska specjalistów z zakresu prawa wyznaniowego. Powyższe cele mają być realizowane w szczególności poprzez: 1) inicjowanie i organizowanie badań naukowych, w tym prawnoporównawczych; 2) organizowanie konferencji naukowych, krajowych i międzynarodowych, odczytów i spotkań dyskusyjnych; 3) współpracę z instytucjami publicznymi, z jednostkami systemu szkolnictwa wyższego i nauki w obszarze nauk społecznych oraz z innymi instytucjami akademickimi, w tym z towarzystwami naukowymi; 4) popularyzowanie osiągnięć nauki prawa wyznaniowego w praktyce legislacyjnej i działalności organów publicznych; 5) działalność wydawnicza.

W dalszej części obrad dokonano wyboru Komitetu Założycielskiego PTPW, a także członków Zarządu Towarzystwa i Komisji Rewizyjnej. Ustalono również, iż tymczasowa siedziba Towarzystwa mieścić się będzie w siedzibie Katedry Prawa Wyznaniowego, na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL. Pierwszy dzień obrad zwieńczyła dyskusja programowa wokół spraw związanych z przyszłą działalnością Towarzystwa.

W tym samym dniu zebrały się na posiedzeniach nowo wybrana Komisja Rewizyjna i Zarząd Towarzystwa. Komisja Rewizyjna ukonstytuowała się w następującym składzie: przewodniczący – dr Paweł Sobczyk, wiceprzewodniczący – ks. dr Tadeusz Stanisławski, sekretarz – dr Anna Tunia, członkowie – ks. dr Piotr Steczkowski i dr Andrzej Szymański. Zarząd Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego ukonstytuował się w następującym składzie: Prezes – prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, wiceprezesi – ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski, prof. dr hab. Ryszard Mojak, ks. dr hab. Piotr Stanisławski, członkowie Zarządu – dr Paweł Borecki, dr Andrzej Czohara, dr Zdzisław Zarzycki, sekretarz – dr Marta Ordon, skarbnik – dr Dariusz Walencik.

Druga część Zebrania Założycielskiego PTPW odbyła się w dniu 22 czerwca 2008 r. Obrady w tym dniu poprowadził ks. dr hab. Piotr Stanisław. Odczytane zostały protokoły z posiedzeń Zarządu i Komisji Rewizyjnej, jakie miały miejsce w dniu poprzednim. Następnie głos zabrał nowo wybrany Prezes Towarzystwa prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński. Wyraził opinię, iż kształt powołanych władz Towarzystwa dobrze odzwierciedla przyjęte założenia ideowe PTPW i jest wyrazem otwartości na wszystkie środowiska naukowe prowadzące badania w zakresie prawa wyznaniowego. Zdaniem Prezesa, Towarzystwo powinno w swej działalności położyć szczególny nacisk na organizowanie sympozjów, prowadzenie badań naukowych, w tym finansowanych z grantów ze środków publicznych, działalność wydawniczą oraz kontakty międzynarodowe z partnerami zagranicznymi PTPW, zwłaszcza na terenie Unii Europejskiej. Po przyjęciu protokołów obrady Zebrania Założycielskiego zostały zamknięte.

W niedługim czasie po Zebraniu Komitet Założycielski PTPW złożył w Sądzie Rejonowym w Lublinie wniosek o rejestrację Towarzystwa wraz z kompletem wymaganych dokumentów. Po rozpatrzeniu wniosku na posiedzeniu w dniu 19 sierpnia 2008 r. Sąd wydał postanowienie o wpisaniu do Krajowego Rejestru Sądowego stowarzyszenia pod nazwą Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego (numer KRS 0000311635).

Marta Ordon

W

**Uchwała
z dnia 21 czerwca 2008 r.
o powołaniu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego**

My niżej podpisani, zgromadzeni dnia 21 czerwca 2008 r. w Lublinie, powołujemy Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego.

Lublin, dnia 21 czerwca 2008 r.

Le Henryk Mielke
H. Prok
Tadeusz J. Zielinski
K. Piotr Stanin
Andrzej Chelmski
Tadeusz Stojanowski
Ryszard Borek
Xoch Henkel
Xoch Long X.
Ryszard Borek
Ryszard Majewski
Bogusław Myśko

Piotr Słup
Andrzej Jędrzejko
Dariusz Walenik
Piotr Słoda
Anna Tania
Xoch Od
Aleksander Mierke
Piotr Abramowski
Michał Łonicki
Xoch Fundacja

NOTY O AUTORACH

Abramowicz Aneta Maria – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

Balicki Adam – dr, asystent w Katedrze Prawa Cywilnego i Postępowania Cywilnego na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.

Bielecki Marek – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.

Januchowski Arkadiusz – mgr, referendarz sądowy w Sądzie Rejonowym w Poznaniu.

Majda Janusz ks. – mgr lic., doktorant KUL, z-ca Kierownika Biura Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski.

Mazurkiewicz Dariusz ks. – dr, obrońca węgła w Sądzie Biskupim Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej.

Mezglewski Artur ks. – dr hab., prof. KUL, kierownik Katedry Prawa Wykroczeń i Postępowan Dyscyplinarnych KUL, kierownik Zakładu Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UO.

Misztal Henryk, ks. – prof. zw. dr hab., Katedra Prawa Wyznaniowego KUL.

Nikołajew Jerzy – mgr, doktorant KUL, płk, Dyrektor Okręgowej Służby Więziennej w Lublinie.

Ordon Marta – dr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.

Rynkowski Michał – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Międzynarodowego i Europejskiego na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii UW, Master of European Law (Saarbrücken), Akademicki członek stowarzyszony Centre for Law and Religion w Cardiff.

Stanisz Piotr ks. – dr hab., kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL.

Steczkowski Piotr ks. – dr, kierownik Zakładu Teorii Prawa i Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa URz.

Szymanek Jarosław – dr, adiunkt w Zakładzie Systemów Politycznych na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW.

Środa Paweł – dr prawa, sekretarz Powiatu Sokołowskiego.

Tunia Anna – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Międzynarodowego w Instytucie Prawa na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli.

Walencik Dariusz ks. – dr, adiunkt w Katedrze Nauk Prawno-Ustrojowych na Wydziale Prawa i Administracji UO.

Zarzycki Zdzisław – dr, adiunkt w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UJ, wykładowca w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, członek Samorządowego Kolegium Odwoławczego w Krakowie.

Zawiślak Michał – mgr, doktorant KUL.

Zieliński Tadeusz J. – dr hab., prof. ChAT, Katedra Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym ChAT.

Zubert Bronisław W. OFM – prof. dr hab., kierownik Katedry Prawa Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego KUL.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ZDZISŁAW ZARZYCKI (UJ)	
Duszpasterstwo służby celnej w Polsce	5
TADEUSZ J. ZIELIŃSKI (CHAT)	
Prawne ramy ekspresji religijnej w amerykańskich uniwersytetach publicznych	27
JAROSŁAW SZYMANEK (UW)	
Formy prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła	47
ARTUR MEZGLEWSKI (KUL)	
Kwalifikacje ogólne do nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych.	87
DARIUSZ WALENCIK (UO)	
Status prawny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie . .	99
MICHAŁ RYNKOWSKI (UWR)	
Sądownictwo anglikańskie na przykładzie sądów Kościoła Anglii . . .	119
ANNA TUNIA (KUL)	
Kierunki i dynamika rozwoju nauki i dydaktyki prawa wyznaniowego w Polsce	133
PIOTR STECZKOWSKI (URZ)	
Konstytucyjna zasada współdziałania państwa i Kościoła w kontekście interpretacji zasad poszanowania godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego	155
JANUSZ MAJDA (KUL)	
Działalność Komisji Wspólnej w latach 1989-2008 jako wyraz dialogu między państwem a Kościołem w świetle wybranych zagadnień	171

MAREK BIELECKI (KUL)

Współdziałanie podmiotów samorządowych z podmiotami wyznaniowymi. Wybrane aspekty. 193

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI (POZNAŃ)

Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszcza na gruncie prawa kanonicznego i polskiego 211

JERZY NIKOŁAJEW (KUL)

Miejsce duszpasterstwa więziennego we francuskim systemie penitencjarnym 237

DARIUSZ MAZURKIEWICZ (GORZÓW WLKP)

Wpływ państwa na obsadę stanowisk kościelnych w latach 1950-1972 na przykładzie działań administracji wyznaniowej w Zielonej Górze wobec Kościoła gorzowskiego 255

ADAM BALICKI (KUL)

Prace parlamentarne Sejmu Ustawodawczego 1919-1922 nad rewindykacją dóbr kościelnych skonfiskowanych przez carat. 279

PAWEŁ ŚRODA (SOKOŁÓW PODLASKI)

Proces likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych w Polsce w latach 1946-1965 293

RECENZJE

Państwo i kościół w krajach Unii Europejskiej, red. G. Robbers, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław: Kolonia Limited 2007, ss. 435 (Henryk Misztal). 321

Piotr Stanisław, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem i niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, ss. 314 (Artur Mezglewski) 326

Dariusz Walencik, *Parafia i gmina Imielin w latach 1945-2002*, Imielin 2007, ss. 408 (Bronisław W. Zubert) 328

Jacek Dziobek-Romański, *Uznawanie związków religijnych w Polsce (1944-1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, ss. 304 (Tadeusz J. Zieliński) 335

SPRAWOZDANIA

Konferencja *Miejsce religii w Unii Europejskiej*, Stambuł, 9-10 grudnia 2006 r. (Michał Rynkowski). 343

Konferencja naukowa nt. <i>Politica senza religione? Laicità dello Stato, appartenenze religiose e ordinamento giuridico</i> , Lugano, 9-11 września 2007 r. (Piotr Stanisz)	345
XXV Dni Praw Człowieka pt. <i>Religia a prawa człowieka</i> , Lublin, 3-4 grudnia 2007 r. (Michał Zawiślak)	348
Konferencja naukowa pt. <i>Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji</i> , Warszawa, 10 kwietnia 2008 r. (Marta Ordon)	354
V Zjazd Katedr Prawa Wyznaniowego <i>Bilateralizm w stosunkach państwowo-kościelnych</i> , Krasnobród, 13-15 maja 2008 r. (Marta Ordon)	358
Konferencja naukowa pt. <i>Pozyskiwanie środków na działalność instytucji kościelnych</i> , Lublin, 10 czerwca 2008 r. (Aneta Maria Abramowicz) . .	363
Zebranie Założycielskie Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego, Lublin, 21-22 czerwca 2008 r. (Marta Ordon)	367
Noty o autorach.	371

pobrano ze strony www.kul.pl/spw